درسی تقریر

برائے

مختصر المعانی

از افادات

حضرت مولانا محمد امین صاحب

اُستاذ الحدیث جامعۃ الاسلامیۃ فریدیہ اسلام آباد

ترتیب

مولانا فخر الزمان اخوندزادہ

مکتبہ عمر فاروق

درسی تقریر

برائے

مختصر المعانی

جلد اول

از افادات
حضرت مولانا محمد امین صاحب
استاذ الحدیث جامعۃ الاسلامیۃ فریدیہ اسلام آباد

ترتیب
مولانا فخر الزمان اخوندزادہ

مکتبہ عمر فاروق
4/491 شاہ فیصل کالونی کراچی
Tel: 021-34594144 Cell: 0334-3432345

نام کتاب .... درسی تقریر برائے مختصر المعانی

ترتیب .... مولانا فخر الزمان اخوندزادہ

اشاعت اوّل .... فروری 2011ء

تعداد 1100

طابع .... القادر پرنٹنگ پریس کراچی

ناشر .... فیاض احمد 0334-3432345

021-34594144

مکتبہ عمر فاروق 4/491 شاہ فیصل کالونی کراچی

ملنے کے پتے

دارالاشاعت، اردو بازار کراچی

اسلامی کتب خانہ، علامہ بنوری ٹاؤن کراچی

قدیمی کتب خانہ، آرام باغ کراچی

ادارۃ الانور، علامہ بنوری ٹاؤن کراچی

مکتبہ رشیدیہ، سرکی روڈ کوئٹہ

کتب خانہ رشیدیہ، راجہ بازار راولپنڈی

مکتبہ العارفی، جامعہ امدادیہ ستیانہ روڈ فیصل آباد

مکتبہ رحمانیہ، اردو بازار لاہور

مکتبہ سید احمد شہید، اردو بازار لاہور

مکتبہ علمیہ، جی ٹی روڈ اکوڑہ خٹک ضلع نوشہرہ

وحیدی کتب خانہ، محلہ جنگی قصہ خوانی بازار پشاور

انتساب

میں اپنی اس حقیری سی کاوش کو اس علمی گلشن کے نام کرتا ہوں جس کے درو دیوار کے سائے میں زانوئے تلمذ طئے کرنے کے بعد ہی راقم نے اپنے استاذ کی زبان سے نکلنے والے چند موتیوں کو حافظے کے پلو میں باندھ کر زیب قرطاس کیا ہے جو آج کل محلاتی شازش کا شکار ہو کر بند ہو چکا ہے اس سے میری مراد جامعہ فریدیہ ہے میں اپنے تمام قارئین سے بھی دعا کی التجا کروں گا کہ وہ اس جامعہ سمیت تمام دینی مدراس کی حق میں دعا کریں کہ اللہ ہمارے اس دینی سرمائے کو ہر حاسد کی حسد اور ناظر کی نظر سے محفوظ فرمائے اور خدا اس گلشن کو پھر سے سدابہار رہنے والے وہ گلہائے رنگارنگ عطاء فرمائے کہ جن کی خوشبو اسلام آباد سے ہوتے ہوئے ملک کے کونے کونے کو معطر کر دے، آمین یا رب العالمین۔

فخر الزمان اخونزادہ

فاضل جامعۃ العلوم الاسلامیہ علامہ محمد یوسف بنوری ٹاؤن کراچی

۲۳۔ جمادیٰ الاخریٰ ۱۴۲۹ھ بمطابق ۲۸۔ جون۔ ۲۰۰۸ء

بسم اللہ الرحمن الرحیم

☆احوال واقعی☆

جامعۃ العلوم الاسلامیہ علامہ بنوری ٹاؤن سے فراغت کے فوراً بعد اللہ تعالیٰ نے محض اپنے فضل وکرم سے بندے کو شعبہ درس وتدریس سے وابستہ فرما دیا آٹھ سال بنوری ٹاؤن کی شاخ مدرسہ عربیہ اسلامیہ ملیر میں اور اس کے بعد سے اب تک جامعۃ العلوم الاسلامیہ الفریدیہ اسلام آباد میں تقریباً پندرہ سال ہو چکے ہیں مجموعی طور ان ۲۳ سالوں میں مختلف علوم وفنون کی کتابیں پڑھانے کی سعادت حاصل ہوئی اور تقریباً ہر کتاب کی تقریر طلباء نے کاپی کی صورت میں مرتب کر لی پھر وہ کاپیاں فوٹو اسٹیٹ ہو کر ملک کے اکثر وبیشتر مدارس میں پہنچ گئیں الحمد للہ توقع سے بڑھ کر اللہ تعالیٰ نے انہیں پزیرائی عطائی فرمائی کافی عرصہ سے احباب کا اصرار تھا کہ کاپیوں کو نئی ترتیب دیکر اگر شائع کر دیا جائے تو اغلاط کا امکان کم سے کم رہ جائے گا اور طلبہ کو فوٹوسٹیٹ کاپیوں کی بنسبت سستی بھی پڑیں گی۔لیکن اس کام کیلئے یکسوئی اور فرصت کی ضرورت ہوتی ہے اور بندہ ان دونوں سے محروم تھا اسلئے احباب کا یہ مطالبہ پورا نہ کر سکا بڑی کوشش کر کے شرح ملا جامی کی درسی تقریر شائع کروادی ناتمام ہونے کے باوجود اللہ تعالیٰ نے محض اپنے فضل وکرم سے اس کو حد سے زیادہ مقبولیت نصیب فرمائی اس کو پڑھنے کے بعد احباب کا اصرار مزید بڑھ گیا مگر بندہ عذر ہی کرتا رہا اب اللہ تعالیٰ نے عزیزم **مولانا فخر الزمان** زید مجدہٗ کو ہمت اور حوصلہ عطاء فرمایا تو انہوں نے ترتیب والے کام کا بیڑہ اٹھایا ہے سب سے پہلے مختصر المعانی کی درسی تقریر کو انہوں نے مرتب فرمایا جس کی جلد اوّل آپ کے ہاتھوں میں ہے اللہ تعالیٰ ان کی محنت کو قبول فرمائے اور طلبہ کیلئے مفید بنائے انشاء اللہ اس کے بعد بقیہ درسی تقریریں بھی جلد منظر عام پر لائی جائیں گی جن میں مختصر القدوری، اصول الشاشی، شرح تہذیب، ہدایت النحو، وغیرہ کی تقریریں شامل ہیں۔ بندہ خطاء کا پتلا ہے اور پھر یہ کوئی شرح نہیں ہے بلکہ سبق کی ایک مختصر سی تقریر ہے جس کو خود استاذ نے نہیں بلکہ دوران درس پڑھنے والے ایک طالب علم نے قلمبند کیا ہے اسلئے یقیناً غلطیوں کا امکان موجود ہے قارئین سے گزارش ہے کہ وہ ''خذ ما صفا ودع ما کدر'' پر عمل کرتے ہوئے اس سے استفادہ فرمائیں اور اغلاط کی اطلاع بندہ کو خود یا مرتب کو ضرور کریں تا کہ آئندہ ان غلطیوں کے ازالے کی کوشش کی جائے اللہ تعالیٰ آپ کا حامی وناصر رہے۔

من قال اٰمین أبقی اللہ مھجتہٗ فھذا دعاءٌ یشمل البشر۔

محمد امین

۶۔جمادیٰ الاولیٰ ۱۴۲۹ھ بمطابق ۱۔مئی ۲۰۰۸ء

سخنہائے گفتنی

یہ ۱۹۹۶ کی بات ہے کہ ہم جامعہ فریدیہ اسلام آباد میں جب رابعہ کے سال کی سالانہ چھٹیاں گزار کر پہنچے تو یہ سن کر ہماری خوشی کی انتہا نہ رہی کہ درجہ خامسہ کی کتاب مختصر المعانی ہمارے ہر دلعزیز استاذ جامع المعقول والمنقول شیخ الحدیث حضرت مفتی محمد امین صاحب مد ظلہ العالی کے پاس ہے۔ داخلہ کے متعلق مدرسہ کی انتظامی کاروائی سے فراغت کے بعد جب تعلیم شروع ہوگئی تو ایک دو دن کے بعد ہی حضرت نے مجھے بلا کر حکم دیا کہ تم مختصر المعانی کے درس کی تقریر لکھو ویسے ان کے علم میں یہ بات پہلے سے تھی کہ میں ہر درجہ میں شغل بیکاری کے طور پر کسی نہ کسی کتاب کی تقریر ضرور لکھتا ہوں لیکن ابھی تک باقاعدہ کسی استاذ کے حکم پر میں نے کوئی تقریر نہ لکھی تھی یہ بات مجھے تعجب خیز سی لگی اور مشکل بھی۔ کیونکہ اپنا حال تو یہ تھا کہ۔ ع

بہائے خویش می دانم بہ نیمے جو نمی ارزم۔

اور یہ بھی حقیقت ہے کہ۔

نہ گلم نہ برگ سبزم نہ درخت سایہ دارم:: درحیرتم کہ دہقان بچہ کار کشت مارا۔

راقم نے طوعاً وکرہاً اس حکم کو قبول کرلیا اور تقریر کے محفوظ کرنے کی صورت یہ اختیار کی کہ رات کو خوب مطالعہ کرلیا پھر دوران درس استاذ کی تقریر غور سے سن کر جو بھی فارغ وقت ملاتی کہ دو گھنٹوں کے درمیان بھی جب کوئی فاصلہ آجاتا تو اس وقت بھی لکھ لیتا تھا سہ پہر کو گھنٹوں کے ختم ہو جانے کے بعد عصر کی نماز تک بھی لکھ لیتا تھا اور جمعرات کی چھٹی جب ہو جاتی تو جمعہ کے دن بھی اسی میں لگا لیتا سال کے آخر میں یہ نوبت بھی آئی کہ روزانہ دس دس صفحے ہو جاتے تھے لیکن خدا کے فضل وکرم سے کبھی بھی ایک دن کے سبق کو دوسرے دن پر نہیں چھوڑا کتاب کے ختم ہو جانے پر جب میں نے پوری کاپی کا تخمینہ لگایا تو فل سائز کے سات سو صفحات بنے تھے۔ میں نے بائنڈنگ کے بعد کاپی حضرت کے سپرد کردی تو حضرت نے فرمایا اس کو صاف کر کے لکھوا کر چھپوانا ہے راقم نے عرض کیا کہ چھپوانے سے پہلے اس پر ایک بار آپ کی نظر ثانی ہونی چاہئے کیونکہ بندہ نے صرف لکھا ہے دوبارہ خود بھی دیکھنے کی نوبت نہیں آئی ہے کیونکہ ہوتا یہ تھا کہ راقم بازار سے کاغذ کے دستے لاتا اور انہی دستوں پر لکھتا جوں ہی روز کا سبق لکھ کر مکمل کر دیتا تو احباب ہاتھ کے ہاتھ لیجا کر فوٹو کاپی کرتے یا یاد کرنے کیلئے لیجاتے جس کی وجہ سے بلا مبالغہ ہر سبق لکھنے کے ایک دو روز بعد ہی میرے ہاتھ میں آجاتا اس وجہ سے تقریر کے لکھنے میں نقائص کا باقی رہنا ایک فطری سی بات تھی اس پر مستزاد راقم کی طالب علمانہ ذہنی ناپختگی لسانی اجنبیت قواعد تحریر سے ناواقفیت اور دوران درس سبق کو تحریر کی قید میں لائے بغیر ذہن منتشرہ کے سپرد کر دینا یہ وہ عوامل تھے جن کی وجہ سے راقم نے حضرت الاستاذ کو تقریر پر نظر ثانی کرنے کی درخواست کردی تھی۔ بات آئی گئی ہوئی راقم درجہ خامسہ جامعہ فریدیہ میں پڑھ کر تکمیل درجات کے سلسلے میں جامعۃ العلوم الاسلامیہ علامہ بنوری ٹاؤن کراچی آیا آنے کے بعد بھی جامعہ فریدیہ کے جملہ اساتذہ کے ساتھ بالعموم اور حضرت الاستاذ کے ساتھ بالخصوص تعلق قائم رہا دھیرے دھیرے وقت گزرتا گیا واقفین کار احباب سے جب بھی ملاقات ہوتی تو ان کی طرف سے یہ تقاضا ہوتا کہ مولانا آپ مختصر المعانی کی تقریر پر کام کریں وہ تقریر بڑی اچھی تھی اس سے آنے والی نسل کا بڑا فائدہ ہوگا۔ جوں جوں وقت گزرتا جاتا ان کے مطالبے میں اضافہ ہوتا جاتا۔ تا آنکہ حضرت الاستاذ کا بھی حکم ہوا کہ اس پر کام کرلو جسکی وجہ سے راقم نے اللہ کا نام لیکر کام شروع کر دیا۔ تقریر کے لکھنے کے دوران چونکہ پورے کا پورا دارومدار حافظہ اور طالب علمانہ فہم پر تھا اسلئے اس میں اغلاط کا ہونا ایک لابدی امر تھا اس پر مستزاد لسانی اجنبیت اور ضوابط تحریر سے ناشناسائی۔ راقم نے اغلاط کے ازالے کیلئے متداول اردو اور عربی شروحات سے مدد لی اور اردو مضمون کی تصحیح کیلئے اردو شروحات سے مدد لی ہے اور جہاں جہاں عربی اور اردو شروحات میں کوئی مفید نکتہ پایا اسے بھی افادہ عامہ کے خاطر اس میں شامل کر دیا ہے جس کی وجہ سے یہ محض ایک تقریر ہی نہیں بلکہ ایک

مختصر مگر جامع شرح بن گئی ہے حضرت الاستاذ کی تقریر ہو یا نکت مختلفہ دونوں میں خاص طور پر اس بات کا التزام کیا ہے کہ تقریر ایجاز و اطناب تطویل و تعقید سے محفوظ رہے۔

امتیازی خصوصیات

(۱) تقریر میں حتی الامکان پوری عبارت کا استیعاب کیا گیا ہے اس بات سے بچنے کی پوری کوشش کی گئی ہے کہ آسان جگہ میں لمبی لمبی بحثیں لکھی جائیں اور مشکل جگہ چھوڑ دی جائے۔

۲: تشریح میں اردو کے مشکل الفاظ اور محض انشاء پردازی کو مطمح نظر بناتے ہوئے لفاظی کرنے سے احتراز کیا گیا ہے۔

(۳) ہر شعر کا محل استشہاد واضح کر کے لکھدیا گیا ہے۔

(۴) محل استشہاد میں پیش کئے جانے والے ہر ہر شعر کے مشکل الفاظ کی ''تحقیق المفردات'' کے تحت پوری لغوی وضاحت کر دی گئی ہے۔

(۵) حتی المقدور ہر شعر کا پس منظر اور شاعر کا ترجمہ لکھا گیا ہے۔

(۶) تحت الفظ ترجمہ کرنے کے بجائے با محاورہ ترجمہ کیا گیا ہے۔

(۷) تحت السطر ترجمہ کرنے کی پوری کوشش کی گئی ہے کہ کسی سطر کا ترجمہ دوسری سطر کی طرف متجاوز نہ ہو۔

(۸) بقدر ضرورت جہاں جہاں پڑھتے وقت غلطی کا احتمال محسوس کیا وہاں پر اعراب لگا کر قاری کو غلطی کرنے سے بچانے کی حتی المقدور کوشش کی گئی ہے

(۹) مختصر المعانی کی کتاب میں متن کی نشاندہی کرنے میں سابقہ کاتبین سے کافی فروگزاشتیں ہوئی تھیں اس کتاب میں متن کی نشاندہی کرنے میں مختصر المعانی کے موجودہ نسخوں پر اعتماد کرنے کے بجائے تلخیص المفتاح کی اصل کتاب کو سامنے رکھ کر متن کی نشاندہی کی گئی ہے جس کی وجہ سے بجا طور پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ بفضلِ خدا اس میں متن کی نشاندہی میں کوئی غلطی نہیں ہے۔

کتاب کو ہر طرح کے اغلاط سے مبرّا کرنے کی پوری پوری کوشش کی گئی ہے پھر بھی قارئین کی خدمت میں گزارش ہے کہ اگر اس کاوش میں کوئی بات ان کو پسند آئے تو اسے خدا کا فضل و کرم سمجھتے ہوئے راقم ان کے والد اور اساتذہ کیلئے دعا فرمائیں اور اگر کوئی بات خلاف واقع نظر آئے تو بندے کے نفس امارہ اور شیطان کی طرف سے سمجھتے ہوئے راقم کو مطلع فرما کر ممنون فرمائیں۔

آخر میں اپنے ان احباب کا شکریہ ضرور اداء کروں گا جنہوں نے اس کتاب کی کمپوزنگ، نظر ثانی، اور تیاری کے مختلف مراحل میں میری مدد کی اللہ ان کو جزائے خیر عطاء فرمائے اور ان کی ہر نیکی کو قبولیت سے نواز دے۔

وما توفیقی الا باللہ علیہ توکلت والیہ مآب اللّٰہم اغفر لی ولوالدیّ ولاساتذتی ولجمیع المسلمین والمسلمات آمین یا رب العالمین

فخر الزمان اخوندزادہ

فاضل جامعۃ العلوم الاسلامیہ علامہ محمد یوسف بنوری ٹاؤن کراچی۔

بروز پیر ۲۸ ربیع الاوّل ۱۴۲۸ھ بمطابق ۷ اپریل ۲۰۰۸ء

☆ کچھ مختصر المعانی کے بارے میں ☆

آپ کے ہاتھوں میں یہ کتاب مختصر المعانی دراصل دو کتابوں پر مشتمل ہے ایک متن (تلخیص المفتاح) اور دوسری شرح (مختصر المعانی) اسلئے ابتدائی طور پر دونوں کتابوں کے مصنفوں کے احوال بیان ہوں گے۔ پہلے ماتن کے احوال بیان ہوں گے اور پھر شارح کے۔

تلخیص المفتاح کے مصنف کے احوال۔

نام اور نسب و پیدائش:۔ نام محمد کنیت ابو عبداللہ، ابو المعالی، لقب۔ جلال الدین۔ قاضی القضاۃ۔ والد کا نام عبدالرحمٰن اور ان کنیت ابو محمد۔ پورا سلسلہ نسب یوں بن جائے گا۔

ابو عبداللہ محمد بن ابی محمد عبدالرحمٰن بن امام الدین ابی حفص عمر بن احمد بن محمد بن عبدالکریم بن حسن بن علی بن ابرہیم بن احمد بن دلف العجلی آپ قزوین کے باشندے اور مذہب و مشرب کے اعتبار سے شافعی المسلک تھے۔ آپ کی سنہ پیدائش حافظ بن حجر نے ۶۶۶ھ بتایا ہے۔ جبکہ بعض علماء نے ۶۶۰ھ بتایا ہے۔

علامہ قزوینی کے عام احوال:۔ علامہ قزوینی قرن سابع کے مشہور و معروف عالم و فاضل اور باکمال بزرگ ہیں بہت ہی کم عمری میں حصول فقہ سے فراغت حاصل کر کے اطراف روم میں کسی جگہ قاضی مقرر ہوئے تھے اس وقت آپ کی عمر بیس سال سے بھی کم تھی کچھ عرصے کے بعد دمشق تشریف لائے اور علوم وفنون، عربیت، اصول معانی، بیان وغیرہ میں پوری پختگی حاصل کی علامہ ایکی وغیرہ کے سامنے زانوئے تلمذ طے کر کے علم حدیث حاصل کیا اور جامع دمشق کے خطیب مقرر ہوئے اور کچھ ہی عرصے کے بعد آپ کو سلطان ناصر نے شام کے عہدئے قضاء کیلئے چن لیا اس وقت آپ تنگ دستی کی وجہ سے کچھ مقروض بھی تھے جس کی ادائیگی شاہ نے اپنی طرف سے کردی اس کے بعد علامہ ابن جماعۃ کی جگہ آپ نے مصر میں بھی عہدئے قضاء کے فرائض انجام دئے شاہ وقت کی نظر میں آپ سے زیادہ کسی کو وقعت حاصل نہیں ہوئی۔ چنانچہ ایک بار جلال قزوینی کو شیخ بدرالدین محمد بن یعقوب بن الیاس دمشقی المعروف بابن النحویہ کے ساتھ عادلیہ دمشق میں ہمنشینی کا موقعہ ملا تو موصوف نے ان سے ابوالنجم کے قول "کلہ لم اصنع" میں حرف سلب کے تقدیم و تاخیر کے بارے میں سوال کیا تو ان سے کوئی جواب نہ بن پڑا۔

تصانیف:۔ موصوف نے امامین جلیلین شیخ عبدالقاہر جرجانی اور علامہ سکاکی کے دلکش انداز نگارش وطریق تحریر و تقریر کو جمع کرتے ہوئے مفتاح العلوم کی قسم ثالث کی تلخیص کر کے ایک مختصر سی کتاب تالیف کی جس کا نام "تلخیص المفتاح" رکھا چونکہ یہ کتاب حد درجہ مختصر واقع ہوئی تھی اسلئے موصوف نے اس سے فراغت کے بعد اس کی وضاحت کرنے کیلئے ایک اور کتاب لکھی جس کا نام "الایضاح" رکھا۔

متن چونکہ محیط قواعد وضوابط جامع اصول وفصول اور محیط امثلہ وشواہد ہونے کے ساتھ ساتھ توضیح و تنقیح اور حسن ترتیب و تہذیب کے اعتبار سے بھی عدیم المثال اور بے نظیر ہے اسلئے ہر عصر و زمانے میں علماء نے اس کے حواشی و شروحات لکھی ہیں۔ جن کی فہرست "ظفر المحصلین فی احوال المصنفین" میں دیکھی جاسکتی ہے۔ منجملہ ان میں سے ایک مختصر المعانی بھی ہے۔

وفات حسرت آیات۔ زمانہ قضاء میں آپ پر فالج کا حملہ ہوا اور اس سے جانبر نہ ہو سکے چنانچہ ۱۵ جمادی الاولی کو ۷۳۹ھ آپ اس دار فانی سے دار بقاء کی طرف ہمیشہ ہمیشہ کیلئے کوچ کر گئے۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔

مختصر المعانی کے مصنف کے احوال زندگی

نام مسعود، لقب سعد الدین، والد کا نام عمر اور لقب قاضی فخر الدین اور دادا کا نام عبداللہ اور لقب برہان الدین ہے علامہ سیوطیؒ نے طبقات النحو میں ان کا نام مسعود دادا اور والد کا نام عمر ہی ذکر کیا ہے اور یہی مشہور ہے۔ حافظ بن حجرؒ نے "الدرر الکامنہ" میں اور "انباء الغمر" میں

ان کا نام محمود بتایا ہے اور ملاعلی قاریؒ نے ان کا نام عمر اور والد کا نام مسعود بتایا ہے آپ کی ولادت ماہ صفر ۷۲۲ھ میں تفتازان میں ہوئی جو ولایت خراسان کا ایک شہر ہے۔

ابتدائی حالات:۔ بعض حضرات نے ذکر کیا ہے کہ علامہ تفتازانی ابتدائی زمانے میں انتہائی کند ذہن تھے بلکہ عضد الدین کے حلقہ درس میں ان سے کند ذہن کوئی طالب علم تھا ہی نہیں لیکن انھوں نے کبھی جدو جہد سعی وکوشش کو اپنے ہاتھ سے جانے نہ دیا اس معاملہ میں وہ سب سے آگے تھے ایک دفعہ خواب میں دیکھا کہ ایک اجنبی آدمی ان سے کہہ رہا ہے کہ سعد الدین چلو سیر وتفریح کیلئے چلتے ہیں تو انھوں نے ان کے جواب میں کہا کہ میں سیر تفریح کیلئے پیدا نہیں کیا گیا ہوں میں انتہائی کوشش کے باوجود پہلے سے کتاب نہیں سمجھ پاتا ہوں تو اگر میں سیر وتفریح کرنے میں لگ گیا تو میرا کیا بنے گا؟ وہ یہ سن کر چلا گیا اور کچھ دیر کے بعد پھر آیا اسی طرح تین مرتبہ آمد ورفت کے بعد اس اجنبی نے آکر بتایا کہ آنحضرت ﷺ آپ کو یاد فرما رہے ہیں سعد الدین فرماتے ہیں کہ یہ سن کر میں گھبرا کر ننگے پیر ہی اٹھ کر چلا گیا چلتے چلتے شہر سے باہر ایک جگہ کچھ درخت تھے وہاں پہنچے تو کیا دکھتا ہوں کہ آنحضرت ﷺ اپنے چند اصحاب کی ایک جماعت کے ساتھ تشریف فرما ہیں مجھے دیکھ کر آپ نے تبسّم آمیز لہجے میں ارشاد فرمایا ہم نے تم کو بار بار بلایا لیکن تم نہ آئے۔ میں نے عرض کیا کہ حضور مجھے معلوم نہ تھا کہ آپ مجھے یاد فرما رہے ہیں اس کے بعد میں نے اپنی غباوت ذہن کی شکایت کی تو آپ نے فرمایا سعد افتح فمك۔ میں نے اپنا منہ کھولا تو آپ نے اپنا لعاب دہن مبارک میں میرے منہ میں ڈالا اور دعاء کے بعد فرمایا جاؤ! صبح کو آنکھ کے کھلنے کے بعد جب عضد الدین کے حلقہ درس میں بیٹھے تو اثناء درس آپ نے کئی اہم اشکالات کئے جن کے متعلق ساتھیوں نے گمان کیا کہ یہ سب بے معنیٰ ہیں لیکن استاذ عضد الدین سمجھ گئے فرمایا'' یا سعد انك اليوم غيرك فيما مضى '۔یعنی اے سعد آج تم وہ نہیں ہو جو پہلے ہوا کرتے تھے۔تو انھوں نے اپنا پورا خواب ان کو کہہ سنایا۔اس کے بعد سے عضد الدین کے حلقۂ درس میں سعد کا شمار ممتاز طلباء میں ہونے لگا۔

تحصیل علوم:۔آپ نے مختلف علماء وفضلاء اور اساتذہ وشیوخ سے عضد الدین، قطب الدین رازی وغیرہ سے علوم وفنون کا استفادہ کیا اور تحصیل علم کے بعد نو اجوانی ہی میں آپ کا شمار علماء کبار میں ہونے لگا علامہ کفوی کا کہنا ہے کہ آپ جیسا عالم آنکھوں نے کسی اور کو نہیں دیکھا۔

درس وتدریس:۔تحصیل علم کے فوراً ہی بعد آپ مسند تدریس پر جلوہ افروز ہوئے اور سینکڑوں علم کے پیاسوں نے آپ کے چشمہ فیض سے علم کی سیرابی حاصل کر کے اپنے زمانے کے ائمہ بنے۔

تصنیف وتالیف:۔آپ کو ابتداء ہی سے تصنیف وتالیف کا ذوق تھا اسلئے تحصیل سے فراغت کے بعد درس وتدریس کے ساتھ ساتھ علم صرف، علم فقہ، علم اصول، علم تفسیر، علم حدیث، علم عقائد، علم معانی الغرض آپ ہر فن مولیٰ تھے اسلئے ہر فن میں آپ نے کتابیں تصنیف کیں چنانچہ'' شرح تصریف زنجانی'' آپ کی اس وقت کی تصنیف ہے جب آپ کی عمر صرف سولہ سال تھی۔

قبولیت عامہ:۔شقائق نعمانیہ میں لکھا ہے کہ جب آپ کی تصانیف روم پہنچیں اور دروس میں مقبول ہوئیں تو ان کے نسخے دام خرچ کر کے بھی نہیں ملتے تھے مجبوراً علامہ شمش الدین کو جمعہ اور سہ شنبہ کے معمول کی تعطیل کے علاوہ دوشنبہ کو بھی تعطیل کرنی پڑی ہفتہ میں طلباء تین دن لکھتے اور چار دن پڑھتے تھے۔

تفتازانی کی شخصیت علماء کی نظر میں:۔ سیّد احمد طحطاوی لکھتے ہیں کہ'' انتهت اليه رياسة الحنفيّة في زمانه ''یعنی آپ کے زمانے میں آپ پر ریاست حنفیہ کی انتہیٰ ہوئی تھی علماء نے لکھا ہے کہ بلاد مشرق میں علم کی انتہاء ان پر ہوئی ہے علامہ کفوی فرماتے ہیں'' كان من محاسن الزمان لم تر العيون مثلهٗ في الاعلام والاعيان '' علامہ تفتازانی عجوبہ روزگار تھے آپ کی نظیر بڑے بڑے علماء میں نہیں ملتی ہے۔ان کی قابلیت اور وسعت علم کا اس بات سے اندازہ ہوسکتا ہے کہ میر سیّد شریف جرجانی جیسا مدمقابل بھی ان کی کتابوں سے

استفادہ کرتے ہوئے ان کی قابلیت سے استفادہ کرتے تھے فوائد بہیہ میں مولانا عبدالحی نے ان کے حق میں کسی کا یہ قطعہ نقل کیا ہے۔

فرّق الدرس وحصل الآسالا::والعمرمضی ولم تنل امالًا

لاینفعلک القیاس والعکس ولا::افعنلل یفعنلل افعنلالًا

لیکن یہ بات آپ کی علوشان کے منافی ہے۔

تفتازانی کی جلالت شان:۔ امیر تیمور نے ایک روز اپنا قاصد کسی ضروری کام کیلئے روانہ کردیا اور اسکو عام اجازت دیدی کہ ضرور پڑنے پر جس کا گھوڑا بھی مل جائے اس پر سوار ہو جاؤ قاصد کو ایک جگہ سواری کی ضرورت ہوئی اتفاقًا اسی مقام پر علامہ تفتازانی خیمہ زن تھے اور خیمہ کے پیش گاہ میں ان کے گھوڑے بندھے ہوئے تھے قاصد نے وہاں جا کر بے دھڑک ایک گھوڑے کو کھول کر اس پر سواری کر لی علامہ موصوف اسوقت اپنے خیمے میں موجود تھے اس وقعہ کی اطلاع دی گئی تو نہایت برہم ہوئے اور سلطانی پیغام بر کو پٹوا کر وہاں سے نکلوادیا جب وہ قاصد کارسلطانی کے تکمیل کے بعد لوٹ کر دربارِ سلطانی پہنچا تو اس نے سارا قصہ کہہ سنایا امیر تیمور یہ ماجریٰ سن کر سکتے میں پڑ گئے ہیجانی غیض وغضب کی وجہ سے کچھ دیر ساکت رہے پھر کہنے لگے کہ اگر شہزادہ یہ حرکت کرتا تو بیشک سزا پاتا لیکن میں ایسے شخص کا کچھ نہیں کرسکتا جس کا قلم ہر شہر و دیار کو میری تلوار سے پہلے فتح کر چکا ہے۔

تفتازانی کا دربارِ تیموریہ میں رسائی:۔ شاہ شجاع بن مظفر کے دربار میں آپ کا بہت زیادہ اثر ورسوخ تھا۔ ان کے بعد بادشاہ تیمور لنگ کے ہاں صدر الصدور مقرر ہوئے۔ شاہ تیمور لنگ آپ کا بہت بڑا معتقد تھا اور بہت احترام کرتا تھا جب آپ نے مطول کی شرح لکھی تو آپ نے اسے بادشاہ کے دربار میں پیش کردیا بادشاہ نے بہت پسند کیا اور عرصہ دراز تک قلعہ ہرات کے دروازہ کو اس سے زینت بخشی۔

وفات حسرت:۔ دربارِ تیموریہ میں تفتازانی اور جرجانی کے درمیان نوک جھونک بحث مباحثہ مکالمہ مناظرہ ہوتا رہتا تھا ایک بار ان کے درمیان تمثیل کے مستلزم ترکیب ہونے نہ ہونے میں مناظرہ ہوا اور یہ بحث کچھ زیادہ طول پکڑ گئی انھوں نے نعمان معتزلی کو اپنا حکم بنایا کہ جانبین کے دلائل سن کر جو یہ فیصلہ کرے گا وہ ہم دونوں کو منظور ہوگا اُدھر علامہ تفتازانی سریع القلم ہونے کے باوجود زبان کی لکنت کے شکار تھے اور میر سیّد جرجانی بطیءالقلم ہونے کے باوجود فصیح اللسان تھے مزید برآں نعمان معتزلی تفتازانی سے کسی وجہ کی بناء پر نالاں بھی تھے اور ان سے خار بھی کھاتے تھے جس کی وجہ سے تفتازانی کے دلائل اور مدعیٰ کے برحق ہونے کے باجود انھوں نے جرجانی کے حق میں فیصلہ دیدیا جس کی وجہ سے شاہ نے جرجانی کو تفتازانی پر فوقیت دی اس واقعہ سے علامہ تفتازانی کو بڑا صدمہ پہنچا ایک تو اس وجہ سے کہ علامہ عوام خواص کی نظر میں بہت زیادہ شہرت رکھتے تھے اور یہ بات ہر کہہ ومہہ جانتا تھا کہ علمی مذاق میں آپ سے بڑھ کر کوئی نہیں ہے بالخصوص جرجانی اور آپ کا مقابلہ تو آفتاب اور ذرہ جتنا بھی نہیں ہے کیونکہ ایک تو جرجانی تفتازانی کے شاگرد اور ان کی کتابوں سے استفادہ کرنے والے ہیں اور دوسرے نمبر پر تیموری دربار میں جرجانی کی رسائی آپ کی مرہون منّت تھی دھیرے دھیرے علاّمہ صاحب صاحبِ فراش ہوگئے اور اس مصرعہ کے مصداق بن گئے۔ ع۔ مرض بڑھتا گیا جوں جوں دوا کی۔

بالآخر ۲۲ محرم الحرام بروز پیر ۷۹۲ھ کو آپ داعی اجل کو لبیک کہکر اس دار فانی سے کوچ کر گئے اور وہیں سمرقند ہی میں خاک کی چادر اوڑھ کر آسودہ خاک ہوگئے۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔

اس کے بعد "۹" جمادیٰ الاولیٰ کو بدھ کے روز ان کے جسد خاکی کو مقام سرخس کی طرف منتقل کردیا گیا بقول کسے۔

ماغریباں بزیر خاک ہم نگذاشتند :: صبح محشر میکند فریاد کز منزل برآ۔

مہر صاحب نے ان کی تاریخ وفات میں حسب ذیل شعر کہا ہے

عقل راپر سیدم از تاریخ سال رحلتش :: گفت تاریک یکے کم طیّب اللہ ثراہ۔ ۷۹۲ھ

تفتازانی کا مسلک :۔ میر سیّد شریف تو بالاتفاق حنفی تھے علاّمہ تفتازانی حنفی تھے یا شافعی اس میں اختلاف ہے صاحب بحر علاّمہ ابن نجیم مصری نے دیباچہ ''فتح الغفار'' شرح منار میں اور سیّد احمد طحطاوی نے اوجز حواشی درمختار میں حنفی لکھا ہے اور ملاّ علی قاریؒ نے بھی طبقات حنفیہ میں آپ کو حنفی ہی ذکر کیا ہے جبکہ صاحب کشف نے ''کشف الظنون'' میں ملاّ حسن چلپی نے حاشیہ ''مطوّل'' کی بحث متعلّقات فعل میں۔ علامہ کفوی نے ''ترجمۃ السیّد السند الشریف'' میں اور علاّمہ جلال الدین سیوطی نے ''بغیۃ الوعاۃ'' میں شافعی لکھا ہے۔

علامہ تفتازانی کے علمی کارنامے :۔ علامہ تفتازانیؒ نے مختلف علوم وفنون کی بنیادی چھوٹی بڑی ۱۸ کتابیں لکھی ہیں جن میں سے پانچ :۔ تہذیب المنطق۔ مختصر المعانی۔ مطوّل، شرح عقائد، اور تلویح اس وقت داخلِ درس نظامی ہیں۔

ایں سعادت بزورِ شمشیر نیست :: تا نہ بخشد خدائے بخشندہ۔

﴿بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ﴾

نحمدك يا من شرح صدورنالتلخيص البيان في ايضاح المعاني ونوّر قلوبنا بلوا مع التبيان من مطالع المثاني ونصلّي على نبيّك محمّد المؤيّد دلائل اعجازه باسرار البلاغةوعلى آله واصحابه المحرزين قصبات السبق في مضمار الفصاحةوالبراعةوبعدفيقول العبدالفقيرالى الله الغنيّ مسعود بن عمرالمدعوّ بسعدالدين التفتازاني "هداه الله سواء الطريق واذاقهٔ حلاوةالتحقيق قدشرحت فيمامضى تلخيص المفتاح واغنيتهٔ باالاصباح عن المصباح واودعتهٔ غرائب نكتٍ سمحتْ بهاالانظابلطائف فقرٍ سبكتُهايدالافكارثمّ رأيت الكثيرمن الفضلاء والجمّ الغفيرمن الاذكياء يسئلونني صرف الهمّة نحو اختصاره والاقتصارعلى بيان معانيه وكشف استاره لمّاشاهدوامن انّ المحصّلين قدتقاصرتْ هممُهم عن استطلاع طوالع انواره وتقاعدت عزائمهم عن استكشاف خبيّات اسراره وانّ المُنتحلين قدقلّبوا احداق الاخذوالانتهاب ومدّواالاعناق المسح على ذلك الكتاب وكنت اضرب عن هذاالخطب صفحًاواطوى دون مرامهم كشحًاعلمًامنّي بانّ مستحسن الطبائع بأسرهاومقبول الاسماع عن آخرهاامرٌلايسعهٔ مقدرةالبشروانّماهوشان خالق القوىٰ والقدروانّ هذاالفنّ قد نضب اليوم ماؤهٔ فصارجداًلابلااثروذهب رواؤهٔ فعادخلافًابلاثمر طارت بقيّة آثارالسلف أدراج الرياح حتّى وسالت باعناق مطاياتلك الاحاديث البُطاح واماالاخذ والانتهاب فأمرٌ يرتاح به اللبيب "فللارض من كأس الكرام نصيب"وكيف يُنهرعن الانهار السائلون "وَلِمِثْلِ هٰذَافَلْيَعْمَلِ الْعَامِلُوْنَ"

ترجمہ:۔

شروع کرتا ہوں اللہ کے نام سے جو بڑا مہربان نہایت رحم کرنے والا ہے ہم تیری تعریف بیان کرتے ہیں اے وہ ذات جس نے ہمارے سینوں کوایضاح معانی کیساتھ بیان کوملخص کرنے کیلئے کھولدیا ہےاور ہمارے قلوب کومنوّر کردیا قرآنی آیات سے حاصل ہونے والے چمکدار مدلّل بیان کیساتھ اور ہم تیرے نبی محمد ﷺ پر درود بھیجتے ہیں جن کے دلائل اعجاز کی تائید کی گئی ہے اسرار بلاغت کے ساتھ اور آپ کے آل اور صحابہؓ پر جوفصاحت وکمال کے میدان میں پیش قدمی حاصل کرنے والے ہیں اور حمد وصلوٰۃ کے بعدوہ بندہ کہتا جوغنی رب کامحتاج ہے(جس کانام)مسعود بن عمر ہےاور سعد الدین تفتازانی کے ساتھ مشہور ہے اللہ اسے صراط مستقیم پر چلائے اور تحقیق کا شیرین مزہ چکھائے اس سے پہلے میں نے تلخیص المفتاح کی شرح لکھی تھی جس کے ذریعے صبح کی روشنی کے ساتھ اسے میں نے چراغ سے مستغنی کردیا تھا اور وہ نادر ونایاب نکتے رکھدئے تھے جن کو میرے نظروں نے سخاوت کیا تھا اور میں نے اسے ایسے لطیف فقروں کے ساتھ مزیّن کردیا تھا جن کو میرے فکر کے ہاتھوں نے ڈھالا تھا پھر میں نے بہت سے فضلاء اور اذکیا کی ایک بڑی جماعت کودیکھا جومجھ سے پوچھتے تھے ہمّت کے پھیرنے کے بارے میں اس کے اختصار کی طرف اور اسکے کے معانی کے بیان اور اس کے چھپے ہوئے مضامین کے کھولنے پر اکتفاء کرنے کا کیونکہ وہ یہ بات دیکھ چکے تھے کہ اس وقت طلباء کی ہمّتیں اسکے انوار پر آگاہی پانے سے پست ہو چکی ہیں اور اس کے سربستہ رازوں کے منکشف کرنے سے ان کے عزائم ڈھیلے پڑ چکے ہیں اور تحقیق کلام چوروں نے سے اعراض کررہا تھا اور ان کے مطلوب سے پہلے ہی پہلے میں پہلوتہی کررہا تھا کیونکہ یہ بات مجھے معلوم تھی کہ کوئی ایسا کام جو ہر شخص کے دل کو بھائے اور تمام کے تمام انسانوں کے کانوں کو خوشگوار

گے یہ ایک ایسا معاملہ ہے جو انسان کے بس سے باہر ہے یہ تو خالق قوی ہی کی شان ہے اور تحقیق اس فن کا پانی آج خشک ہو چکا ہے جس کی وجہ سے یہ ایسا جدال بن کر رہ گیا ہے جس کا کوئی نتیجہ نہیں اور اس کی رونق جاتی رہی ہے اور یہ ایسا اختلاف بن کر رہ گیا ہے جسکا کوئی فائدہ نہیں یہاں تک کہ اسلاف کے بقیہ آثار بھی ہواؤوں کے راستے میں اڑ گئے ہیں (حاصل) نہیں ہے اور ان باتوں کی سواریوں کی گردنوں کے ساتھ نالے بہہ پڑے ہیں باقی رہی بات کلام چوری اور ڈاکہ زنی کی تو وہ ایسی بات ہے کہ جس سے ہر عاقل آدمی خوش ہو جاتا ہے'' کیونکہ سخیوں کے پیالے سے زمین کا بھی حصہ ہوتا ہے'' اور پھر سائلین کو نہروں سے کیسے روکا جا سکتا ہے اور اسی طرح کی کامیابی کیلئے کام کرنے والوں کو کام کرنا چاہئے۔

تشریح:۔

قد شرحت فيما مضى الخ اس عبارت میں مصنفؒ نے ایک ہی بات بیان کی ہے اور وہ اس کتاب کے لکھنے کی وجہ ہے چنانچہ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ میں نے تلخیص المفتاح کی شرح (مطول) لکھی تھی جو اپنے معانی و مطالب کے اعتبار سے صبح کے روز روشن کی طرح واضح اور آشکارا تھی اور اس میں عجیب و غریب نکتے بھی بیان کئے تھے اور اپنی ہی سوچ کے ذریعے طرح طرح کے فقرے بھی لکھے تھے جس کے بعد میرے رفقاء اور جاننے والوں میں سے علماء واذکیاء کی ایک ٹولی اور جماعت میرے پیچھے پڑ گئی کہ میں مطول کی مزید تشریح اور وضاحت کروں کیونکہ اب لوگوں اور طالبین کی ہمتیں پست اور کمزور ہو چکی ہیں جس کی وجہ سے وہ مطول کے دقیق عبارات اور لطیف نکتوں کا ادراک نہیں کر سکتے ہیں مزید برآں یہ کہ بہت سارے کلام چور اس پر اپنی نگاہیں جمائے ہوئے ہیں کہ کسی طرح سے اس میں خلط ملط کر کے اپنا نام کما لیں ایک طرف ان لوگوں کا یہ اصرار برابر چل رہا تھا اور دوسری طرف میری یہ حالت تھی کہ میں ان کے اس مطالبے کے پورا کرنے سے مسلسل پہلو تہی کر رہا تھا ایک تو اس وجہ سے کہ یہ بات مسلّم ہے کہ ہر ذہن کے موافق اور ہر طبیعت کے مطابق بات کرنا طاقت انسانی کی بس کی بات نہیں ہے یہ تو صرف رب العزت کی قدرت ہے۔ اور دوسری اس وجہ سے کہ اب لوگوں میں اس فن کی دلچسپی ختم ہوئی ہے نہ اسلاف کی طرح لوگوں میں طلب و شوق ہے اور نہ ہی ان کی طرح ان کی استعداد ہے باقی رہی کلام چوروں کی بات تو یہ کوئی ایسی بات نہیں ہے کہ جس سے لوگوں کے روکنے کی کوشش کی جائے کیونکہ یہ ضابطہ ہے کہ کریموں کے پیالوں سے زمین کا بھی حصہ ہوتا ہے اور نہر سے پیاسوں کو دور نہیں کیا جا سکتا ہے اسلئے میری مثال بھی نہر کی طرح ہے اگر لوگ اس سے فائدہ اٹھانا چاہتے ہیں تو مجھے اس پر کوئی اعتراض نہیں ہے۔

فائدہ: فللارض الخ کاس شراب کا پیالہ۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے'' و كأسا دهاقا'' لبالب بھرے جام ہوں گے۔ کتاب میں مذکور ایک مصرعہ ہے پورا شعر یوں ہے:

شربنا شرابًا طيّبًا عند طيب كذالك شراب الطيّبين يطيب

شربنا وارهقنا على الارض جرعة:: فللارض من كأس الكرام نصيب

ترجمہ: ہم نے پاکیزہ لوگوں کے پاس پاکیزہ شراب پی پاکیزہ لوگوں کی شراب اسی طرح پاک ہی ہوتی ہے۔ ہم نے پی اور زمین پر بھی کچھ گھونٹ گرا دئے۔ کیونکہ سخیوں کے پیالے میں سے زمین کا بھی حصہ ہوتا ہے۔

ثمّ ما زادتهم مدافعتى الّا شغفًا وغرامًا وظمأً فى هواجر الطلب واوامًا فانتصبتُ لشرح الكتاب على وفق مقترحهم ثانيًا ولعنان العناية نحو اختصار الاوّل ثانيًا مع جمود القريحة بصرّ البليّات وخمود الفطنة بصرصر النكبات وترامى البلدان بى والاقطار ونبوّء الاوطان عنّى والاوطار حتّى طفقت اجوب كلّ غبر قاتم الارجاء واحرّر كلّ سطرٍ منه فى شطرٍ من الغبراء شعر فيومًا بحزوىٰ ويومًا بالعقيق وبالعذيب

یومًا:ویومًاباالخلیصاء" ثمّ لمّاوفّقت بعون اللّٰہ تعالٰی وتائیدہٖ للاتمام وقوّضت عنہ خیامۂ بالاختتام بعد ماکشفت عن وجوہ خرائدہٖ اللّثام ووضعت کنوزالفرائد علیٰ طرف الثمام فجاء بحمداللّٰہ کما یروق النواظرویجلواصدأالاذھان ویرھف البصائرویضیء الباب أرباب البیان ومن اللّٰہ التوفیق والھدایۃ وعلیہ التوکّل فی البدایۃوالنھایۃوھوحسبی ونعم الوکیل

ترجمہ:۔

پھر میرے انکار کرنے نے ان کے شوق اور تڑپ ہی کو بڑھایا اور طلب کی کڑی دو پہر میں پیاس پر پیاس ہی کا اضافہ کیا ہے تو میں ان کی خواہش کے مطابق دوبارہ کتاب کی شرح کرنے کیلئے آمادہ ہوگیا اس حال میں کہ میں ارادہ کی لگام کو اوّل کے اختصار کی طرف پھیرنے والا تھا اس کے باوجود کہ سخت مسلسل مصائب کی وجہ سے میری طبیعت میں جمود آگیا تھا اور رنج وغم کی آندھیوں کی وجہ سے میرا ذھن درماندہ تھا اور مختلف اطراف وجوانب میں چکّر لگانے اور وطن اور وسائل سے دور ہونے کی وجہ سے بھی میرا ذہن درماندہ تھا یہاں تک کہ میں غبار آلود بڑے بڑے جنگلوں کو قطع کرتا تھا اور کتاب کی ایک ایک سطر کو زمین کے ایک ایک چپّے میں لکھتا تھا (یعنی سفر میں بھی مجھے آرام نہ تھا) کبھی حزویٰ میں تو کبھی عقیق اور عذیب میں اور کبھی خلیصاء میں۔ پھر جب اعانت وتائید خداوندی سے شرح پوری کرنے کی توفیق ملی اور میں نے اس سے اختتام کے خیموں کو جدا کردیا، اس کے بعد کہ میں نے اس کے حسین چہروں سے نقاب کو اٹھادیا اور میں نے یکتا موتیوں کے خزانوں کو تمام گھاس کے قریب رکھدیا تھا تو اللہ کا شکر ہے کہ اس کی شان آنکھوں کو بھاتی ہے اور ذہن کی آلودگی کو صاف کرتی ہے اور عقلوں کو تیز کرتی ہے اور بیان والوں کی فراست کو چمکاتی ہے اور خدا ہی کی طرف سے توفیق اور ہدایت ہے اور اسی پر ابتداء اور انتہاء میں بھروسہ ہے اور وہی میرے لئے کافی اور بہترین کارساز ہے

تشریح:۔

لیکن اس کے باوجود جب بھی میرا انکار بڑھتا تھا تو اس کے اختصار کیلئے ان کا اصرار اس سے بھی بڑھ جاتا تھا۔ جبکہ مسلسل آفات ومصائب کے آنے کی وجہ سے میری طبیعت بالکل منجمد ہی ہو کر رہ گئی تھی اور دوسرے نمبر پر میں علاقے اور گھر سے بھی بے گھر تھا گویا مصنفؒ یہ کہہ رہے ہیں کہ اسوقت میری زندگی اس شعر کی مصداق تھی شعر:

کبھی عرش پہ کبھی فرش پہ کبھی تیرے گھر کبھی دربدر:: غم عشق تیرا شکریہ میں کہاں کہاں سے گزر گیا۔

البتہ ان کے اس بار بار اصرار کے سامنے آخر مجھے ہتھیار ڈالنے ہی پڑے اور میں نے اسے مختصر کرنے کا کام اللہ کا نام لیکر شروع کردیا

فائدہ (۱):۔ اس شعر کے ساتھ شارحؒ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ مطول نہر اور دریا کی طرح ہے جس طرح نہر اور دریا سے پیاسوں کو نہیں روکا جاسکتا ہے اسی طرح سے مطول سے بھی اس کے مضامیں چرانے والے ضرورت مندوں کو نہیں روکا جاسکتا ہے۔

فائدہ (۲):۔ حزویٰ، عقیق، عذیب، خلیصاء۔ یہ چاروں حجاز مقدس کے مقامات کے نام ہیں جن کے ذکر کرنے سے مصنفؒ کا مقصد قارئین سے اعتذار کرنا ہے کہ میں نے یہ کتاب حالت سفر اور حالت تعب ومشقت میں لکھی ہے بعید نہیں کہ اسمیں کچھ غلطیاں رہ گئی ہوں کیونکہ مراجع کے دستیابی اور عدم دستیابی میں حالت سفر وحضر کا بڑا دخل ہوتا ہے تو حالت سفر میں مراجع کے عدم دسیابی کی وجہ سے اگر اس میں کوئی کمی کوتاہی رہ گئی ہو تو اسے میری مجبوری پر محمول کریں۔

فائدہ (۳):۔ بعدما کشفت عن وجوہ الخ اس میں مصنفؒ نے کتاب کی باریکیوں اور دقائق کی نئی نویلی، شرمیلی لجاتی دلہن سے تشبیہ دی ہے۔ کہ میں نے اس کتاب کے دقائق کو اس طرح کھول کر رکھدیا ہے جس طرح کہ نئی نویلی دلہن کے چہرے سے آنچل ہٹا کر

اس کا چہرہ کھول دیا جاتا ہے۔

☆بسم اللہ الرحمن الرحیم☆

الحمد هو الثناء باللسان علىٰ قصد التعظيم سواءٌ تعلّق بالنعمة او بغيرها والشكر فعل ينبيء عن تعظيم المنعم لكونه منعمًا سواءٌ كان باللسان اوبالجنان اوبالاركان فمورد الحمد لايكون الّا اللسان ومتعلّقهُ يكون النعمة وغيرها ومتعلّق الشكر لايكون الّا النعمة ومورده يكون اللسان وغيرهُ فالحمد اعمّ من الشكر باعتبار المتعلّق واخصّ باعتبار المورد والشكر بالعكس

ترجمہ:۔

شروع کرتا ہوں میں اللہ کے نام سے بڑا مہربان نہایت رحم والا ہے ''تمام تعریفیں'' حمد کے معنیٰ ہیں زبان سے تعظیم کے ارادے سے تعریف کرنا خواہ اس کا تعلق نعمت سے ہو یا غیر نعمت سے اور شکر ایک ایسے فعل کا نام ہے جو منعم کی منعم ہونے کی حیثیت بتلائے خواہ زبان سے ہو یا دل سے یا اعضاء سے لہٰذا حمد کا صدور صرف زبان سے ہوگا اور اس کا متعلّق نعمت و غیر نعمت دونوں ہوتے ہیں اور شکر کا متعلّق صرف نعمت ہوگا اور اس کا صدور زبان اور غیر زبان دونوں سے ہوسکتا ہے لہٰذا حمد شکر کے مقابلے میں متعلّق کے اعتبار سے عام اور صدور کے اعتبار سے خاص ہے اور شکر اس کے برعکس ہے

تشریح:۔

الحمد: اس کے ذیل میں مصنفؒ نے حمد اور شکر میں مفہوم اور مورد کے اعتبار سے فرق بیان کیا ہے۔ چنانچہ مفہوم کے اعتبار سے ان میں یہ فرق ہے کہ حمد کی تعریف کی جاتی ہے کہ ''هو الثناء باللسان علىٰ قصد التعظيم نعمةً كان اوغيرها : یعنی حمد اس تعریف کو کہا جاتا ہے جو تعظیم کے ارادے سے کی جائے خواہ نعمت کے بدلے میں ہو یا نہ ہو۔ اور شکر کی تعریف کی جاتی ہے کہ ''هو فعل ينبيء عن تعظيم المنعم لكونه منعمًا سواءٌ كان باللسان او بالجنان اوبالاركان ۔ یعنی شکر اس فعل کا نام ہے جو منعم کی بحیثیت منعم ہونے کے کسی سے صادر ہوجائے خواہ زبان سے ہو یا دل سے یا اعضاء و جوارح سے۔

تو ان کے درمیان فرق یہ ہوا کہ حمد شکر سے مورد کے اعتبار سے خاص اور متعلّق کے اعتبار سے عام ہے۔ مورد کے اعتبار سے خاص اس طرح ہے کہ صرف زبان ہی سے کسی کی تعریف وثناء بیان کی جاسکتی ہے اور مورد کے اعتبار سے شکر اس طرح عام ہے کہ یہ زبان، دل اور اعضاء و جوارح تینوں سے اداء ہوسکتا ہے۔ جیسے زمخشری کا شعر ہے

افادتكم النعماء منّي ثلاثة:: يدي ولساني والضمير المحجّب

اور حمد متعلّق کے اعتبار سے شکر سے عام اس طرح ہے کہ حمد کیلئے نعمت کے مقابلے اور بدلے میں ہونا کوئی ضروری نہیں ہے نعمت کے بدلے میں ہو تو تب بھی حمد ہے اور نعمت کے بدلے میں نہ ہو تو تب بھی حمد ہے جبکہ شکر کیلئے نعمت کے بدلے میں ہونا ضروری اور لازمی ہے نعمت کے بدلے میں ہو تو وہ شکر کہلائے گا نہ ہو تو شکر نہیں کہلائے گا۔ الغرض حمد مورد کے اعتبار سے خاص اور متعلّق کے اعتبار سے عام ہے جبکہ شکر مورد کے اعتبار سے عام اور متعلّق کے اعتبار سے خاص ہے۔ تو ان کے درمیان عام خاص من وجہٍ کی نسبت ہوئی کیونکہ ان میں سے ہر ایک عام بھی ہے اور خاص بھی۔

اور ضابطے کے مطابق جہاں دو چیزوں کے درمیان عام خاص من وجہٍ کی نسبت ہوتی ہے وہاں تین مادے پائے جاتے ہیں۔ ایک مادہ اجتماعی اور دو مادے افتراقی۔ ان کے درمیان مادہ اجتماعی یہ ہے کہ کوئی آدمی کسی پر کوئی احسان کرے اور وہ زبانی طور پر اس کا شکریہ اداء کرے۔ یہ

حمد بھی ہے اور شکر بھی۔ حمد اسلئے ہے کہ زبان سے اس کا شکریہ اداء کر کے اس کی تعریف کی ہے اور شکر اسلئے ہے کہ نعمت اور احسان کے بدلے میں ہے۔ اور اگر وہ زبان سے شکریہ اداء نہ کرے بلکہ اپنے سر کی جنبش سے یا ہاتھ سینہ پر رکھ کر یا دل ہی دل میں اس کا ممنون ہو جائے تو شکر تو ہوگا لیکن حمد نہیں بنے گا کیونکہ حمد میں زبان کی قید ہے جبکہ اس نے یہاں پر زبان سے کچھ نہیں کہا ہے دوسرا مادہ افتراقی یہ ہے کہ زبانی طور پر کوئی آدمی کسی ایسے شخص کی تعریف میں رطب اللسان ہو جس نے اس پر کوئی احسان نہ کیا ہو مثلاً کسی عالم یا انجینیر یا ڈاکٹر کی ویسے ہی تعریف کرے تو یہ حمد تو ہوگا لیکن شکر نہیں ہوگا۔ حمد اسلئے ہوگا کہ زبان سے اس کی تعریف کر رہا ہے اور شکر اسلئے نہیں ہوگا کہ احسان اور نعمت کے بدلے میں نہیں ہے۔

الحمد لله: یہ قضیہ ہے اور قضیہ تصدیق کے قبیل سے ہوتا ہے اور تصدیق تصورات ثلاثہ کے بعد حاصل ہوتی ہے۔ مدح اور حمد میں کوئی فرق ہے یا نہیں، اس میں دو مذہب ہیں۔ علامہ زمخشری نے کہا ہے کہ "انّ الحمد والمدح شیء واحد" یعنی حمد اور مدح دونوں ایک ہی چیز ہیں ان میں کوئی فرق نہیں ہے مصنفؒ نے بھی چونکہ ان کے درمیان کوئی فرق بیان نہیں کیا ہے اسلئے بظاہر انکے نزدیک بھی ان میں کوئی فرق نہیں۔ جبکہ بعض حضرات نے ان کے درمیان فرق بیان کیا ہے۔

بعض نے علامہ تفتازانی کی طرف یہ قول منسوب کیا ہے علامہ تفتازانیؒ فرماتے ہیں کہ حمد اور مدح میں یہ فرق ہے کہ حمد میں محمود کی اختیاری خوبی کا ہونا ضروری ہے جبکہ مدح میں یہ ضروری نہیں ہے۔ بلکہ مدح ظن کے ساتھ اور صفت مستحسنہ محضہ پر بھی ہو سکتی ہے اسی وجہ سے انہیں یہ کہنا پڑا کہ مدح غیر اللہ کی نہیں کی جا سکتی ہے۔ علامہ عبداللطیف بغدادی نے شرح خطیب نباتیہ میں بیان کیا ہے، کہ حمد و مدح اگر چہ متقارب المعنیٰ الفاظ ہیں لیکن حمد کے معنیٰ میں جو عظمت پائی جاتی ہے وہ مدح کے معنیٰ میں نہیں پائی جاتی ہے اور حمد عقلاء کے ساتھ خاص ہے جبکہ مدح عقلاء اور غیر عقلاء دونوں کی کی جا سکتی ہے اسی وجہ سے حمد کا اطلاق خدا ہی پر ہوتا ہے اور کبھی کبھار مدح کا اطلاق بھی ہوتا ہے۔

آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے "لا احد احب اليه المدح من الله ولذالك مدح نفسه" امام سیبویہ نے باب ماينتصب على المدح" میں لکھا ہے کہ" الحمد لايطلق تعظيمًا لغير الله" ایک دوسرے مقام میں رقمطراز ہیں کہ "يقال حمدتهٗ اذا جزيتهٗ على حقه"۔

لله: هواسمٌ للذات الواجب الوجود المستحق لجميع المحامد والعدول الى الجملة الاسمية للدلالة على الدوام والثبات وتقديم الحمد باعتبار انهٗ اهمّ نظرًا الىٰ كون المقام مقام الحمد كماذهب اليه صاحب الكشّاف فى تقديم الفعل فى قوله تعالىٰ "اِقْرَءْ بِاسْمِ رَبِّكَ" على ماسيجيء وان كان ذكر الله اهمّ نظرًا الىٰ ذاته

ترجمہ:۔

اللہ کیلئے" وہ یعنی اللہ ایسے ذات کا نام ہے "علم" ہے جو واجب الوجود اور تمام تعریفوں کی مستحق ہے اور جملہ اسمیہ کی طرف عدول کرنا دوام اور ثبات پر دلالت کرنے کی وجہ سے ہے اور حمد کو مقدم اسلئے کیا ہے کہ حمد کی تقدیم اہم ہے اس لحاظ سے کہ یہ مقام مقام حمد ہے جیسا کہ اس بات کو صاحب کشاف نے اختیار کیا ہے ارشاد خداوندی اقرء باسم ربک" میں فعل کی تقدیم کی صورت میں جیسا کہ آگے آئے گا اگر چہ ذات کے اعتبار سے لفظ اللہ کا ذکر کرنا اہم ہے

تشریح:۔

لفظ اللہ کے مشتق ہونے نہ ہونے میں علماء کا اختلاف ہے پھر مشتق ہونے کی صورت میں اس کے مأخذ اشتقاق میں اختلاف

ہے شارحؒ نے ''ھو اسم للذات الواجب '' الخ سے اسی اختلاف کی طرف اشارہ کیا ہے۔ چنانچہ امام بلخی وغیرہ کے نزدیک یہ لفظ عربی نہیں ہے بلکہ سریانی ہے اور سریانی ارض سریانہ کی طرف منسوب ہے جو ایک جزیرہ کا نام ہے جہاں حضرت نوحؑ اپنی قوم سمیت طوفان نوح سے پہلے آباد تھے ابن الانباری اور ابن حبیب وغیرہ نے حضرت آدمؑ کی زبان عربی نقل کی ہے کہ اسی زبان کے ساتھ آپ زمین پر مبعوث ہوئے تھے لیکن بعد میں آپ کی زبان سریانی ہوگئی تھی۔ سریانی زبان کی عربی زبان کے ساتھ کافی مشابہت پائی جاتی ہے۔ اس زبان کے حاملین لفظ کے آخر میں الف بڑھا کر پڑھتے ہیں جیسے رحمانا، مرحیانا، لاہا؛ وغیرہ بعض حضرات کا کہنا ہے کہ سریانی بنی اسرائیل کی زبان ہے لیکن یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ دو زبانوں کے درمیان مشابہت کے ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ لفظ عربیت سے نکل جائے اور اس پر قرآن کی یہ آیت دلیل ہے ''وَلَئِنْ سَئَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ لَيَقُوْلُنَّ اللّٰهُ'' اسی طرح ''هَلْ تَعْلَمُ لَهٗ سَمِيًّا'' یہ خطاب وجواب اہل عربیت ہی کا ہے۔ اس کے عربی ثابت ہوجانے کے بعد دوسرا اختلاف اس کے مشتق ہونے نہ ہونے میں ہے جو حضرات اس کے مشتق ہونے کے قائل ہیں پھر ان میں اختلاف ہے کہ اس کا مأخذ اشتقاق کیا ہے؟

بعض نے کہا ہے کہ اس کا مأخذ اشتقاق الٰہ (ف) الاہۃ، الوہیۃ ہے، اس کے معنیٰ ہیں عبادت کرنا، جیسا کہ عبد عبادۃ اور عبودیۃ کے معنیٰ عبادت کرنے کے ہیں۔ امام مرزوقی اور صاحب مدارک نے بھی الٰہ کو مصدر قرار دیا ہے لیکن یہ خلاف مشہور ہے۔ بعض نے کہا ہے کہ اس کا مأخذ اشتقاق الِہ (س) ہے جو الہ بمعنیٰ تـحیّـر سے مشتق ہے یعنی اللہ کی ذات کی پہچان کرنے میں عقل انسانی حیران وپریشان ہے مولانا ابوالکلام آزاد نے سورۃ فاتحہ کی تفسیر (فاتحۃ الکتاب) میں اسی کو ترجیح دی ہے۔ مأخذ اشتقاق کے بارے میں اور بھی ڈھیر سارے اقوال ہیں طوالت سے بچنے کیلئے ہم نے ان کو ترک کردیا ہے۔ شارحؒ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک لفظ اللہ کے بارے میں اسم جامد والا قول زیادہ راجح ہے۔

اسم لذات الواجب الوجود الخ اس عبارت کے ذیل میں شارحؒ نے تین باتیں بیان فرمائی ہیں پہلی بات یہ بیان فرمائی ہے کہ لفظ اللہ کا مصداق کیا ہے، تو لفظ اللہ کے مصداق میں دو وصفوں کا پایا جانا ضروری ہے۔

(۱) وجوب ذاتی (۲) تمام صفات کمال کا پایا جانا۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ وجود کی تین قسمیں ہیں، (۱) واجب الوجود جس کا ہونا ضروری ہو جیسے ذات باری تعالیٰ (۲) ممتنع الوجود جس کا نہ ہونا ضروری ہو جیسے شریک باری تعالیٰ (۳) ممکن الوجود جس کا ہونا نہ ہونا دونوں برابر ہوں یعنی نہ ہونا ضروری ہو اور نہ ہی نہ ہونا ضروری ہو جیسے کائنات اصغر اور کائنات اکبر۔ شارحؒ نے اسم کہا ہے تو اسم تین چیزوں کا مقابل بنتا ہے (۱) فعل اور حرف کا (۲) صفت کا (۳) کنیت اور لقب کا یہاں پر اوّل اور دوسرا معنیٰ مراد نہیں ہوسکتے ہیں تو لامحالہ تیسرا معنیٰ مراد ہوگا تو اس کا مطلب یہ بنے گا کہ لفظ اللہ ذات اللہ کا نہ کنیت ہے اور نہ ہی لقب بلکہ علَم ہے۔ اور دوسری شرط یہ ہے کہ ''المستجمع لجميع صفات الكمال ''، یعنی اس میں تمام صفات کمال پائے جاتے ہوں تو دنیا میں جتنی چیزوں کی تعریف کی جاتی ہے تو ان میں وہ اوصاف جو سبب تعریف ومدح بنتے ہیں وہ ذاتی نہیں ہیں بلکہ عطائی ہیں اسلئے جب بھی ان کی تعریف کی جاتی ہے تو دراصل یہ تعریف ان کی نہیں ہوگی بلکہ اس ذات کی ہوگی جس نے ان میں یہ اوصاف ودیعت رکھے ہیں اور اللہ کی ذات میں جتنے اوصاف پائے جاتے ہیں تمام اوصاف ذاتی ہیں ان میں سے کوئی وصف عطائی نہیں ہے لہٰذا وہی مستحق حمد ہے اسلئے لفظ اللہ کا مسمّٰی بھی وہی ہوگا۔

دوسری بات: لفظ اللہ کو جملہ اسمیہ بنا کر ذکر کیا ہے جملہ فعلیہ بنا کر نہیں لائے ہیں اسلئے کہ ''الحمد لله اصل میں جملہ فعلیہ ہی تھا لیکن بعد میں جملہ فعلیہ سے جملہ اسمیہ بنایا گیا ہے اور اس طرح کرنے کو اسمیّۃ الجملہ کہتے ہیں۔ اور جملہ فعلیہ سے جملہ اسمیہ اسلئے بنایا جاتا ہے تاکہ اس میں استمرار ودوام آجائے اور یہاں پر بھی چونکہ یہ مقام مقامِ حمد ہے اور حمد میں استمرار دوام ہونا چاہئے اسلئے اس میں استمرار

دوام کے پیدا کرنے کیلئے اسے جملہ اسمیہ بنا کر لائے ہیں۔ جملہ فعلیہ میں دوام نہیں پایا جاتا ہے اسلئے کہ فعل کسی نہ کسی زمانہ پر دلالت کرتا ہے اور زمانے میں تجدد ہوتا ہے اور جملہ اسمیہ میں دوام اسلئے ہوتا ہے کہ اسم کسی زمانے پر دلالت نہیں کرتا ہے۔

تیسری بات ایک اعتراض مقدر کا جواب دیا ہے: اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ الحمد مصدر ہے اور تمام مصادر اوصاف پر دلالت کرتے ہیں جبکہ لفظ اللہ ذات پر دلالت کرتا ہے اور ذات وصف پر طبعاً مقدم ہوتی ہے لہٰذا یہاں پر بھی لفظ اللہ کو ذکراً مقدم ہونا چاہئے تھا انھوں نے لفظ اللہ کو ذکر کرتے وقت مقدم کیوں نہیں کیا؟ نیز اللہ کی ذات تمام عالم اور تمام چیزوں سے مقدم ہے اس کا تقاضا یہ ہے کہ اس مقام پر لفظ اللہ کو بھی مقدم کر دیا جاتا جبکہ آپ نے اس طرح نہ کر کے وضع کو طبع کے خلاف بنایا ہے اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں پر دو مقام ہیں ایک مقام ترکیب ہے اور دوسرا مقام حمد ہے۔ مقام ترکیب اس طرح ہے کہ الحمد مبتداء ہے اور مبتداء میں اصل یہ ہے کہ وہ خبر سے مقدم ہو اور تقدم ترکیبی تقدم طبعی سے مقدم ہوتی ہے۔ اور مقام حمد اس طرح ہے کہ یہاں پر اللہ کی تعریف بیان ہو رہی ہے تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ تعریف مقدم ہو اگر ہم تعریف کو مقدم نہیں کرتے تو معلوم نہیں ہوگا کہ یہ مقام حمد ہے یا نہیں اسلئے الحمد کو لفظ اللہ پر مقدم کر دیا ہے یہی وجہ ہے کہ صاحب کشاف نے ارشاد باری تعالیٰ ''اقرء بسم ربك الذي خلق ''میں کہا ہے کہ یہ چونکہ مقام قرءۃ ہے اسلئے قرءۃ کو مقدم کر کے لفظ اللہ کو مؤخر کر دیا ہے ورنہ اگر صرف لفظ کو دیکھا جائے تو لفظ اللہ کو مقدم کرنا چاہئے۔

علیٰ ماانعم ای علیٰ انعامہ ولم یتعرّض للمنعَم بہٖ ایھامًالقصور العبارۃعن الاحاطۃبہ ولئلّا یتوھم اختصاصہٗ بشیءٍ دون شیءٍ وعلّم من عطف الخاص علی العام رعایۃً لبراعۃالاستھلال وتنبیھًاعلیٰ فضیلۃ نعمۃ البیان

ترجمہ:۔

''اسکے انعام پر'' یعنی اس کے انعام پر اور منعم بہ کا ذکر نہ کرنا اس بات کے بتانے کیلئے ہے کہ یہ عبارت اس کے احاطہ کرنے سے قاصر ہے اور اس وجہ سے بھی ہے تاکہ اس کے ایک ہی چیز کے ساتھ اختصاص کا وہم نہ کیا جائے ''اور سکھلایا ہے'' یہ عطف الخاص علی العام کے قبیل سے ہے براعت استہلال کی رعایت کیلئے اور بیان کی نعمت کی فضیلت پر تنبیہ کرنے کیلئے۔

تشریح:۔

اس کے ذیل میں شارحؒ نے دو باتیں بیان فرمائی ہیں ایک بات یہ بیان کی ہے کہ ''علیٰ مانعم'' میں ''ما'' ارشاد باری تعالیٰ ''لِتُكَبِّرُوا اللّٰهَ عَلٰى مَاهَدَاكُمْ '' کی طرح دو وجہ سے مصدریہ ہے موصولہ نہیں ہے۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ موصولہ کے صلہ میں عائد کا ہونا ضروری ہے اگر یہ ما موصولہ ہوتی تو اس کے صلہ میں بھی عائد ہونا چاہئے تھا جبکہ یہاں پر کوئی عائد نہیں ہے تو اب عائد کو محذوف ماننا پڑے گا تو تقدیری عبارت یوں بنے گی ''علیٰ ماانعم بہٖ '' اور عبارت میں بلاضرورت محذوف ماننا صحیح نہیں ہے اسلئے یہ ما موصولہ نہیں بن سکتا۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر اسے ما موصولہ مانتے ہیں تو جس طرح انعم کے بعد عائد کا ہونا ضروری ہے اسی طرح علّم کے بعد بھی عائد کا ہونا ضروری ہے جبکہ ''علّم '' مالم نعلم کی طرف متعدی ہے اور یہ متعدی بیک مفعول ہوتا ہے تو عائد کی صورت میں یہ متعدی بدو مفعول بن جائے گا اور یہ بالکل ناجائز ہے جبکہ مصدریہ ماننے کی صورت میں کوئی خرابی لازم نہیں آتی ہے اسلئے اسے ما مصدریہ بنایا جائے گا ما موصولہ نہیں بنایا جائے گا۔

ولم یتعرّض ۔اس کے ساتھ دوسری بات بیان کی ہے اور وہ ایک اعتراض کا جواب ہے، اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ

نے انعام کا تو ذکر کیا ہے لیکن منعم بہ کا ذکر نہیں کیا ہے آپ کو چاہئے تھا کہ آپ انعام کے ساتھ ساتھ منعم بہ کا بھی ذکر کرتے تو بہتر تھا۔

جواب: مصنفؒ نے منعم بہ اسلئے ذکر نہیں کیا ہے کہ منعم بہ بہت زیادہ اور غیر متناہی ہیں جسے کسی عبارت میں اکھٹا اور یکجا نہیں کیا جاسکتا تھا اسلئے انھوں نے منعم بہ کا ذکر نہیں کیا ہے کیونکہ ذکر کرنے کی صورت میں لازمی طور پر کچھ کو ذکر کرنا اور کچھ کو ترک کرنا ہوتا جس سے ترجیح بلا مرجح لازم آتی اسلئے انھوں نے منعم بہ کا ذکر نہیں کیا ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ بعض کے ذکر کرنے اور بعض کے ذکر نہ کرنے کی صورت میں یہ خرابی لازم آتی کہ نعوذ باللہ اللہ تعالیٰ بعض نعمتوں کی وجہ سے تعریف کے مستحق ہیں اور بعض نعمتوں کی وجہ سے تعریف کے مستحق نہیں ہیں جبکہ یہ بات صریح البطلان ہے۔

وعلّم :اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ ایک تو اس عبارت میں علّم کا عطف انعم پر ہے اور معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان مغایرت ہوتی ہے جبکہ یہاں پر کوئی مغایرت نہیں ہے اسلئے کہ انعم کے معنیٰ ہیں انعام کرنا اور علّم کے معنی ہیں تعلیم دینا اور سکھلانا اور یہ بھی ایک انعام ہے تو جب دونوں انعام ہیں تو ان میں کوئی فرق نہیں ہوا لہٰذا ان دونوں کا ایک دوسرے پر عطف کرنا صحیح نہیں ہے۔

جواب:۔ان میں ایک اعتبار سے مغایرت ہے اور وہ یہ ہے کہ یہ عطف الخاص علیٰ العام کے قبیل سے ہے اسلئے کہ انعام کو پہلے ذکر کیا اور یہ عام ہے جو تعلیم کو بھی شامل ہے لیکن پھر خاص کر تعلیم کی نعمت ذکر کردی ہے تو یہ تخصیص بعد التعمیم کے قبیل سے ہوا اور جہاں پر بھی اس طرح ہوتا ہے تو وہاں پر عام سے خاص کا غیر مراد ہوتا ہے جیسے کہا جائے کہ تو حیوان ہے یا انسان ہے؟ تو اس سوال میں حیوان سے انسان کا غیر مراد ہوگا ورنہ تقابل درست نہیں ہوگا تو یہاں پر بھی علم کو دوبارہ ذکر کردیا تو انعام سے تعلیم کے علاوہ نعمتیں مراد ہوں گی اور یہ عطف الخاص علی العام انھوں نے دو وجہ سے کیا ہے ایک اس وجہ سے تاکہ براعت استہلال حاصل ہوجائے اور دوسری اس وجہ سے کہ اللہ نے جتنی نعمتیں کی ہیں ان میں سے سب سے بڑی نعمت تعلیم اور بیان تعلیم ہے تو اس نعمت کی عظمت اور فضیلت بتلانے کیلئے اس طرح کیا ہے۔

من البیان بیان لقولہ ما لم نعلم قدّم رعایۃً للسجع والبیان ھو المنطق الفصیح المعرب عمّا فی الضمیر والصلوۃ علیٰ سیّدنا محمّد خیر من نَطق بالصواب وافضل من اُوتِی الحکمۃ

ترجمہ:۔

بیان سے" یہ بیان ہے مصنف کے قول "مالم نعلم" کا اور اسے رعایت سجع کی وجہ سے مقدّم کردیا ہے، اور بیان وہ کلام فصیح ہے جو "مافی الضمیر کو ظاہر کرنے والا ہو اور رحمت کاملہ نازل ہو ہمارے سردار محمد ﷺ پر جو صحیح بات کہنے والوں میں بہترین ہیں اور ان لوگوں میں افضل ترین ہیں جن کو "حکمت" دی گئی ہے"

تشریح:۔

من البیان ۔اس کے بعد شارحؒ لفظ لائے ہیں "بیان" کا اس لفظ کے ساتھ یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ "من البیان" میں من بیانیہ ہے اور "البیان" بیان بنتا ہے مالم نعلم" کی ما کے ابہام کو دور کرنے کیلئے۔

قدّم رعایۃً للسجع ۔اصل تو یہ ہے کہ "بیان" "مبیّن" سے مؤخر ہو اسلئے کہ بیان اس کا لایا جاتا ہے جس میں ابہام ہو اور جس میں ابہام نہ ہو تو اس کا بیان بھی نہیں لایا جاتا ہے اس اعتبار سے بیان کو مبیّن سے مؤخر کرنا چاہئے لیکن یہاں پر انھوں نے ایک مجبوری کی وجہ سے بیان کو مبیّن پر مقدّم کیا ہے اور وہ مجبوری ہے سجع کو برابر رکھنا کیونکہ اگر بیان کو مقدّم نہ کرتے تو پھر سجع برابر نہ ہوتا۔

بیان کی تعریف:۔ یہاں سے علم بیان کی تعریف بیان کررہے ہیں کہ علم بیان وہ کلام فصیح ہے جو مافی الضمیر کو واضح کرنے والا ہو

صلوۃ: کے لغوی معنی بہت سارے ہیں ان میں سے ایک معنیٰ ہے دعا کرنا جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے" وَصَلِّ عَلَيْهِمْ اِنَّ صَلٰوتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ "ان کیلئے آپ دعا کیجئے کیونکہ آپ کی دعا ان کیلئے باعث سکون ہے۔ تو صلوۃ کے اصل معنیٰ دعا کے ہیں پھر مجاز مرسل کے طور پر اسے ارکان مخصوصہ میں لیا گیا ہے لیکن بعض حضرات کا کہنا ہے کہ نسبت کی وجہ سے صلوۃ کے معنی بدل جاتے ہیں اگر اس کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہو تو اس کے معنیٰ ہیں رحمت۔ فرشتوں کی طرف ہو تو استغفار پرندوں کی طرف ہو تو تسبیح وتہلیل اور اگر انسانوں کی طرف ہو تو طلب رحمت اور دعاء کے معنیٰ میں ہے۔

سید کے معنی سردار کے ہیں اور اس کا اطلاق اللہ پر بھی ہوتا ہے اور غیر اللہ پر بھی ہوتا ہے اللہ پر اس کے اطلاق کی مثال جیسے صحابہ کرام نے آپ ﷺ کو "یاسیدنا" کہکر پکارا تو آپ ﷺ نے انہیں منع کرتے ہوئے فرمایا "السید ھو اللہ" غیر اللہ پر اس کے اطلاق کی مثال جیسے قرآن میں حضرت یحییٰ کے بارے میں آیا ہے" وَسَيِّدًا وَّحَصُوْرًا وَّنَبِيًّا مِّنَ الصّٰلِحِيْنَ "اور حدیث میں ہے کہ آپ نے فرمایا "انا سید ولد آدم ولا فخر" اور "قوموا الی سیدکم"

ھی علم الشرائع وکل کلامٍ وافق الحق وتُرِك فاعل الایتاء لانّ ھذا الفعل لایصلح الّا للّٰه وفصل الخطاب ای الخطاب المفصول البیّن الذی یتبیّنہ من یخاطب بہ ولا یلتبس علیہا والخطاب الفاصل بین الحق والباطل

ترجمہ:۔

علم شرائع اور وہ ہر اس کلام کو کہتے ہیں جو حق کے موافق اور "ایتاء" (فعل) کا فاعل چھوڑ دیا گیا ہے اسلئے کہ یہ فعل سوائے خدا کے کسی اور سے صادر ہو ہی نہیں سکتا ہے "اور فصل خطاب" یعنی وہ واضح خطاب جسے ہر وہ آدمی سمجھے جس سے خطاب کیا جائے اور اس پر وہ کلام مشتبہ نہ ہو یا وہ کلام جو حق اور باطل کے درمیان فرق کرنے والا ہو

تشریح:۔

اس عبارت کے ساتھ فاضل شارحؒ نے حکمت کی تعریف کی ہے حکمت کے دو معنیٰ ہیں ایک معنیٰ خاص اور دوسرا معنیٰ عام ہے اس کا خاص معنیٰ یہ ہے حکمت کا اطلاق احکام شرعیہ پر ہوتا ہے اور عام معنیٰ یہ ہے کہ ہر وہ کلام جو نفس الامر کے موافق ہو اس کو حکمت کہتے ہیں قرآن وحدیث میں جہاں پر بھی لفظ حکمت بولا جاتا ہے تو اس سے معنیٰ اولیٰ اور خاص مراد ہوتا ہے اور باقی کتابوں میں جب بھی حکمت کا لفظ بولا جاتا ہے تو اس سے دوسرا اور عام معنیٰ مراد ہوتا ہے۔

وتُرِك فاعل الایتاء :۔ اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ مصنفؒ "اوتی" فعل مجہول کی عبارت کیوں لائے ہیں جبکہ اصل فعل معروف ہوتا ہے اور فعل مجہول خلاف اصل ہوتا ہے۔

جواب: مصنفؒ نے ایتاء فعل کے فاعل کو اسلئے حذف کردیا ہے کہ اس کا فاعل صرف اللہ کی ذات ہی بن سکتی ہے اللہ کی ذات کے علاوہ کوئی اور نہیں بن سکتا ہے اور اللہ تعالیٰ چونکہ تمام لوگوں کے ذہنوں میں پہلے سے موجود ہیں اسلئے اس کے فاعل کے ذکر کرنے کی ضرورت نہیں تھی تو انھوں نے فاعل کو حذف کرکے فعل کو مجہول بنادیا۔

فصل الخطاب :فاضل شارحؒ نے ایک تو فصل الخطاب کا معنیٰ بیان کیا ہے اور دوسرے نمبر پر ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ پہلی بات سے پہلے ایک بات کا جاننا ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ اس میں "فصل" اور خطاب دونوں مصدر ہیں لیکن اس مقام پر فصل بمعنیٰ

اسم فاعل یا اسم مفعول ہے الخطاب الفاصل یا الخطاب المفصول کے معنیٰ میں ہے پھر دونوں صورتوں میں فصل کی اضافت مصدر کی طرف ہے۔ دوسری صورت میں اس کا مطلب یہ بنے گا کہ فصل خطاب وہ کلام ہے جس کے الفاظ جدا جدا کر کے ادا کر کے بولے جائیں اور ان کی مراد اتنی واضح ہو کہ مخاطب جب بھی اس کلام کو سنے فوراً اس کا مفہوم سمجھ جائے۔ اور پہلی صورت میں اس کا معنیٰ یہ بنے گا کہ فصل خطاب وہ کلام ہے جو حق اور باطل کے درمیان فرق کرنے والا ہو۔ البتہ دونوں صورتوں میں اس سے مراد قرآن پاک ہی ہے۔

دوسری بات ایک اعتراض کا جواب ہے، اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ فصل خطاب میں فصل مصدر ہے اور تمام مصادر اعتباری ہوتے ہیں اور یہ اوتی فعل کا مفعول بن رہا ہے جبکہ ایتاء نفس الامری چیزوں کے ساتھ ہوتا ہے اعتباری چیزوں کے ساتھ نہیں ہوتا تو آپ کا اس کو ایتاء کیلئے مفعول بنانا صحیح نہیں ہے۔

جواب:۔ آپ کی بات درست ہے لیکن یہاں پر یہ اضافۃ الصفۃ الی الموصوف کے قبیل سے ہے اور یہ مصدر مبنی للفاعل یا مصدر مبنی للمفعول ہے اور اس کی تقدیری عبارت یوں بنے گی ''الخطاب الفاصل یا الخطاب المفصول'' اور اسم فاعل اور اسم مفعول اعتباری چیزیں نہیں بلکہ حقیقی چیزیں ہیں لہذا اس تاویل کے بعد مصدر کی طرف اس کی نسبت کرنا صحیح ہوگا۔

وعلی آلہ اصلہٗ اھلٌ بدلیل اھیلٍ خصّ استعمالہٗ فی الاشراف واُولی الخطر الاطھار جمع طاھرٍ کصاحبٍ واصحابٍ وصحابتہ الاخیار جمع خیر بالتشدید امّا بعد ھو من الظروف الزمانیۃ المبنیّۃ المنقطعۃ عن الاضافۃ ای بعد الحمد والصلوٰۃ والعامل فیہ امّا لنیا بتھا عن الفعل والاصل مھما یکن من شیءٍ بعد الحمد والصلوٰۃ۔ ومھما ھھنا مبتدءٌ والاسمیّۃ لازمۃٌ للمبتدء ویکن شرط والفاء لازمۃٌ لہٗ غالبًا فحین تضمّنت امّا معنیٰ الابتداء والشرط لزمتھا الفاء ولصوق الاسم اقامۃ اللازم مقام الملزوم وابقاءٌ لاثرہٖ فی الجملۃ فلمّا ھو ظرف بمعنیٰ اذ یستعمل استعمال الشرط یلیہ فعل ماض لفظًا ومعنیً

ترجمہ:۔

''اور آپ کی آل پر'' آل کی اصل اہل ہے اہیل کی دلیل کی وجہ سے اسکا استعمال اہل شرافت اور عظمت والوں میں ہے'' جو پاک ہیں'' اطہار طاہر کی جمع ہے جیسا کہ صاحب کی جمع اصحاب آتی ہے'' اور آپ کے دیندار صحابہ پر ہو'' اخیار خیّر بالتشدید کی جمع ہے (حمد وصلوٰۃ کے بعد) وہ یعنی بعد ان ظروف زمانیہ میں سے ہے جن کو اضافت سے کاٹ دیا جاتا ہے یعنی حمد وصلوٰۃ کے بعد اور لفظ بعد میں عامل لفظ امّا ہے فعل کے قائم مقام ہونے کی وجہ سے اور اصل میں یہ'' مھما یکن من شیء بعد الحمد والصلوٰۃ ہے'' اور مھما اس مقام میں مبتداء ہے اور مبتداء کیلئے اسمیّۃ لازم ہے اور یکن شرط ہے اور اکثر اس کیلئے فاء لازم ہے لہٰذا جب امّا ابتداء اور شرط کے معنیٰ کو شامل ہے تو اس کیلئے فاء لازم ہوگی اور لازم کو ملزوم کی جگہ لصوق اسم رکھتے ہوئے اور اس کے اثر کو کچھ نہ کچھ باقی رکھنے کیلئے ہے (پس جبکہ) وہ یعنی لفظ امّا ظرف ہے اذ کے معنیٰ میں اسلئے اسے شرط کی طرح استعمال کیا جاتا ہے اور لفظاً یا معنیً فعل ماضی اس کے قریب ہوتا ہے

تشریح:۔

وعلی آلہ :اس کے ذیل میں شارحؒ نے دو باتیں بیان کی ہیں ایک تو وہ اختلاف بتایا ہے جو آل کے بارے میں علماء کے درمیان ہے اور دوسری بات اس کا استعمال بتایا ہے چنانچہ بعض کے نزدیک آل اصل میں اولٌ تھا اسلئے کہ اس کی تصغیر اویل آتی ہے اور یہ ضابطہ ہے کہ'' التصغیر تردّ الاشیاء الیٰ اصلھا'' اور بعض کے نزدیک آلٌ اصل میں اھل تھا، کیونکہ اس کی تصغیر اھیلٌ آتی ہے اس کی

تعلیل یہ ہے کہ ہاء کو ہمزہ سے بدل کر دوسرے ہمزہ کو دو ہمزوں کے جمع ہونے کی وجہ سے الف سے بدل دیا ہے، شارحؒ کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک ثانی مذہب مختار ہے۔ اور دوسری بات یہ ہے کہ آل کا استعمال ذوالعقول میں ہوتا ہے اور ذوی العقول میں سے اشراف میں اور پھر اشراف میں سے بھی مردوں میں جبکہ اہل کا استعمال ذوی العقول غیر ذوی العقول اشراف غیر اشراف مرد غیر مرد سب میں ہوتا ہے

اطہار۔ طاہر کی جمع ہے۔ جیسا کہ صاحب اصحاب کی جمع ہے بمعنیٰ پاکیزہ۔ الاخیار خیّر مشدّد کی جمع ہے تشدید کی قید لگا کر اس بات کی طرف اشارہ کر دیا ہے کہ یہ اسم تفضیل کی جمع نہیں ہے۔ کیونکہ یہ صفت مشبہ ہے جیسے کہ اطیاب طیّب کی جمع ہے۔

اما بعد: امّا حرف ہے اور اس میں شرط کے معنیٰ پائے جاتے ہیں بعینہٖ حرف شرط نہیں ہے اور ''بعد'' اصل کے اعتبار سے ظرف مکان ہے پھر بعد میں ظرف زمان کیلئے اس طرح استعمال ہونے لگا گویا کہ وہ اس کیلئے حقیقت عرفیہ ہے اور یہ منقطع عن الاضافۃ ہے اور اس کی تقدیری عبارت یوں بنے گی کہ ''بعد الحمد والصلوة'' پھر مضاف الیہ کو حذف کر کے اس کے عوض میں مضاف کے آخر کو مبنی علی الضم کر دیا ہے اسلئے کہ مضاف کو جب حذف کر دیا جاتا ہے تو پھر مضاف کے شروع یا آخر میں علامت کے طور پر کچھ نہ کچھ لگا دیا جاتا ہے شروع میں لگانے کی مثال جیسے ''ھلك الاهل والمال'' اصل میں تھا ''ھلك اھلهٗ ومالهٗ'' یا مضاف کو مکرر لایا جاتا ہے جیسے یا تیم تیم عدی یا مضاف کے آخر میں تنوین ہوتی ہے جیسے حینئذٍ اصل میں ''حین اذ کان کذا'' تھا یا مضاف کے آخر میں ضمہ ہوتا ہے جیسا کہ یہاں 'بعدُ' پر ہے۔ اور اسی طرح 'قبلُ' بھی ہے۔

اور دوسری بات اس عبارت کے ذیل میں یہ بتائی ہے کہ 'بعد' ظرف ہے اور ظروف میں عامل کا ہونا ضروری ہے اور اس میں ''امّا'' عامل ہے جو فعل محذوف کا قائم مقام ہے اور خود ہی وہ فعل عامل ہے جس کا امّا قائم مقام بن رہا ہے۔ اور تقدیری عبارت یوں ہے ''مهما یکن من شیءٍ بعد الحمد والصلوة'' اس کی دو تقریریں ہیں۔ ایک تقریر یہ ہے کہ ''مهما یکن من شیءٍ'' پورے کے پورے جملے کو حذف کر کے ''امّا'' کو اس کا قائم مقام بنا یا دیا گیا ہے تو ''اما'' بن گیا ہے۔ اور دوسری تقریر یوں ہے کہ یکن کو حذف کر کے ''مهما'' کے ہاء کو ہمزہ سے تبدیل کر دیا تو ''مئما'' بن گیا پھر قلب مکانی کر کے ہمزہ کو شروع میں لائے تو ''أمْما'' بن گیا دو میم جمع ہو گئے ان میں سے اوّل ساکن تھا تو اوّل کو ثانی میں ادغام کر دیا تو ''امّا'' بن گیا۔ اور تقدیری عبارت میں مهما مبتداء ہے اور مبتداء کو اسمیّت لازم ہے اور یکن شرط ہے اور شرط کیلئے فا لازم ہے اور جب ان دونوں کو حذف کر کے ''امّا'' کو ان کا قائم مقام بنا دیا گیا تو یہ مبتداء اور شرط دونوں کا قائم مقام ہوگا اور مبتداء کیلئے چونکہ اسمیّت لازم ہے تو اب یہ بعینہٖ اسم تو نہیں بن سکتا ہے لیکن اس کے ساتھ لصوق اسم کو لازم کر دیتے ہیں تا کہ من جملہ کچھ نہ کچھ اس میں اسمیّت کا معنیٰ آ جائے اسلئے ہم نے اس کے بعد بعد لایا ہے اور چونکہ یہ شرط کے معنیٰ میں بھی ہے اسلئے اکثر اس کو فا لازم ہوتی ہے تو اس وجہ سے اس کے بعد ہم نے فا کو بھی ذکر کر دیا تا کہ کچھ نہ کچھ شرطیت کا معنیٰ بھی اداء ہو جائے تو عبارت یوں بن گئی ''امّا بعد فلمّا کان الخ''

اس پر کسی آدمی نے اعتراض کیا کہ شرط کی فا تو شرط کے ساتھ متصل ہوتی ہے اور اسمیّت کیلئے تو کوئی ضروری نہیں ہے کہ وہ اما کے ساتھ متصل ہو تو پھر آپ نے امّا کے متّصل بعد ''بعد'' کو کیوں ذکر کیا ہے؟ بلکہ آپ کو چاہئے کہ ''بعد'' کی جگہ فا لاتے۔ کیونکہ فا کیلئے متصل ہونا تو شرط ہے لیکن بعد کیلئے اما کے ساتھ متصل ہونے کی کوئی شرط نہیں ہے۔

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ من کلّ الوجوہ تو اس قانون اور ضابطے کا احاطہ کرنا محال اور ناممکن تھا کہ شرط اور اسمیت کا پورا معنیٰ اس میں پایا جائے لیکن ہم نے فی الجملہ اس معنیٰ کی ادائیگی کیلئے اس طرح کیا ہے اور اسمیّت اور شرطیّت کا فی الجملہ معنیٰ اس سے اداء

ہو جاتا ہے۔

فلمّا ظرفیہ ہے اور اذ کے معنیٰ میں ہے اور یہ شرط کے معنیٰ میں استعمال ہوتا ہے اور اس کے ساتھ لفظاً یا معنیً فعل ماضی لازم ہوتا ہے فوائد قیود: اسے ظرفیہ کہکر اس لمّا سے احتراز کیا ہے جو اسمیہ ہوتا ہے جیسے اَکْلاً لَمّا اور اسی طرح اس لمّا سے احتراز کیا ہے جو استغراقیہ ہوتا ہے جیسے لَمَّا یَذُوْقُ الْعَذَابَ'' اور اسی طرح اس لمّا سے احتراز کیا ہے جو استثنائیہ ہوتا ہے جیسے کُلُّ نَفْسٍ لَمَّا عَلَیْہَا حَافِظٌ '' اذا کے معنیٰ میں ہو'' اس قید کے ساتھ اس لمّا سے احتراز کیا ہے جو اذا کے معنیٰ میں ہوتا ہے۔ تیسری قید لگائی ہے کہ وہ شرط کے معنیٰ میں استعمال ہوتا ہے اور اس کے ساتھ فعل ماضی لفظاً یا معنیً متصل ہوتا ہے لفظاً متصل ہو جیسے فلمّا کان اور معنیً متصل ہو جیسے فعل جحد ہوتا ہے '' لما یکن زید قائمًا۔

کان علمُ البلاغة هو المعاني والبيان وعلمُ توابعها هو بديع من أجلّ العلوم قدرًا وأدقّها سرًّا إذبه اي بعلم البلاغة وتوابعها لا بغيره من العلوم كاللغة والنحو والصرف يعرف دقائق العربيّة واسرارها فيكون من ادق العلوم سرًّا ويكشف عن وجوه الاعجاز في نظم القرآن استارها اي به يعرف انّ القرآن معجزٌ لكونه في اعلىٰ مراتب البلاغة لاشتماله علىٰ الدقائق والاسرار الخارجة عن طوق البشر وهذا وسيلة الىٰ تصديق النبيّ عليه السلام وهو وسيلة الىٰ الفوز بجميع السعادات فيكون من اجلّ العلوم لكون موضوعه وغايته من اجلّ المعلومات والغايات وتشبيه وجوه الاعجاز بالاشياء المخبيّة تحت الاستار استعارةٌ بالكناية واثبات الاستار لها تخييليّةٌ وذكر الوجوه ايهام وتشبيه الاعجاز بالصور الحسنة استعارةٌ بالكناية واثبات الوجوه له تخييليّةٌ وذكر الاستار ترشيحٌ

ترجمہ:۔

(ہے علم بلاغت) یعنی علم معانی اور علم بیان (اور ان کے توابع کا علم) وہ علم بدیع ہے (رتبہ کے اعتبار سے تمام علوم سے بڑھ کر اور نکتہ کی باریکی کے اعتبار سے بھی تمام علوم سے بڑھ کر ہے کیونکہ اسی سے) یعنی علم بلاغت اور علم توابع ہی سے نہ اس کے علاوہ دوسرے علوم جیسے لغت نحو اور صرف سے (عربی زبان کی باریکیاں اور اس کے نکتے پہچانے جاتے ہیں) لہٰذا نکتہ کی باریکی کے اعتبار سے وہ تمام علوم سے باریک تر ہوگا (اور اسی کے ذریعے نظم قرآنی سے اس کے اعجاز کے پردے ہٹائے جاتے ہیں) یعنی اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ قرآن عاجز کرنے والا ہے کیونکہ وہ بلاغت کے اعلیٰ مراتب پر فائز ہے کیونکہ قرآن ان باریکیوں اور نکتوں پر مشتمل ہے جو انسانی قدرت وطاقت سے باہر ہے اور یہ آنحضرت ﷺ کی تصدیق کا وسیلہ ہے اور یہ تمام نیک بختیوں کے ساتھ کامیاب ہونے کا وسیلہ ہے لہٰذا علم بلاغت تمام علوم سے بڑھ کر ہوگا اس لئے کہ اس کا موضوع اور اس کی غرض تمام موضوعات وغایات سے بڑھ کر ہے اور تشبیہ دینا وجوہ اعجاز کی پردوں میں چھپی ہوئی چیزوں کے ساتھ استعارہ بالکنایہ ہے اور پردوں کا اس کیلئے ثابت کرنا استعارہ تخییلیہ ہے اور لفظ وجوہ کا ذکر کرنا ایہام ہے اور اعجاز کی حسین صورتوں کے ساتھ تشبیہ دینا استعارۃ بالکنایہ ہے اور وجوہ کو اس کیلئے ثابت کرنا استعارۃ تخییلیہ ہے اور استار کا ذکر کرنا ترشیحیہ ہے

تشریح:۔

کان علم البلاغة ۔اس کے بعد شارحؒ نے هو البيان والمعاني کی عبارت نکالی ہے یہ بات بیان کرنے کیلئے کہ بلاغت سے یہاں پر صرف معانی اور بیان ہی مراد ہیں کیونکہ بعض اوقات علم بلاغت سے تینوں علوم (معانی، بدیع، بیان) مراد لئے جاتے ہیں اور

بعض اوقات صرف دو علم (معانی اور بیان) مراد لئے جاتے ہیں اور بدیع کو ان کا تابع بنا دیا جاتا ہے اسلئے کہ علم بدیع میں کلام کو مقتضاء حال کے مطابق نہیں بنایا جاتا ہے بلکہ کلام کو صرف خوبصورت بنایا جاتا ہے اسلئے علم بدیع کو ان دونوں کا تابع بنا دیا جاتا ہے۔

من أجلّ العلوم: یہاں سے مصنفؒ علم بلاغت کی عظمت شان اور قدر و منزلت بیان کر رہے ہیں اور اس بات کے ثابت کرنے کیلئے دو دعوے کر کے انہیں دلیل سے ثابت کیا ہے۔ پہلا دعویٰ یہ کیا ہے کہ علم بلاغت مرتبہ کے اعتبار سے اجلّ العلوم میں سے ہے اور دوسرا دعویٰ یہ کیا ہے کہ یہ راز و اسرار کے اعتبار سے ادق علوم میں سے ہے۔ دوسرے دعوے کی دلیل یہ ہے کہ اس علم کے ساتھ عربی زبان کے دقائق پہچانے جاتے ہیں اور جس علم کے ساتھ کسی چیز کے دقائق پہچانے جائیں تو وہ علم اس معلوم سے بھی زیادہ دقیق ہوتا ہے جیسے موتیوں کے نکالنے کیلئے سمندر کی تہہ میں موتیوں سے بھی نیچے جانا پڑتا ہے۔ اور پہلے والے دعوے کی دلیل یہ ہے کہ یہ اجل علوم میں سے اسلئے ہے کہ اس کے ساتھ قرآن مجید کے اعجاز سے پردے ہٹائے جاتےہیں اور اس بات سے انسان تصدیق رسول تک پہنچ جاتا ہے اور تصدیق رسول انسان کو تمام کامیابیوں تک پہنچا دیتی ہے اور یہ سب سے بڑی کامیابی ہے اسلئے یہ علم رتبے کے اعتبار سے اجل علوم میں سے ہوگا۔

من اجل العلوم: اس پر ایک خارجی اعتراض ہوتا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ العلوم جمع کا صیغہ ہے اور جمع عام کے افراد میں سے ایک فرد ہے اور ان افراد میں سے ایک فرد علم بلاغت بھی ہے تو آپ ان علوم میں علم بلاغت کو بھی شامل کرتے ہیں یا نہیں اگر آپ اسے شامل کرتے ہیں تو اس سے اجلیة الشیء لنفسہ لازم آئے گا جو کہ صحیح نہیں ہے۔ اور اگر آپ اس میں داخل نہیں کرتے تو پھر یہ عام مخصوص عنہ البعض کے قبیل سے ہو جائے گا اور عام مخصوص عنہ البعض ایک امر ظنّی ہوتا ہے اس میں جب ایک بار تخصیص لائی جاتی ہے تو دوبارہ بھی تخصیص لانا جائز ہوتا ہے تو ہم اس میں علم لغت، نحو اور صرف کے ساتھ تخصیص لائیں گے پھر آپ کا حصر باطل ہو جائے گا۔

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ تخصیص یا تو کسی دلیل کی بناء پر لائی جاتی ہے یا بغیر کسی دلیل کے لائی جاتی ہے جسے تخصیص عقلی کہا جاتا ہے اور جو تخصیص کسی دلیل کی بناء پر لائی جاتی ہے وہ عام مخصوص عنہ البعض بنتا ہے لیکن جو تخصیص محض عقلی ہو تو وہ عام مخصوص عنہ البعض نہیں بنتا اور یہاں پر یہ تخصیص عقلی ہے اسلئے کہ ہر ایک آدمی اس کو علوم سے خارج مانتا ہے۔

اذبہ یعرف: اس عبارت میں بہ یعرف کا متعلّق مقدّم ہے جبکہ یہ معمول بنتا ہے اور معمول عامل کے بعد ہوتا ہے جبکہ یہاں پر اس کو عامل سے مقدم کر دیا گیا ہے تخصیص و حصر پیدا کرنے کیلئے اسلئے کہ اس صورت میں اس کا معنیٰ ہوگا کہ اس کے ساتھ ہی دقائق عربیہ پہچانے جاتے ہیں اور اس حصر کے فائدے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فاضل شارحؒ نے عبارت ذکر کی ہے ''لا بغیرہ من العلوم'' اس پر بھی ایک خارجی اعتراض ہوتا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ آپ نے کہا ہے کہ علم بلاغت کے ساتھ عربیّت کی باریکی معلوم کی جاتی ہے جبکہ اس کے علاوہ ذوق کلام کے ساتھ بھی عربیّت کی باریکی معلوم کی جاسکتی ہے جیسے کسی آدمی کے سامنے دو آدمی شعر پڑھیں اور وہ آدمی عربیّت کا ذوق رکھتا ہو تو اس کو معلوم ہو جائے گا کہ یہ فصیح ہے اور یہ غیر فصیح ہے اس سے معلوم ہوا کہ صرف اس علم کے ساتھ عربیّت کی باریکی معلوم نہیں کی جاتی ہے بلکہ اس کے غیر کے ساتھ بھی معلوم کی جاتی ہے تو آپ کا حصر صحیح نہیں ہے۔

جواب: اس کے جواب کی وضاحت سے ایک بات کا جاننا ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ حصر کی دو قسمیں ہیں حصر حقیقی۔ حصر اضافی حصر حقیقی اس حصر کو کہتے ہیں جو جمیع ماعدا سے بند کر دے۔ اور حصر اضافی اس حصر کو کہتے ہیں جو بعض ماعدا سے بند کر دے ہم نے جو حصر بیان کیا ہے وہ حصر اضافی ہے حصر حقیقی نہیں ہے لہٰذا ہمارا حصر صحیح ہے آپ کے اعتراض سے ہمارا حصر نہیں ٹوٹے گا۔

پھر لفظ کو اپنے معنیٰ موضوع لہٗ میں استعمال کیا جائے گا یا نہیں اگر لفظ کو اپنے معنیٰ موضوع لہٗ میں استعمال کیا جائے تو اسے حقیقت اور اگر لفظ کو اپنے معنیٰ غیر موضوع لہٗ میں استعمال نہ کیا جائے تو اسے مجاز کہتے ہیں پھر مجاز کی تین قسمیں ہیں۔ مجاز لغوی، مجاز عقلی، مجاز مرسل

مجازلغوی اس مجاز کو کہتے ہیں کہ لفظ کسی قرینہ کی وجہ سے اپنے معنیٰ غیر موضوع لۂ میں استعمال ہو جائے جیسے رأیت اسدًا یتکلّم میں نے شیر کو بولتے ہوئے دیکھا ہے۔

اور مجاز عقلی وہ مجاز ہے کہ فعل یا شبہ فعل کی نسبت غیر ماہولہٗ کی طرف کسی ملابست کی وجہ سے کی جائے جیسے جری النہر ،نہر جاری ہوگئی، یومہٗ صائم ،اس کا دن روزہ ہے۔

اور مجاز مرسل وہ مجاز ہے کہ تشبیہ کے چھبیس علاقوں کے علاوہ کسی اور علاقہ کی وجہ سے ایک لفظ کو دوسرے لفظ کی جگہ رکھا جائے۔ اور اگر اس میں تشبیہ کا علاقہ پایا جائے تو اسے استعارہ کو کہتے ہیں۔

استعارہ کے لغوی معنیٰ ہیں ''طلب العاریہ'' یعنی کسی سے مانگ کر کوئی چیز لینا اور اصطلاح میں استعارہ کہتے ہیں کسی ایک چیز کی دوسری چیز کے ساتھ ادوات تشبیہ کے ذکر کئے بغیر تشبیہ دینے کو۔

استعارہ کے ارکان۔

استعارہ کے ارکان چار چیزیں ہیں۔ جنہیں ارکان تشبیہ بھی کو کہتے ہیں۔

(۱) مشبّہ (وہ چیز جس کی تشبیہ دی جائے) (۲) مشبّہ بہ (وہ چیز جس کے ساتھ تشبیہ دی جائے)

(۳) وجہ تشبیہ (وہ چیز اور وہ وصف جو ایک چیز کی دوسری چیز کے ساتھ تشبیہ دینے کا سبب اور علّت ہو)

(۴) حروف تشبیہ (جیسے کاف، مثل، کاٴنّ۔

پھر استعارہ کی چار قسمیں ہیں: استعارہ حقیقیہ، استعارہ مکنیہ، استعارہ تخییلیہ، استعارہ ترشیحیہ۔

استعارہ حقیقیہ: (جسے مصرّحہ، تصریحیہ بھی کہتے ہیں) اس استعارہ کو کہتے ہیں جس میں مشبہ محذوف اور مشبہ بہ مذکور ہو اور مراد مشبہ ہو جیسے رئیت اسدًا یتکلّم۔ میں نے شیر کو بولتے ہوئے دیکھا اس مثال میں زید محذوف مشبہ ہے اور اسد مشبہ بہ ہے اور وجہ تشبیہ شجاعت و بہادری ہے اور مراد زید ہی ہے۔

استعارہ مکنیہ: وہ استعارہ ہے جس میں مشبہ بہ محذوف ہو اور صرف مشبہ مذکور ہو اور مراد بھی مشبہ ہو جیسے اذ المنیّۃ انشبت اظفارھا۔ جب موت اپنے پنجے گاڑھ دے۔ اس مثال میں منیہ (موت) کو مشبہ بہ محذوف یعنی درندے کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے۔

استعارہ تخییلیہ: وہ استعارہ ہے جس میں مشبہ بہ کے لوازمات کو مشبہ کیلئے ثابت کیا جائے جیسے اظفار کا ثبوت منیہ کیلئے اذالمنیّۃ انشبت اظفارھا۔ اس مثال میں درندہ (مشبہ بہ) کے لوازمات (پنجوں کو) موت (مشبّہ) کیلئے ثابت کئے گئے ہیں۔

استعارہ ترشیحیہ: وہ استعارہ ہے جس میں مشبہ بہ کے مناسبات میں سے کسی مناسب کو مشبہ کیلئے ثابت کیا جائے جیسے انشبت۔ اس میں گاڑھنے کا ثبوت منیہ کیلئے۔ اور گڑھ جانا پنجوں کیلئے لازم نہیں ہے بلکہ مناسب ہے جسے موت مشبّہ کیلئے ثابت کیا گیا ہے۔

اس عبارت کے ساتھ فاضل شارحؒ نے ماتن پر ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ وجوہ الاعجاز میں وجوہ کی اضافت اعجاز کی طرف کی گئی ہے اور وجوہ جمع ہے وجہ کی اور وجہ کے دو معنیٰ ہیں ایک معنیٰ متعارف ہے اور وہ چہرے کے معنی میں ہے اور دوسرا معنیٰ غیر متعارف ہے اور وجہ کے معنیٰ ہیں طریق اور رستہ یہاں ان دونوں معنوں میں سے کونسا معنیٰ مراد ہے جب کہ ان دونوں میں سے کسی کو بھی مراد لینا صحیح نہیں ہے۔ اس کا معنیٰ متعارف مراد لینا اسلئے صحیح نہیں ہے کہ پھر وجہ کی اضافت اعجاز کی طرف ہو جائے گی اور یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ اعجاز کا تو کوئی چہرہ نہیں ہوتا اور اس کا معنیٰ غیر متعارف مراد لینے کی صورت میں اضافت تو صحیح ہو جائے گی لیکن اس کیلئے استار کو ثابت کرنا صحیح نہیں ہوگا اسلئے کہ طریق کے استار نہیں ہوتے ہیں تو ان دو معنوں میں سے کونسا معنی مراد لیتے ہیں؟

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ ان دو معنوں میں سے ہر ایک معنی مراد لینا صحیح ہے لیکن دونوں صورتوں میں یہ کلام حقیقت پر مشتمل نہیں ہے بلکہ استعارات پر مشتمل ہے چنانچہ اگر اس کا غیر متعارف معنی مراد لیا جائے تو پھر وجوہ اعجاز کی تشبیہ اشیاء محتجبہ تحت الاستار کے ساتھ دینا استعارہ مکنیہ ہوگا اور وجوہ اعجاز کیلئے استار کو ثابت کرنا استعارہ تخیلیہ ہے اور اس کیلئے کشف ثابت کرنا استعارہ ترشیحیہ ہے اور اگر معنی اوّل مراد لیا جائے جو معنی متعارف بھی ہے تو پھر وجوہ کی صور حسنہ کے ساتھ تشبیہ دینا استعارہ مکنیہ ہے اور وجوہ کو اعجاز کیلئے ثابت کرنا استعارہ تخیلیہ ہے اور اعجاز کیلئے استار کو ثابت کرنا استعارہ ترشیحیہ ہے۔

وذکر الوجوہ :۔اس عبارت کے ساتھ فاضل شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے، اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ اگر بات وہی ہے جو آپ نے ذکر کی ہے کہ یہاں پر وجوہ کے حقیقی معنیٰ مراد نہیں ہیں بلکہ اس کا استعارہ والا معنیٰ مراد ہے تو پھر آپ نے وجوہ کو کیوں ذکر کیا ہے صرف طرق ذکر کرتے تو کافی ہو جاتا۔اس کا جواب یہ ہے کہ انھوں نے وجوہ کا ذکر کر کے بلاغت کے ایک قاعدے کی طرف اشارہ کر دیا ہے اور وہ قاعدہ یہ ہے کہ جب ایک لفظ کے دو معنیٰ ہوں ایک معنیٰ قریب اور دوسرا معنیٰ بعید تو اس لفظ کو ذکر کر کے متکلم معنی بعید مراد لے جبکہ مخاطب اس کا معنیٰ قریب سمجھے جسے بلاغت کی اصطلاح میں ایہام کہتے ہیں جیسا کہ حضرت صدیق اکبرؓ نے ہجرت کے سفر سعادت میں اپنے ہمراہی نبی کریم ﷺ کے بارے میں کیا تھا جب کسی راہ چلتے نے ان سے پوچھا کہ ابوبکر! یہ آگے آگے کون جا رہا ہے؟ تو حضرت صدیق اکبرؓ نے جواب میں کہا کہ ''ھذا رجلٌ یھدینی السبیل ''اس میں حضرت صدیق اکبرؓ نے آخرت کا رستہ مراد لیا تھا جبکہ ان کے مخاطب نے دنیوی رستہ سمجھا۔

ونظم القرآن تالیف کلماتہٖ مترتبۃ المعانی متناسقۃ الدلالات علی حسب ما یقتضیہ العقل لاتوالیھا فی النطق وضمّ بعضھا الیٰ بعض کیف ما اتّفق

ترجمہ:۔

اور نظم قرآن ان کلمات کے جوڑنے کا نام ہے جو ترتیب کے ساتھ معانی پر دلالت کرتے ہوں اور دلالتوں میں اس طرح متماثل ہوں کہ وہ مقتضاء عقل کے مطابق ہوں نہ یہ کہ کیفما اتّفق پے در پے کلمات کو بولنے میں جمع کر دیا گیا ہو

تشریح:۔

اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ماتنؒ پر ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے لفظ القرآن کیوں نہیں کہا نظم القرآن کیوں کہا جبکہ نظم کے مقابلے میں لفظ کا معنیٰ جلدی سمجھ میں آتا ہے۔

جواب: شارحؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ لفظ کے معنی ہیں پھینکنا اور نظم کے معنیٰ ہیں موتیوں کو لڑی میں پرونا اور نظم کا مصداق چونکہ قرآن پاک ہے اسلئے لفظ کے استعمال میں بے ادبی کا شائبہ ہے جبکہ نظم کے استعمال کرنے میں بے ادبی کا شائبہ نہیں ہے اسلئے انھوں نے لفظ کے بجائے نظم کا لفظ استعمال کیا ہے اور نظر غائر سے جب دیکھا جائے تو نظم کا اطلاق قرآن پر صحیح معنیٰ میں ہوتا ہے کیونکہ نظم کتاب کو کہتے ہیں الفاظ کو اس طرح جمع کرنا کہ ان کے معانی مترتّب ہوں اور ان کی دلالت پے در پے ہو اور وہ مقتضاء حال کے بھی مطابق ہوں اور قرآن کریم کے الفاظ بھی اس طرح ہیں کہ الفاظ پر معانی مرتّب ہیں اور ان الفاظ کی دلالت بھی تسلسل کے ساتھ ہے اور مقتضاء حال کے مطابق بھی ہیں محض توالی کلمات اور بعض کلمات کو بعض کے ساتھ کیفما اتفق ضم کرنا نہیں ہے جیسا کہ رمی میں ہوتا ہے۔

وکان القسم الثالث من مفتاح العلوم الذی صنّفہٗ الفاضل العلامۃ ابویعقوب یوسف السکاکی تغمّدہ اللہ بغفرانہٖ اعظمَ ما صُنّف فیہ ای فی علم البلاغۃ وتوابعھا من الکُتب

المشهورةِ بيان لِما صنّف

ترجمہ:۔

(اور اس مفتاح العلوم کی تیسری قسم جسے فاضل علامہ ابو یعقوب یوسف سکاکیؒ نے تصنیف کی ہے) اللہ اسے اپنی مغفرت سے ڈھانپ دے (بہت زیادہ مفید تھی ان کتابوں میں جو اس فن میں لکھی گئی ہیں) یعنی علم بلاغت اور اس کے توابع میں (کتب مشہورہ میں سے) جو کچھ تصنیف کیا گیا اس کا بیان ہے

تشریح:۔

مصنفؒ نے کل تین کان ذکر کئے ہیں پہلے والے کان میں علم بلاغت کی شان بیان کی ہے دوسرے کان میں مفتاح العلوم کی شان بیان کی ہے اور تیسرے کان میں مفتاح العلوم کے نقائص بیان کئے ہیں اور علامہ ابو یعقوب سکاکیؒ نے جو مفتاح العلوم کی قسم ثالث لکھی ہے وہ تین فائدوں پر مشتمل ہے پہلا فائدہ یہ ہے کہ علم بلاغت میں لکھی جانے والی تمام کتب مشہورہ میں فائدہ دینے کے اعتبار سے مفتاح العلوم سب سے زیادہ ہے اسلئے کہ اس کی ترتیب بہت اچھی اور احسن ہے اور دوسرا فائدہ یہ ہے کہ قسم ثالث فائدہ اور تحریر کے اعتبار سے اتم ہے اور تیسرا فائدہ یہ ہے کہ قسم ثالث میں اصول سب سے زیادہ تھے ان تین فائدوں کی وجہ سے یہ کتاب بہت اچھی تھی اسلئے انھوں نے اس کی شرح لکھی ہے۔

اس پر کسی آدمی نے اعتراض کیا کہ "اعظم" اسم تفضیل کا صیغہ ہے اور اس کی اضافت قسم ثالث کی طرف ہے اور اسم تفضیل اپنے مضاف الیہ کا جزء ہوتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ قسم ثالث کوئی کتاب ہے جبکہ قسم ثالث تو مستقل کوئی کتاب نہیں ہے پھر ماتنؒ نے اسے کتب مشہورہ میں کیوں شمار کیا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں پر اس کا معنیٰ لغوی مراد ہے اس کا معنیٰ اصطلاحی مراد نہیں ہے اور کتاب کا لغوی معنیٰ ہے مطلق جمع کرنا اور اس میں بھی الفاظ کو جمع کیا گیا ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اس کو مؤلفات میں شمار کر کے کتب مشہورہ میں شمار کیا ہے کیونکہ قسم ثالث کو نقل کر کے لوگوں نے اس کی مستقل شروحات لکھی ہیں تو معنیٰ عرفی کے اعتبار سے قسم ثالث جزء کتاب ہونے سے نکل کر ایک کتاب بن گئی ہے۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ قسم ثالث مفتاح العلوم کی اقسام میں سے عمدہ ترین قسم ہے اسلئے اسے کل کتاب کی طرح قرار دیکر کتاب کہا ہے۔

نفعًا تمييز من اعظم لكونه اى القسم الثالث احسنها اى احسن الكتب المشهورة ترتيبًا هو وضع كلّ شيءٍ فى مرتبته ولكونه اتمّها تحريرًا هو تهذيب الكلام واكثرها اى اكثر الكتب للاصول هو متعلّقٌ بمحذوفٍ يفسّرهٗ قولهٗ جمعًا لانّ معمول المصدر لايتقدّم عليه والحقّ جواز ذلك فى الظروف لانّها ممّا تكفيه رائحة من الفعل

ترجمہ:۔

(نفع کے اعتبار سے) یہ اعظم سے تمیز ہے (کیونکہ وہ) یعنی تیسری قسم (احسن تھی) یعنی کتب مشہورہ میں احسن تھی (ترتیب کے اعتبار سے) ترتیب کے معنیٰ ہیں ہر چیز کو اس کے اپنے مرتبے اور جگہ میں رکھنا جس وراس وجہ سے کہ وہ (تحریر کے اعتبار سے تام تر تھی) اور یہ کلام کی تہذیب کرنے کو کہتے ہیں (اور ان تمام کتابوں سے جامع تھی (اصول کے اعتبار سے) للاصول محذوف کے متعلق ہے کی تفسیر مصنف کا قول جمعًا کر رہا ہے کیونکہ مصدر کا معمولِ مصدر پر مقدم نہیں ہوتا ہے لیکن صحیح بات یہ ہے کہ ظروف میں مصدر کی تقدیم جائز ہونی چاہئے کیونکہ ظروف ان چیزوں میں سے ہیں جن کیلئے فعل کی بو بھی کافی ہوتی ہے

تشریح:۔

تمییز من اعظم۔ یہ اس کی ترکیب بتارہے ہیں اور شارحؒ کا طریقہ یہ ہے کہ جب کوئی بات ایک بار بتاتے ہیں تو دوبارہ اس بات کا اعادہ نہیں کرتے چنانچہ یہاں اس کی ترکیب بتادی ہے کہ ''نفعا'' اعظم سے تمیز ہے تو اب دوبارہ اس طرح کا جو بھی کوئی لفظ آئے گا تو اس کی ترکیب نہیں بتائیں گے۔

• القسم الثالث ۔یہ عبارت نکال کر ضمیر کا مرجع بتادیا۔احسن الکتب ۔یہ عبارت بھی مرجع بتانے کیلئے نکالی ہے،ترتیبًا ترتیب کے معنٰی ہیں ہر چیز کو اس کے مرتبے کے اعتبار سے اس کی اپنی جگہ پر رکھنا۔

اتمّہا ۔اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ تمام کے معنیٰ ہیں نہایۃ الشیء کسی چیز کا انتہاء تو اتم کا مطلب بنے گا کہ قسم ثالث کتب مشہورہ میں سے اتم ہے جب ایک چیز تام ہوگئی تو وہ اپنی انتہاء تک پہنچ گئی تو انتہاء پر پہنچ جانے کے بعد اس کے تام ہونے کا کیا مطلب ہے؟

جواب:۔ یہاں پر اتم ہونے سے اس کا معنٰی حقیقی مراد نہیں ہے بلکہ اس کے معنیٰ ہیں تام ہونے کے قریب ہونا تو اس عبارت کا مطلب یہ بنے گا کہ باقی کتابیں تام ہونے کے قریب تھیں اور یہ کتاب باقی کتابوں کی بنسبت تام ہونے کے اقرب تھی۔

یا اس کا جواب یہ ہے کہ باقی کتابیں تام تھیں کمیّت کے اعتبار سے اور یہ تام تھی کیفیت کے اعتبار سے۔ولکونہ اس عبارت کے ساتھ اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ ''اتمّہا'' کا عطف ''احسنہا'' پر ہے تحریرًا اس کے ضمن میں اس کا معنٰی بیان کیا ہے کہ تحریر،کلام کے مہذب کرنے کو کہا جاتا ہے یعنی کلام میں صرف بقدر ضرورت الفاظ ذکر کئے جائیں اور اس سے زوائد حذف کردئے جائیں۔

اکثر الکتب ۔یہ عبارت نکال کر بھی انھوں نے ہا ضمیر کا مرجع متعین کر دیا ہے کہ ہا ضمیر کا مرجع اکثر الکتب ہے۔

ھو متعلّق بمحذوف ۔یہ عبارت نکال کر شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ ''للاصول'' ''جمعًا'' کا متعلّق ہے اور ''جمعًا'' کمزور عامل ہے یہ اپنے معمول میں اس وقت عمل کرسکتا ہے جب اس کا معمول اس سے مؤخر ہو اور اگر اس کا معمول اس سے مقدم ہو تو پھر یہ عمل نہیں کرسکتا ہے اس کے باوجود آپ نے ''جمعًا'' کے معمول کو مقدم کیوں کیا ہے فاضل شارحؒ نے اس کے دو جواب دئے ہیں ایک جواب یہ دیا ہے کہ یہ جمعًا مذکور کا متعلّق نہیں ہے بلکہ جمعًا محذوف کا متعلّق ہے جس کی تفسیر جمعًا مذکور کررہا ہے اور اصل عبارت یوں تھی ''جمعًا للاصول جمعًا''

اور دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ ظرف ہے اور ظرف کے بارے میں یہ قانون ہے کہ ''الظروف کالمحارم'' کہ ظروف محارم کی طرح ہوتے ہیں اس وجہ سے ان کیلئے عامل کی صرف بو بھی کافی ہوتی ہے اور ان کی تقدیم و تاخیر سے کوئی فرق نہیں پڑتا ہے۔

ولکن کان القسم الثالث غیرَ مصُونٍ ای غیر محفوظٍ عن الحشو وھو الزائد المستغنیٰ عنہ والتطویل وھو الزائد علی اصل المراد بلا فائدۃٍ وستعرف الفرق بینھما فی بحث الاطناب والتعقید وھو کون الکلام مغلقًا لا یظھر معناہ بسھولۃ قابلًا خبرٌ بعد خبرٍ ای کان قابلًا للاختصار لما فیہ من التطویل مفتقرًا ای محتاجًا الیٰ الایضاح لما فیہ من التعقید والیٰ التجرید لما فیہ من الحشو اَلّفت جواب لمّا مختصرًا یتمضمّن

ترجمہ:۔

لیکن قسم ثالث غیر محفوظ تھی حشو سے یعنی مستغنیٰ عنہ اور زائد الفاظ سے (اور تطویل سے غیر محفوظ تھی) یعنی ایسے الفاظ سے جو اصل مراد سے بے فائدہ زائد ہوں اور اطناب کی بحث میں تم ان کے درمیان فرق پہچان لوگے۔(اور تعقید سے غیر محفوظ تھی) اور تعقید کہتے ہیں کہ

کلام کے معنیٰ کا اس طرح بند ہو جانا کہ وہ آسانی سے ظاہر نہ ہوتا ہو (قابلا) ایک خبر کے بعد دوسری خبر ہے یعنی (قابل اختصار تھی) کیونکہ اس میں تطویل تھی (ایضاح کی محتاج تھی) کیونکہ اس میں تعقید تھی (اور تجرید کی محتاج تھی) کیونکہ اس میں حشو تھا ''الفت لما'' کا جواب ہے میں نے ایک ایسی مختصر کتاب تالیف کی جو ان چیزوں پر مشتمل ہو

تشریح:۔

یہاں سے مصنفؒ نے مفتاح العلوم کے نقائص بیان کئے ہیں اور نقائص بیان کرنے کی ان کو ضرورت اسلئے پیش آئی کہ جب مصنفؒ نے مفتاح العلوم کے فضائل بیان کئے تو ان پر اعتراض ہوا کہ مفتاح العلوم اتنی اچھی اور عمدہ کتاب تھی تو پھر ان کو کتاب لکھنے کی کیا ضرورت ہوئی کہ انھوں نے اس کی شرح لکھی؟ تو ان نقائص کے بیان کرنے کے ساتھ اس اعتراض کا جواب دیدیا کہ مأخذ میں خوبیوں کے ساتھ ساتھ چونکہ کچھ نقائص بھی تھے تو ان نقائص کی وجہ سے میں نے یہ کتاب لکھی ہے اور علامہ ابو یعقوب سکاکیؒ کی کتاب مفتاح العلوم میں کل تین نقائص تھے پہلا نقص یہ تھا کہ اس میں حشو تھا اور دوسرا نقص یہ تھا کہ اس میں تطویل تھی اور تیسرا نقص یہ تھا کہ اس میں تعقید تھی۔ تو تطویل کی وجہ سے یہ کتاب اختصار کی محتاج تھی، حشو کی وجہ سے تجرید کی محتاج تھی اور تعقید کی وجہ سے ایضاح کی محتاج تھی تو ایک تو یہ علم بڑی شان والا تھا اور دوسرے نمبر پر اس وجہ سے کہ اس کتاب میں کچھ نقائص تھے تو ان وجوہات کی بناء پر مصنفؒ نے چاہا کہ ان کی کوئی تصنیف اس فن میں بھی ہو جائے تو یہ سوچ کر مفتاح العلوم کی تلخیص شروع کر دی تا کہ اس فن میں بھی کتاب ہو جائے اور مفتاح العلوم کے نقائص کا بھی ازالہ ہو جائے۔ ان تین نقائص کی تفصیل کے سمجھنے سے پہلے ان کی وجہ حصر کا جاننا ضروری ہے اور ان کی وجہ حصر یہ ہے کہ متکلم جب بھی کوئی بات کرتا ہے تو اس بات کے کرنے سے مقصود افہام مخاطب ہوتا ہے پھر متکلم کی زبان سے نکلنے والے کلام کے الفاظ مقصود پر دلالت کرنے میں برابر ہوں گے یا کم ہوں گے یا زیادہ ہوں گے۔ اگر مقصود پر دلالت کرنے میں برابر ہوں تو اسے مساواۃ کہا جاتا ہے اور اگر مقصود پر دلالت کرنے سے کم ہوں تو پھر دو حال سے خالی نہیں ان الفاظ سے ایضاح مقصود ہو سکے گا یا نہیں اگر ایضاح مقصود ہو سکے تو اسے ایجاز کہتے ہیں اور اگر ایضاح مقصود نہ ہو سکے تو اسے تعقید کہتے ہیں اور اگر یہ الفاظ مقصود سے زیادہ ہوں تو پھر بھی دو حال سے خالی نہیں یہ زیادہ الفاظ کسی نکتہ کے بیان کرنے کیلئے ہوں گے یا نہیں اگر کسی نکتہ کے بیان کرنے کیلئے زیادہ ہوں تو اسے اطناب کہتے ہیں اور اگر کسی نکتہ کے بیان کرنے کیلئے نہ ہوں تو پھر بھی دو حال سے خالی نہیں ان کی تعیین ہو سکے گی یا نہیں اگر ان کی تعیین ہو سکے تو اسے حشو کہتے ہیں اور اگر ان کی تعیین نہ ہو سکے تو اسے تطویل کہتے ہیں۔

قابلا۔ یہ کان کی خبر ثانی ہے اور عبارت یوں بنے گی وکان قابلا للاختصار۔ اس سے پہلے ماتنؒ نے کہا تھا ''ولما کان علم البلاغة'' یہ اس کا جواب ہے۔

مافیہ ای فی القسم الثالث من القواعد جمع قاعدۃٍ وھی حکم کلیٌّ ینطبق علی جمیع جزئیّاتہ لیتعرّف احکامہا منہ کقولنا کلّ حکمٍ مع منکرٍ یجب توکیدہٗ ویشتمل علیٰ ما یُحتاج الیہ من الامثلۃ وھی الجزئیّات المذکورۃ لایضاح القواعد والشواھد وھی الجزئیّات المذکورۃ لاثبات القواعد فھی اخصّ من الامثلۃ ولم آل من الالو وھو التقصیر جُھدًا ای اجتھادًا وقد استعمل الالو ھٰھُنا متعدّیًا الیٰ مفعولین وحذف المفعول الاوّل والمعنیٰ لم امنعک جھدًا فی تحقیقہ ای المختصر یعنی فی تحقیق ما ذکر فیہ من الابحاث وتھذیبہ ای تنقیحہ

ترجمہ:۔

جو کچھ اس میں ہوں یعنی قسم ثالث میں (قواعد میں سے) قواعد قاعدۃ کی جمع ہے قاعدہ اس حکم کلی کو کہتے ہیں جو اپنی تمام جزئیات پر منطبق ہوتا ہے کہ ان سے تمام جزئیات کے احکامات معلوم ہوسکیں جیسے کل حکم مع منکر یجب تا کیدہٗ اور ان مثالوں پر مشتمل ہو جن کی طرف وہ محتاج ہو مثالیں وہ جزئیات ہیں جنہیں قاعدوں کی وضاحت کیلئے ذکر کیا جائے (اور شواہد سے) اور شواہد وہ جزئیات ہیں جنہیں قاعدوں کی وضاحت کیلئے ذکر کیا جائے مثالوں سے خاص ہیں۔ (اور میں نے کوتاہی نہیں کی ہے) آل الو سے مأخوذ ہے تقصیر کے معنیٰ میں ہے (کوشش میں) اور بے شک یہاں پر لفظ الو متعدی بدو مفعول استعمال کیا گیا ہے اور پہلا مفعول حذف کر دیا گیا ہے اس کے معنیٰ یہ ہیں کہ میں نے تجھ سے کوشش نہیں روکی (اس کی تحقیق کرنے میں) یعنی ان چیزوں کی تحقیق کرنے میں جو مختصر کی بحثوں میں ذکر کی گئیں ہیں (اور اس کی تہذیب و تنقیح کرنے میں

تشریح:۔

اور اس کا مطلب یہ بنے گا کہ ایک تو علم بلاغت بہت بڑی شان والا علم تھا اور پھر ماتن کی کتاب بھی بہت بڑی شان والی کتاب تھی لیکن اس میں کچھ نقائص بھی تھے جس کی وجہ سے میں نے کتاب لکھی پھر ان کی کتاب کیسی ہے یہاں سے اب اپنی کتاب کی تعریف ذکر کر رہے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ان کی یہ کتاب ایک تو بہت سارے قواعد پر مشتمل ہے اور پھر اس میں بہت سارے ایسے امثال وشواہد ہیں جن کی لوگوں کو ضرورت پڑتی ہے۔

مافیه :۔اس میں فیہ کی ضمیر کا مرجع قسم ثالث ہے من القواعد ۔قواعد قاعدۃ کی جمع ہے اور قاعدہ اس حکم کلی کا نام ہے جو اپنی تمام جزئیات پر اس طرح مشتمل ہو کہ اس قاعدہ کلیہ کے ساتھ ہر جزئی کا حکم معلوم ہو جائے۔ اور ہر جزئی کے حکم کے معلوم کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اس جزئی کو لیکر موضوع بنا دیا جائے اور قاعدہ کلیہ کے موضوع کو محمول بنا دیا جائے پھر یہ پورا قضیہ صغریٰ بن جائے گا اور قاعدہ کلیہ کو کبریٰ بنا دیا جائے تو جو نتیجہ نکلے گا وہی ہر جزئی کا حکم ہوگا مثلاً یہ قاعدہ کلیہ ہے کہ ''کلّ فاعلٍ مرفوعٌ '' اور ضرب زید'' میں زید ایک جزئی ہے تو'' زید'' کو موضوع اور'' فاعل'' کو محمول بنائیں گے تو قضیہ بنے گا'' زید فاعل'' اور قاعدہ کلیہ کو کبریٰ بنائیں گے تو پورا قضیہ یوں بنے گا'' زیدٌ فاعل و کلّ فاعل مرفوع '' حداوسط کے گرانے کے بعد نتیجہ نکلے گا کہ'' زید مرفوع'' اسی طرح کتاب میں جو مثال ذکر کی ہے کہ'' کلّ حکمٍ مع منکر یجب توکیده ''یعنی جس حکم کا بھی انکار کیا جائے اس کی تاکید لانا واجب ہے۔ اس مثال کو فٹ کرنے سے پہلے ایک بات کا جاننا ضروری ہے کہ جب بھی کوئی آدمی اپنے مخاطب سے کوئی بات کرتا ہے تو وہ مخاطب تین حالتوں میں سے کسی ایک حال سے خالی نہیں ہوگا۔ خالی الذہن ہوگا یا شاک ہوگا یا منکر ہوگا اگر خالی الذہن ہو تو اس سے بغیر تاکید کے بات کی جائے گی اور اگر مخاطب شاک ہو تو تاکید لانا مستحسن ہے اور اگر مخاطب منکر ہو تو تاکید لانا ضروری ہے اور منطقی اعتبار سے اس کا قضیہ یوں بنے گا انّ زیدًا قائم کلّي یلقی علی من ینکر و کلّ کلّي یلقی علی منکر یجب توکیدهٗ فزیدٌ یجب توکیدهٗ ''علیٰ مایحتاج الیه اس کے ضمن میں شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ ''الامثلة اور الشواهد'' کا ایک دوسرے پر عطف ہے اور معطوف معطوف علیہ میں مغایرت ہوتی ہے جبکہ ان دونوں میں مغایرت نہیں ہے اسلئے کہ جو معنیٰ شواہد کا ہے وہی معنیٰ امثلہ کا ہے اور معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان تغایر ہوتا ہے جبکہ ان کے درمیان تغایر نہیں ہے اسلئے ان کا ایک دوسرے پر عطف کرنا صحیح نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ امثلہ اور شواہد ایک نہیں ہیں بلکہ ان دونوں میں دو طرح سے فرق ہے ایک فرق یہ ہے کہ مثال اس کو کہتے ہیں جو قاعدے کی وضاحت کیلئے ہو اور شاہد اس کو کہا جاتا ہے جو اثبات قاعدے کیلئے ہو اور دوسرا فرق یہ ہے کہ مثال کا'' مسموع من العرب''

ہونا ضروری نہیں ہے جبکہ شاہد کا "مسموع من العرب" ہونا ضروری ہے کیونکہ شاہد دلیل بنتا ہے اور دلیل ایسی ہونی چاہئے جو فصحاء اور اہل لسان سے مسموع ہو اس وضاحت سے معلوم ہو گیا کہ مثال عام ہے چاہے وہ مسموع من العرب ہو یا نہ ہو اور شاہد خاص ہے کہ اس کا مسموع من العرب ہونا ضروری ہے تو یہاں یہ عطف الخاص علی العام کے قبیل سے ہے نہ کہ عطف الشیء علیٰ نفسہ کے قبیل سے شارح نے اس کی صرف لغوی تحقیق کی ہے کہ یہ الو سے مشتق ہے اور الو کے معنی ہیں کوتاہی کرنا تقصیر کرنا لیکن یہاں پر یہ منع یمنع کے معنی میں مستعمل ہوا ہے کہ "ولم اسنع جھدًا" یعنی اے مخاطب میں نے اس کی تحقیق کرنے اور اس کو منقح کرنے میں تجھ سے محنت نہیں روکی ۔

ورتّبتہ ای المختصر ترتیبًا اقربَ تناوُلًا ای اخذًا من ترتیبہ ای ترتیب السکاکیؒ او القسم الثالث اضافۃ المصدر الی الفاعل او المفعول بہ ولم ابالغ فی اختصار لفظہ تقریبًا مفعولٌ لہٗ لماتضمّنہٗ معنیٰ لم ابالغ ای ترکت المبالغۃ فی الاختصار تقریبًا لتعاطیہ ای تناولہ وطلبًا لتسھیل فھمہ علیٰ طالبیہ والضمائر للمختصر۔

ترجمہ:۔

اور میں نے اسے مرتّب کیا ہے) یعنی میں نے اسے ایسی ترتیب دی ہے جو تحصیل کے لحاظ سے اس کی ترتیب سے بہتر ہے یعنی سکاکی کی ترتیب سے یا قسم ثالث کی ترتیب سے مصدر کی اضافت فاعل یا مفعول کی طرف ہے (اور اس کے الفاظ کو قریب کرنے میں میں نے اختصار میں مبالغہ نہیں کیا ہے ۔ تقریبًا اس فعل کا مفعول لہٗ ہے جس کو لم ابالغ فعل معنیً شامل ہے یعنی میں نے اس کی تحصیل کو طالب علموں کے فہم کے قریب کرنے کیلئے اختصار میں مبالغہ ترک کیا ہے (اور اس کے طالبوں کیلئے اس کے فہم کو آسان بنانے کیلئے) اور تمام ضمیریں مختصر کی طرف راجع ہیں ۔

تشریح:۔

رتّبتہٗ ترتیبًا ۔ مصنّف فرماتے ہیں کہ میں نے اس کتاب کی ایسی ترتیب قائم کی ہے جو حصول کے اعتبار سے سکاکی کی ترتیب کے یا قسم ثالث کی ترتیب کے زیادہ قریب ہے ان میں سے دونوں اس ضمیر کا مرجع بن سکتے ہیں اگر علامہ سکاکی کو مرجع بنائیں تو یہ اضافۃ المصدر الیٰ الفاعل کے قبیل سے ہوگا اور اگر قسم ثالث کو مرجع بنائیں تو یہ اضافۃ المصدر الی المفعول کے قبیل سے ہوگی ۔

ولم ابالغ فی اختصار لفظہ: مصنّفؒ اپنی کتاب کے متعلق کہہ رہے ہیں کہ میں نے اپنی کتاب میں الفاظ کے اختصار کرنے میں مبالغہ نہیں کیا ہے تاکہ یہ حصول کے زیادہ قریب ہو جائے ۔ اور اس کے حاصل کرنے میں کوئی دقّت وتکلیف نہ ہو اور نہ ہی کوئی دشواری ہو ۔ اور دوسری اس وجہ سے بھی تاکہ اس علم کے حاصل کرنے والوں کیلئے حصول میں سہولت اور آسانی ہو جائے ۔

مفعولٌ لہٗ :اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے ۔ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ "تقریبًا" مفعول لہ بن رہا ہے کہ "لم ابالغ" کیلئے تو آپ اس کو لم کیلئے مفعول بنا رہے ہیں یا ابالغ کیلئے دوسرے الفاظ میں آپ اسے نفی کیلئے مفعول بنا رہے ہیں یا منفی کیلئے اگر نفی کیلئے مفعول لہٗ بنا رہے ہیں تو یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ یہ حرف ہے اور حرف کیلئے قید اور علّت کی ضرورت نہیں ہوتی ہے جبکہ مفعول لہٗ اپنے عامل کیلئے قید بنتا ہے اور اگر آپ اسے منفی کیلئے مفعول لہٗ بنا رہے ہیں تو پھر بھی صحیح نہیں ہے اسلئے کہ نفی کا تعلق قید کے ساتھ ہوتا ہے مقیّد کے ساتھ نہیں ہوتا ہے جبکہ اس صورت میں اس کا معنیٰ بنے گا کہ میں نے اس کے الفاظ کے مختصر کرنے میں مبالغہ نہیں کیا ہے حصول کے قریب کرنے کیلئے یعنی ویسے تو میں نے اختصار کرنے میں مبالغہ کیا ہے لیکن قریب کرنے کیلئے مبالغہ نہیں کیا ہے حالانکہ یہ معنیٰ بالکل غلط

ہے اسلئے کہ اس میں نہ تو قریب کرنے کیلئے مبالغہ ہے اور نہ ویسے مبالغہ ہے۔

جواب ہم اس کو نہ نفی کیلئے قید بناتے ہیں اور نہ ہی منفی کیلئے قید بناتے ہیں بلکہ روش کلام سے ایک فعل سمجھ میں آرہا ہے ہم اس کیلئے اسے معمول بناتے ہیں اور وہ ہے "ترکت المبالغة فی الاختصار تقریبا" لہٰذا اب کوئی خرابی لازم نہیں آئی گی۔

اوفی وصف مؤلفہٖ بانّہٗ مختصرٌ منقّحٌ سهل المأخذ تعریضٌ بانّہٗ لا تطویل فیه لا حشو و لا تقیید کمافی القسم الثالث

ترجمہ:۔

اور اپنی مختصر کی تعریف میں اس طور پر کہ وہ مختصر ہے منقح ہے آسان ہے اس بات کی طرف اشارہ ہے اس میں نہ تطویل ہے نہ حشو اور نہ ہی تعقید جیسا کہ قسم ثالث میں ہے

تشریح:۔

اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ اس میں مصنفؒ نے اپنی کتاب کی تعریف کی ہے حالانکہ اپنے کسی فعل کی تعریف کرنا شرعاً خودستائی کے زمرے میں آجاتا ہے جو کہ ناجائز ہے اسلئے ان کو کم از کم اپنی کتاب کی تعریف تو نہیں کرنی چاہئے تھی۔

جواب:۔ یہ تعریف نہیں بلکہ تعریض ہے کہ علامہ سکاکیؒ کی کتاب مفتاح العلوم میں غلطیاں تھیں کہ اس میں تطویل بھی تھی تعقید بھی تھی اور حشو بھی تھا لیکن میری کتاب ان تمام نقائص سے مبرّا ہے کہ ان میں سے کوئی بھی نقص نہیں ہے تو یہ تعریف نہیں بلکہ تعریض ہوئی اور تعریض کرنا جائز ہے۔

واضفت الیٰ ذالك المذکور من القواعد وغیرها فوائد عثرتُ ای اطّلعت فی بعض کتب القوم علیها ای علیٰ تلك الفوائد وزوائد لم اظفر ای لم افز فی کلام احدٍ بالتصریح بها ای بتلك الزوائد ولا بالاشارة الیها بان یکون کلامهم علیٰ وجهٍ یمکن تحصیلها منه بالتبعیّة وان لم یقصدوها وسمّیتهٗ تلخیص المفتاح لیطابق اسمهٗ معناه

ترجمہ:۔

(اور میں نے ان پر اضافہ کر دیا ہے) یعنی مذکورہ قواعد وغیرہ پر (ایسے فوائد کہ میں مطلع ہوا قوم کی بعض کتابوں میں (ان پر) یعنی ان فوائد پر اور میں نے ایسے زوائد کا اضافہ کیا ہے کہ میں صراحت یا اشارہ کے ساتھ کسی کلام میں ان کے مذکور ہونے پر کامیاب نہیں ہوا اس طور پر کہ ان کے کلام سے ان زوائد کا حاصل کرنا تبعاً ممکن ہوتا اگر چہ قوم نے ان کا رادہ نہ کیا ہو اور میں نے اس کا نام رکھدیا ہے (تلخیص المفتاح) تاکہ اسم اس کے معنیٰ کے مطابق ہوجائے

تشریح:۔

المذکور:۔ اس عبارت کے ساتھ بھی ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ اس کتاب میں بہت سارے ابحاث تھے اور جمع جماعۃ کے معنیٰ میں ہوتا ہے اور جماعۃ مؤنث ہے اور مؤنث کیلئے تو اسم اشارہ مؤنث کا آتا ہے اسلئے یہاں پر عبارت لانی چاہئے تھی "واضفت الیٰ تلك" آپ نے ذلك اسم اشارہ مذکر کا کیوں ذکر کیا ہے؟

جواب:۔ ہم ان تمام ابحاث کو جو اس کتاب میں موجود ہیں المذکور کی تاویل میں کر دیں گے اور المذکور چونکہ مذکر ہے اسلئے اس

کیلئے اسم اشارہ مذکر ہی آئے گا۔

مصنفؒ واضفت الی ذلك کے ساتھ یہ بات بیان کر رہے ہیں کہ میں نے اس کتاب میں صرف اس کی تلخیص نہیں کی ہے بلکہ اپنی طرف سے اس میں کچھ ایسے فوائد بھی بڑھا دئیے ہیں جن کو میں نے دوسرے لوگوں کی کتابوں سے حاصل کیا تھا اور کچھ ایسے زوائد کا بھی اضافہ کیا ہے جن کو مجھ سے پہلے کسی کتاب والے نے اپنی کتاب میں نہ صراحۃً ذکر کیا تھا اور نہ ہی اشارۃً اسلئے کہ جب بھی کوئی بات کسی کتاب میں ذکر کی جاتی ہے تو وہ دو حال سے خالی نہیں ہوتی یا تو اسے مقصود بنا کر ذکر کیا جاتا ہے اور یا اسے مقصود بنا کر ذکر نہیں ذکر کیا جاتا بلکہ اسے دوسری بات کا تابع بنا کر ذکر کیا جاتا ہے تو مصنفؒ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ میں نے جو فوائد وزوائد اس میں لکھے ہیں وہ نہ تو مجھ سے پہلے کسی مصنفؒ نے اپنی کتاب میں مقصود بنا کر ذکر کئے تھے اور نہ ہی کسی نے تابع بنا کر ذکر کر دئیے تھے۔

وسمّیتہٗ تلخیص المفتاح :مصنفؒ نے کتاب لکھنے کے بعد اس کتاب کا نام ''تلخیص المفتاح'' رکھا ہے تاکہ یہ کتاب اسم بامسمّٰی ہو جائے اسلئے کہ یہ کتاب اصل میں مفتاح العلوم ہی کی تلخیص کر کے لکھی گئی ہے تو یہاں پر تلخیص بمعنی ملخص کے ہے کہ یہ مصدر مبنی للمفعول ہوگا اور عبارت یوں بنے گی'' ملخص المفتاح ''

وانا اسئل اللّٰہ قدم المسند الیہ قصدًا الیٰ جعل الواو للحال من فضلہ حالٌ من ان ینفع بہ بھذا المختصر کما نفع باصلہ وھو المفتاح او القسم الثالث منہ اِنّہٗ ای اللّٰہ تعالیٰ ولیّ ذالك النفع وھو حسبی ای محسبی وکافی

ترجمہ:۔

(اور اس حال میں کہ میں اللہ تعالیٰ سے مانگتا ہوں) واو حالیہ بنانے کی خاطر مسند الیہ کو مقدم کر دیا ہے (اس کا فضل) من فضلہ'' ''ان ینفع'' سے حال ہے (کہ اس مختصر کے ساتھ نفع دیدے) جیسا کہ اس کے اصل کے ساتھ نفع دیا ہے۔ اور وہ مفتاح العلوم اور یا اس کی قسم ثالث ہے بیشک وہ خداوند تعالیٰ اس نفع کے مالک ہیں'' وہی کافی ہیں'' میرے لئے

تشریح:۔

قدم المسند الیہ ''اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے کہ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ اس عبارت میں ''انا'' فاعل اور مسند الیہ بن رہا ہے اور مسند الیہ فاعل اپنے فعل اور مسند سے مؤخر ہوتا ہے اور ضابطہ یہ ہے کہ مؤخر کے مقدم کرنے سے کلام میں حصر پیدا ہوتا ہے تو یہاں پر حصر پیدا ہو جائے گا'' اور حصر میں دو قضیئے ہوتے ہیں ایک موجبہ اور دوسرا سالبہ اس میں قضیہ موجبہ یہ ہے کہ میں ہی اللہ سے سوال کرتا ہوں اور قضیہ سالبہ یہ ہے کہ میرے علاوہ کوئی بھی اللہ سے سوال نہیں کرتا۔ جبکہ یہ بات غلط ہے کیونکہ مشاہدہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ سے ان کے علاوہ اور لوگ بھی سوال کرتے ہیں۔

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ ہر جگہ اور ہر مقام پر تقدیم حصر کیلئے نہیں ہوتی ہے بلکہ بعض مقامات پر کسی لفظی فائدے کیلئے بھی مقدم کیا جاتا ہے اور یہاں پر وہ لفظی فائدہ یہ ہے کہ مصنفؒ چاہتے تھے کہ ماقبل کے ساتھ ان کی عبارت کا تعلّق حال والا ہو جائے اور ماقبل کے ساتھ حال والا تعلّق جملہ فعلیہ کی صورت میں نہیں ہو سکتا تھا کیونکہ یہ فعل مضارع ہے اور فعل مضارع کے شروع میں واؤ داخل نہیں ہو سکتا ہے اور واؤ کے بغیر ماقبل کیساتھ اس کا تعلّق معلوم نہیں ہو سکتا تھا تو مصنفؒ نے اس کے شروع میں ان داخل کر دیا تاکہ اس پر واؤ کا داخل کرنا صحیح ہو جائے جو ماقبل کے ساتھ تعلّق کے ہونے پر دلالت کرے گا تو یہاں پر اس لفظی فائدے کے حاصل کرنے کیلئے انا مسند الیہ کو مقدم کر دیا ہے نہ کہ حصر کیلئے۔

من فضلہ ؛ یہ "ان ینفع " سے حال بن رہا ہے اور چونکہ یہ فعل ہے اور فعل سے حال بنانا صحیح نہیں ہے اسلئے اسے بتاویل مصدر کردیں گے اور پھر مصدر بن کر یہ مفعول بہ بن جائے گا "اسئل اللہ " کیلئے اور اس کی عبارت یوں بنے گی "وانا اسئل اللہ النفع بہ" "باصلہ " اس کا مرجع یا تو مفتاح العلوم ہے اور یا قسم ثالث ہے ھو حسبی یہ محسبی کے معنیٰ میں ہے اس کی تقریر انشاء اللہ عنقریب آجائیگی۔

ونعم الوکیل عطفٌ امّا علیٰ جملۃِ وھو حسبی والمخصوص محذوفٌ وامّا علیٰ حسبی ای وھو نعم الوکیل فالمخصوص ھو الضمیر المتقدم علیٰ ماصرّح بہٖ صاحب المفتاح وغیرہٗ فی نحو زید نعم الرجل وعلی کلا التقدیرین قد عُطف الانشاء علیٰ الاخبار۔

ترجمہ:۔

اور وہی بہترین کارساز ہیں اس کا عطف یا تو جملہ "وھو حسبی" پر ہے اور مخصوص بالمدح محذوف ہے اور یا صرف حسبی پر ہے یعنی "وھو نعم الوکیل" لہٰذا مخصوص بالمدح ضمیر مقدم ہوگی جیسا کہ صاحب مفتاح وغیرہ نے تصریح کردی ہے "زید نعم الرجل" میں اور دونوں صورتوں میں انشاء کا خبر پر عطف کیا گیا ہے۔

تشریح:۔

ونعم الوکیل: اس کے ذیل میں فاضل شارحؒ نے ایک اعتراض نقل کیا ہے اس اعتراض کے سمجھنے سے پہلے اس جملہ کی ترکیب کی ہے۔ ترکیبی اعتبار سے ماقبل کے ساتھ اس کا کیا تعلق ہے؟ تو ترکیبی اعتبار سے اس میں دو احتمال ہیں اس کا عطف یا تو ماقبل کے "ھو حسبی " کے پورے جملے کے مجموعہ پر ہے اور یا اس کا عطف صرف حسبی پر ہے اگر اس کا عطف پورے جملہ پر ہو تو اس کا مخصوص بالمدح محذوف ہوگا اور تقدیری عبارت یوں بنے گی "نعم الوکیل اللہ " اور اگر اس کا عطف صرف حسبی پر ہو تو ھو ضمیر مخصوص بالمدح بنے گا اور تقدیری عبارت یوں ہوگی "ھو نعم الوکیل " اور مصنفؒ نے "زیدٌ نعم الوکیل " میں کہا ہے کہ زید مخصوص بالمدح ہے اور اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اس کا عطف حسبی پر کرنا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ "حسبی " مفرد ہے اور نعم الوکیل جملہ ہے اور جملہ کا عطف مفرد پر کرنا صحیح نہیں ہے اس کا جواب یہ ہے کہ "ھو حسبی" ھو محسبی " کے معنیٰ میں ہے اور "محسبی یحسب " کی طرح جملہ ہے لہٰذا اب جملہ کا عطف جملہ پر ہوگا نہ کہ جملہ کا عطف مفرد پر اور جملہ کا عطف جملہ پر صحیح ہے۔
اور شارحؒ جو اصل اعتراض کرنا چاہتے ہیں وہ یہ ہے کہ ان دو صورتوں میں سے جو بھی صورت مراد لو ہر حال میں انشاء کا خبر پر عطف کرنا لازم آئے گا اور انشاء کا خبر پر عطف کرنا بھی صحیح نہیں ہے۔

جواب:۔ اگرچہ ظاہری طور پر یہ جملہ خبریہ نظر آرہا ہے لیکن حقیقت میں یہ "بعت واشتریت اور قبلت " وغیرہ کی طرح لفظاً خبریہ اور معنیً جملہ انشائیہ ہے

مقدّمۃ: رتّب المختصر علیٰ مقدّمۃٍ وثلاثۃ فنون لانّہٗ المذکور فیہ اِمّا ان یکون من قبیل المقاصد فی ھذا الفنّ اولا۔ الثانی المقدمۃ والاوّل ان کان الغرض منہ الاحتراز عن الخطأ فی تأدیۃ المعنیٰ المراد فھو الفنّ الاوّل والّا فان کان الغرض منہ الاحتراز عن التعقید المعنوی فھو الفنّ الثانی والّا فھو الفنّ الثالث

ترجمہ:۔

مقدمہ:۔ مصنفؒ نے مختصر کو ایک مقدمہ اور تین فنون پر مرتب کیا ہے، کیونکہ اس میں جو کچھ مذکور ہوا ہے وہ یا تو اس فن کے مقاصد کے قبیل

سے ہے یا نہیں ثانی مقدمہ ہے اور اول سے غرض اگر معنی مرادی کی ادائیگی میں خطاء واقع ہونے سے بچنا ہو تو یہی فن اول ہے اور اگر یہ نہ ہو تو پھر اگر تعقید معنوی سے بچنا مقصود ہو تو فن ثانی ہے ورنہ وہ فن ثالث ہے۔

تشریح:۔

﴿مقدمہ﴾ شارحؒ نے اس مقدمہ کے تحت پانچ باتیں ذکر کی ہیں پہلی بات کتاب کو مقدمہ اور فنون ثلاثہ میں منحصر کرنے کی وجہ دوسری بات مقدمہ کو نکرہ اور فنون ثلاثہ کو معرفہ ذکر کرنے کی وجہ تیسری بات مقدمہ پر جو تنوین ہے یہ تنوین تعظیم ہے یا تنوین تنکیر۔ چوتھی بات مقدمہ کے معنی اور مأخذ اشتقاق۔ پانچویں بات مقدمہ الکتاب اور مقدمۃ العلم میں فرق کیا ہے اور یہاں پر ان میں سے کونسا مراد ہے؟

پہلی بات: فاضل شارحؒ فرماتے ہیں کہ مصنفؒ کی یہ کتاب چار چیزوں پر مشتمل ہے ایک مقدمہ اور تین مقاصد پر مقصد اول علم معانی مقصد ثانی علم بیان اور مقصد ثالث علم بدیع کے بیان میں ہے۔ اس کی وجہ حصر یہ ہے کہ اس کتاب میں جو کچھ بھی ہے وہ دو حال سے خالی نہیں ہے۔ اس کا تعلق مقاصد کے ساتھ ہوگا یا نہیں بعض لوگوں نے پانچویں چیز خاتمہ کو بھی شمار کیا ہے۔ اگر کتاب میں مذکور چیز کا تعلق مقاصد سے نہ ہو تو پھر مقاصد اس پر موقوف ہوں گے یا نہیں اگر مقاصد اس پر موقوف ہوں تو وہ مقدمہ ہے اور اگر مقاصد اس پر موقوف نہ ہوں تو خاتمہ ہے لیکن جن کے نزدیک خاتمہ کتاب کا جز نہیں ہے بلکہ یہ فن ثالث کا جزء ہے تو ان کے نزدیک مقاصد میں سے نہ ہوں تو وہ مقدمہ ہے اور اگر وہ مقاصد میں سے ہوں تو پھر دو حال سے خالی نہیں۔ اگر کلام کے معنی مرادی کی ادائیگی میں واقع ہونے والی غلطی سے بچنا مقصود ہو تو وہ فن اول ہے اور اگر کلام میں تعقید سے بچنا مقصود ہو تو وہ فن ثانی ہے اور اگر کلام کو خوبصورت اور مزین کرنا مقصود ہو تو وہ فن ثالث ہے۔

وجعل الخاتمة خارجة عن الفنّ الثالث وهمٌ كما نبيّن ان شاء الله تعالىٰ ولمّا انجرّ كلامهٗ فى آخر هذه المقدمة الى انحصار المقصود فى الفنون الثلاثة ناسب ذكرها بطريق التعريف العهدى بخلاف المقدمة فانها لا مقتضىٰ لايرادها بلفظ المعرفة فى هذا المقام فنكّرها وقال مقدمة والخلاف فى انّ تنوينها للتعظيم او التقليل ممّا لا ينبغى ان يقع بين المحصّلين

ترجمہ:۔

اور خاتمہ کو فن ثالث سے خارج قرار دینا وہم ہے جیسا کہ انشاء اللہ ہم بیان کریں گے۔ اور جب مقدمہ کے آخر میں مقصود کو فنون ثلاثہ میں منحصر کرنے کی بات چل ہی چکی ہے تو تعریف عہدی کے طور پر اس کا ذکر کرنا مناسب ہے بخلاف مقدمہ کے کہ اس کے معرفہ لانے کا کوئی مقتضی نہیں ہے اسلئے اس مقام پر اس کو نکرہ رکھ کر مقدمہ کہا اور اس بات میں اختلاف کرنا کہ اس کی تنوین تعظیم کیلئے ہے یا تحقیر کیلئے تو یہ ایک ایسا اختلاف ہے جس میں حاصل کرنے والوں کو نہیں پڑنا چاہئے

تشریح:۔

وجعل الخاتمة: اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ان بعض لوگوں کی تردید کردی ہے جنہوں نے خاتمہ کو مستقل قسم قرار دیکر اس کتاب کی پانچویں قسم قرار دی تھی تو شارحؒ کا کہنا ہے کہ خاتمہ کو اس کتاب سے خارج قرار دے کر پانچویں قسم قرار دینا صحیح نہیں ہے بلکہ یہ قسم ثالث کا خاتمہ ہے کتاب کا خاتمہ نہیں ہے۔

ولمّا انجرّ: دوسری بات: اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ کتاب میں کل چار چیزیں تھیں مقدمہ اور اقسام ثلاثہ ان کے بیان کرنے میں آپ نے اپنا طرز بیان کیوں تبدیل کیا ہے کہ مقدمہ کو تو آپ نے نکرہ ذکر کیا جبکہ اقسام ثلاثہ کو معرفہ ذکر کیا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اقسام ثلاثہ کو معرفہ اور مقدمہ کو نکرہ اسلئے ذکر کیا ہے کہ فنون ثلاثہ کا پہلے اجمالاً ذکر ہو

چکا تھا اسلئے اسے الف لام عہدی کے ساتھ معرفہ لانا زیادہ مناسب تھا تو انھوں نے اسے معرفہ ذکر کیا ہے جبکہ مقدمہ کا پہلے نہیں بھی ذکر نہیں ہوا تھا اسلئے اسے نکرہ لانا زیادہ مناسب تھا تو انھوں نے مقدمہ کو نکرہ ذکر کیا ہے۔

والـــخـــلاف: یہاں سے تیسری بات بیان کررہے ہیں کہ مقدمہ کی تنوین کے بارے میں لوگوں نے اختلاف کیا ہے علامہ زوزنی نے کہا ہے کہ اس پر جو تنوین ہے وہ تنوین تعظیم ہے اور ان کے علاوہ علماء نے کہا ہے کہ اس پر جو تنوین ہے وہ تنوین تقلیل ہے لیکن شارح فرماتے ہیں کہ اس تنوین کو ان دونوں میں سے جو بھی بناؤ اس سے معنیٰ پر کوئی فرق نہیں پڑتا اسلئے طالب علموں کو اس بیکار قسم کے بحث میں نہیں پڑنا چاہئے کیونکہ اس میں دو اعتبار ہوتے ہیں ایک اعتبار ہوتا ہے اس کے الفاظ کا کہ یہ مختصر مقدمہ ہے تو انھوں نے اس کے اس اختصار کو دیکھ کر کہا کہ یہ تنوین تقلیل کی ہے اور دوسرا اعتبار اس کے مفہوم اور مقصد کا ہے تو مفہوم اور مقصد کے اعتبار سے یہ بہت بڑا ہے تو اس کو دیکھ کر علامہ زوزنی نے کہا ہے کہ یہ تنوین تعظیم ہے۔

والمقدمة: مأخوذة من مقدمة الجيش للجماعة المتقدمة منها من قدم بمعنى تقدم يقال مقدمة العلم لمايتوقف عليه الشروع في مسائله ومقدمة الكتاب لطائفةٍ من كلامه قدمت امام المقصود لارتباطٍ له بها وانتفاع بها فيه

ترجمہ:۔

مقدمہ۔ مقدمۃ الجیش سے ماخوذ ہے اور مقدمۃ الجیش لشکر کی اس جماعت کو کہا جاتا ہے جو اس لشکر سے آگے آگے چلنے والی ہو یہ قدم بمعنیٰ تقدم سے مشتق ہے مقدمۃ العلم ان چیزوں کو کہا جاتا ہے جن پر علم کا شروع کرنا موقوف ہو اور مقدمۃ الکتاب الفاظ کی اس جماعت کو کہا جاتا ہے جسے مقصود کے آگے لایا گیا ہوتا کہ اس کا مقصود کے ساتھ ربط وانتفاع ہو سکے

تشریح:۔

والمقدمة مأخوذة: چوتھی بات: مقدمہ ماخوذ ہے مقدمۃ الجیش سے اور مقدمۃ الجیش لشکر اور فوج کی اس جماعت کو کہتے ہیں جسے فوج اور لشکر سے پہلے اسلئے بھیج دیا جاتا ہے تاکہ یہ آگے جاکر بڑی فوج کیلئے پڑاؤ کے مقام کا چناؤ کرے اور اس کیلئے پانی کے گھاٹ وغیرہ کا بندوبست کردے تاکہ جب بڑی فوج آئے تو اسے کوئی تکلیف نہ ہو اور مقدمۃ الکتاب بھی انسانی ذہن کو تیار کرتا ہے تاکہ کتاب میں جو مقاصد آرہے ہیں ان مقاصد کیلئے انسانی ذہن پہلے سے تیار ہوجائے اور وہ مقاصد اچھی طرح سے طالب علموں کے ذہن نشین ہوجائیں اور ان کے ذہن میں بیٹھنے میں کوئی تکلیف نہ ہو۔

پھر اس کے بارے میں دو قول ہیں ایک قول یہ ہے کہ یہ مقدِّمہ بکسر الدال ہے دوسرا قول یہ ہے کہ مقدَّمہ بفتح الدال ہے پہلی صورت میں یہ اسم فاعل کا صیغہ بنے گا اور دوسری صورت میں یہ اسم مفعول کا صیغہ بنے گا۔ اگر یہ اسم مفعول کا صیغہ ہو تو اس کا معنیٰ ہوگا آگے کیا ہوا اور یہ بھی مقصود سے آگے کیا ہوا ہوتا ہے تو اس صورت میں تو اس پر کوئی اشکال نہیں ہے لیکن اگر اسے مقدمہ اسم فاعل پڑھا جائے تو اس پر اعتراض ہوتا ہے اسلئے کہ اس کے معنیٰ ہوں گے آگے کرنے والا جبکہ یہ تو خود بخود مقدم ہوتا ہے نہ کہ دوسروں کو مقدم کرتا ہے تو پھر آپ نے اس کے بارے میں کیسے کہا کہ یہ مقدم کرتا ہے؟

جواب یہ مقدمہ بمعنیٰ متقدمہ کے ہے جیسے قدم بمعنیٰ تقدمہ کے ہوتا ہے اور یہ لازم ہے اور اب اس کا معنیٰ ہوگا کہ خود بخود مقدم ہونے والا نہ کہ دوسروں کو مقدم کرنے والا اور دوسرا جواب یہ ہے کہ اپنے جاننے والے کو کتاب کے سمجھنے میں اپنے نہ جاننے والے پر مقدم کرتا ہے

مقدمہ کی دو قسمیں ہیں: مقدمة العلم مقدمة الكتاب۔

مقدمۃ العلم کی تعریف: ما یتوقف علیہ الشروع فی العلم۔ جس پر علم میں شروع ہوجانا موقوف ہو۔ اور مقدمہ الکتاب کی تعریف: ھی طائفۃٌ من الکتاب قدمت امام المقصود لارتباطھا ونفعھا فیہ۔ مقدمۃ الکتاب کتاب کے اس حصہ کو کہتے ہیں جسے مقصود سے پہلے ذکر کردیا جائے تاکہ کتاب کیساتھ اس کا کوئی ربط پیدا ہوجائے اور اس کتاب میں اس سے نفع اور فائدہ حاصل ہوجائے۔

وھی ھھنالبیان معنیٰ الفصاحۃ والبلاغۃ وانحصار علم البلاغۃ فی علم المعانی والبیان ومایلائم ذٰلک ولایخفی وجہ ارتباط المقاصد بذٰلک والفرق بین مقدمۃ العلم ومقدمۃ الکتاب ممّاخفی علی کثیرمن الناس الفصاحۃ ھی فی الاصل تنبیء عن الابانۃ والظھور یوصف بھا المفرد مثل کلمۃ فصیحۃ والکلام مثل کلام ٌفصیحٌ وقصیدۃٌ فصیحۃ

ترجمہ:۔

اور یہاں پر مقدمہ فصاحت وبلاغت کے معنٰی کو بیان کرنے اور بلاغت کا علم معانی وبیان اور اس کے مناسب میں انحصار بیان کرنے کیلئے ہے۔ اور مقاصد کے ساتھ اس کی وجہ ارتباط مخفی نہیں ہے اور مقدمۃ العلم اور مقدمۃ الکتاب کے درمیان فرق بہت سارے لوگوں پر مخفی رہا ہے (فصاحت) یہ لغت کے اعتبار سے ابانت وظہور کے معنٰی کی خبر دیتا ہے (اس کے ساتھ مفرد کو متصف کیا جاتا ہے) جیسے کلمۃ فصیحۃ کہا جاتا ہے اور (کلام) جیسے کلام فصیح "اور قصیدۃ فصیحۃ

تشریح:۔

اس کے ذیل میں شارحؒ نے دو باتیں بیان کی ہیں ایک فصاحت وبلاغت اور اس کے ملائم کا معنٰی بیان کیا ہے اور دوسرے نمبر پر یہ بات بتائی ہے کہ مصنفؒ نے علم کو بلاغت وفصاحت میں کیوں بند کیا ہے۔ اس کے ساتھ مقاصد ثلاثہ کا ربط بالکل واضح ہے۔ نیز اکثر لوگ مقدمہ کی دو قسمیں بیان نہیں کرتے تھے یہ صرف علامہ تفتازانی کی ایجاد ہے۔

الفصاحۃ: مصنفؒ نے فصاحت وبلاغت کی تعریف سے پہلے ان کی تقسیم کردی ہے اس پر ایک اعتراض ہوتا ہے کہ اصول یہ ہے کہ پہلے تعریف ہوتی ہے اور بعد میں تقسیم ہوتی ہے جبکہ آپ نے پہلے تقسیم اور بعد میں تعریف کی ہے اس کی کیا وجہ ہے؟ مصنفؒ نے "تنبأ عن الابانۃ والظھور" کہکر اس کا جواب دیا ہے کہ ہم نے فصاحت کی تعریف اسلئے نہیں کی ہے کہ اس کے معنٰی لغوی کی وجہ سے اس کا تصور بوجہ ما حاصل ہوجاتا ہے اور تقسیم کیلئے کسی بھی چیز کا تصور بوجہ ما کافی ہوتا ہے اور وہ تو حاصل ہے لہٰذا اب تقسیم کرنا صحیح ہوجائے گا۔ اور انھوں نے فصاحت کی تین قسمیں بیان کی ہیں کہ فصاحت کے ساتھ مفرد، کلام اور متکلم تینوں موصوف ہوتے ہیں۔ مفرد کی مثال جیسے کلمۃ فصیحۃ۔ کلام کی مثال جیسے کلام فصیح قصیدۃ فصیحۃ متکلم کی مثال جیسے کاتب فصیح شاعر فصیح۔

قیل المراد بالکلام مالیس بکلمۃٍ لیعم المرکّب الاسنادی وغیرہٗ فانّہٗ قدیکون بیتٌ من القصیدۃ غیرمشتملٍ علیٰ اسنادٍ یصحّ السکوت علیہ مع انّہٗ یتّصف بالفصاحۃ وفیہ نظرٌ لانّہٗ انّمایصحّ ذٰلک لواطلقوا علیٰ مثل ھذاالمرکّب انّہٗ کلامٌ فصیحٌ ولم ینقل عنھم ذٰلک واتّصافہٗ بالفصاحۃ یجوز ان یکون باعتبار فصاحۃ المفردات علی ان الحقّ انّہٗ داخلٌ فی المفرد لانّہٗ یقال علیٰ مایقابل المرکّب وعلیٰ ما یقابل المثنّیٰ والمجموع وعلیٰ ما یقابل الکلام ومقا بلتہ بالکلام ھھُنا قرینۃٌ علیٰ انّہٗ ارید بہٖ المعنیٰ الاخیر اعنیٰ ما لیس بکلامٍ ویوصف بھا المتکلّم ایضًایقال کا تبٌ فصیحٌ وشاعرٌ فصیحٌ

ترجمہ:۔

اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ کلام سے مالیس بکلمۃ مراد ہے تا کہ مرکّب اسنادی اور غیر اسنادی دونوں کو عام ہو جائے کیونکہ کبھی کبھار قصیدہ کا ایک شعر ایسا ہوتا ہے جو ایسی اسناد پر مشتمل نہیں ہوتا ہے جس پر سکوت صحیح ہو اس کے باوجود وہ فصاحت کے ساتھ متصف ہوتا ہے اس میں نظر ہے کیونکہ یہ اس وقت صحیح ہو سکتا ہے جب اہل عربیت نے اس جیسے کلام پر فصیح ہونے کا اطلاق کیا ہو جبکہ یہ ان سے منقول نہیں ہے اور اس مرکّب کا فصیح ہونا ہو سکتا ہے اس کے مفردات کے فصیح ہونے کے اعتبار سے ہو باوجود اس کے کہ صحیح بات یہ ہے کہ مذکورہ مرکب مفرد میں داخل ہے کیونکہ مرکّب کا اطلاق مفرد پر بھی ہوتا ہے اور تثنیہ اور جمع کے مقابل پر بھی۔ اور کلام کے مقابل پر بھی اور یہاں پر مفرد کا کلام کو مقابل بنانا اس بات پر قرینہ ہے کہ مفرد سے اس کا آخری معنیٰ مراد لیا گیا ہے یعنی ما لیس بکلام اس کے ساتھ متکلّم کو بھی متصف کیا جاتا ہے کہا جاتا ہے کاتبٌ فصیحٌ شاعرٌ فصیحٌ

تشریح:۔

قیل المراد بالکلام مالیس بکلمۃ:۔ یہ عبارت ایک اعتراض کا جواب ہے جس کی بعد میں جا کر شارحؒ تردید بھی کریں گے۔ کسی آدمی نے اعتراض یہ کیا کہ آپ نے فصاحت کی تین قسمیں بیان کی ہیں جبکہ اس کی ایک اور قسم بھی ہے اور وہ ہے مرکّب ناقص اور تقسیم موضع حصر ہوتی ہے جس میں تمام قسموں کا احاطہ کرنا ضروری ہوتا ہے جیسے جب کسی قصیدہ سے شعر لیا جائے جو ایسی اسناد پر مشتمل ہو جس پر سکوت کرنا صحیح نہ ہو تو وہ مرکّب ناقص ہے لیکن پھر بھی اسے فصیح کہتے ہیں آپ نے اسے اس تقسیم میں ذکر کیوں نہیں کیا؟ علاّمہ خلخالی نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ کلام سے ہماری مراد ''مالیس بکلمۃ'' ہے یعنی جو کلمہ نہ ہو پھر یہ عام ہو کر کلام مفید اور کلام غیر مفید دونوں کو شامل ہوگا اس تعمیم کے ساتھ مرکّب ناقص بھی فصاحت کی تعریف میں داخل ہو جائے گا اسلئے اسے جدا ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

تردید شارحؒ:۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ مرکّب ناقص کو کلام فصیح کہنا صحیح نہیں ہے کیونکہ مرکّب ناقص کو کلام فصیح کہنا اس وقت صحیح ہوتا ہے جب اہل لسان (عرب) اسے کلام فصیح کہیں جبکہ اہل عرب اسے کلام فصیح نہیں کہتے ہیں۔ بلکہ اسے مرکّب فصیح کہتے ہیں اور وہ بھی اس کے تین چار مفرد کے فصیح ہونے کی وجہ سے۔

علی انّ الحقّ: فاضل شارحؒ نے اس عبارت کے ساتھ اصل جواب کی طرف اشارہ کر دیا ہے اور وہ یہ ہے کہ مفرد چار چیزوں کے مقابلے میں آتا ہے (۱) مرکّب کے مقابلے میں (۲) تثنیہ اور جمع کے مقابلے میں (۳) مضاف اور مشابہ بالمضاف کے مقابلے میں (۴) کلام کے مقابلے میں۔ یہاں پر مفرد بول کر کلام کا غیر مراد لیا ہے اور اس بات پر دو قرینے پائے جاتے ہیں ایک قرینہ یہ ہے کہ مفرد اور کلام کا ایک دوسرے پر عطف کر دیا ہے اور عطف مغایرت کا تقاضا کرتا ہے لہٰذا کلام اور مفرد کے درمیان مغایرت ہوگی اور دوسرا قرینہ یہ ہے کہ انھوں نے مفرد اور کلام کو فصاحت کیلئے قسیم بنایا ہے۔ اور قسیمین کے درمیان تغایر ہوتا ہے اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ یہاں پر مفرد سے کلام کا غیر مراد ہے اور غیر کلام ان تینوں کو شامل ہے لہٰذ مرکب ناقص مفرد میں داخل ہوگا کلام میں داخل نہیں ہوگا۔

والبلاغۃ وھی تنبیء عن الوصول والانتھاء یوصف بھا الاخیران فقط ای الکلام والمتکلّم دون المفرد اذلم یسمع کلمۃٌ بلیغۃٌ والتعلیل بانّ البلاغۃ انماھی باعتبار المطابقۃ لمقتضیٰ الحال وھی لاتتحقق فی المفرد وھمٌ لانّ ذٰلک انماھو فی بلاغۃ الکلام والمتکلّم

ترجمہ:۔

اور بلاغت وہ خبر دیتی ہے وصول اور انتہاء کے معنیٰ کی۔ (اور اس کے ساتھ آخری دو کو متصف کیا جاتا ہے) یعنی کلام اور متکلّم کو نہ

کہ مفرد کو کیونکہ ''کلمۃ بلیغۃ'' نہیں سنا گیا ہے اور اس کی یوں وجہ بیان کرنا کہ بلاغت تو صرف مقتضاء حال کی مطابقت کے اعتبار سے ہوتی ہے اور یہ مفرد میں متحقق نہیں ہے وہم ہے کیونکہ یہ معنیٰ تو صرف بلاغت کلام اور بلاغت متکلم کے ہیں

تشریح:۔

والبلاغۃ: بلاغت کی دو قسمیں ہیں بلاغت فی الکلام اور بلاغت فی المتکلّم یعنی بلاغت کے ساتھ کلام اور متکلم دونوں کو موصوف کیا جاتا ہے۔کلام کی مثال جیسے کلام بلیغ ،بلاغت فی المتکلّم کی مثال جیسے متکلم بلیغٌ ، شاعرٌ بلیغ "اس پر بھی وہی اعتراض ہوتا ہے کہ آپ نے بلاغت کی تعریف کرنے سے پہلے ہی اس کی تقسیم شروع کردی جبکہ تعریف پہلے اور تقسیم بعد میں ہوتی ہے؟

مصنفؒ نے'' تنبیء عن الوصول والانتہاء '' کہکر اس کا جواب دیا ہے کہ اس کی تعریف سے اس کا تصور بوجہٍ ما مراد ہے اور تقسیم کیلئے اتنی سی معرفت کافی ہوتی ہے اور مفرد پر بلاغت کا اطلاق نہیں ہوتا ہے۔چنانچہ'' کلمۃ بلیغۃ'' کہنا صحیح نہیں ہے۔اس کی وجہ یہ ہے کہ اہل لسان سے مفرد کا بلیغ ہونا نہیں سنا گیا ہے۔کچھ لوگوں نے اس کی تعلیل یوں بیان کی تھی کہ مفرد پر بلیغ کا اطلاق اسلئے نہیں ہوتا ہے کہ اس پر بلاغت کی تعریف صادق نہیں آتی ہے کیونکہ بلاغت کی تعریف ہے کہ'' کلام بلیغ وہ کلام ہے جو مقتضاء حال کے مطابق ہو۔یعنی وہ معنی مرادی کو اداء کرنے کے بعد کچھ زائد بھی ہو جبکہ مفرد اپنے معنیٰ ہی کو اداء نہیں کرتا ہے چہ جائیکہ مفرد اپنے معنیٰ کو اداء کرنے کے ساتھ ساتھ کچھ زیادتی پر بھی دلالت کرے اس وجہ سے اس پر بلیغ ہونے کا اطلاق نہیں ہوتا ہے لیکن چونکہ یہ تاویل فاضل شارحؒ کو پسند نہ تھی اسلئے انھوں نے اس کی تردید کردی ہے کہ آپ کی یہ تاویل صحیح نہیں ہے اسلئے کہ آپ نے ایک قسم کی تعریف کر کے اسے دوسری قسم سے نفی کرنے کی کوشش کی ہے حالانکہ یہ تو بالکل اس طرح ہے جیسے کوئی اسم کی تعریف کر کے یوں کہے کہ یہ تعریف چونکہ فعل پر صادق نہیں آتی ہے اسلئے فعل کلمہ کی قسم نہیں ہے تو آپ نے یہاں پر کلام کی تعریف کر کے کہا ہے کہ مفرد اسلئے بلاغت کی قسموں میں داخل نہیں ہے کہ اس پر کلام کی یہ تعریف صادق نہیں آتی ہے جبکہ یہ آپس میں قسیمین ہیں اور ایک قسیم کی تعریف دوسرے قسیم پر صادق نہیں آتی ہے کیونکہ قسیمین کی تعریفوں کا ایک دوسرے پر صادق نہ آنا لازم اور ضروری ہوتا ہے نہ کہ صادق آنا۔

وانّما قسّم کلًّا من الفصاحۃ والبلاغۃ اوّلًا لتعذّر جمع المعانی المختلفۃ الغیر المشترکۃ فی امرٍ یعمّھا فی تعریفٍ واحدٍ وھذا کما قسّم ابن الحاجب المستثنیٰ الیٰ متّصلٍ ومنقطعٍ ثمّ عرّف کلًّا منھما علیٰ حدۃً فالفصاحۃ فی المفرد قدم الفصاحۃ علیٰ البلاغۃ لتوقّف معرفۃ البلاغۃ علیٰ معرفۃ الفصاحۃ لکونھا مأخوذۃً فی تعریفھا

ترجمہ:۔

اور مصنفؒ نے فصاحت و بلاغت میں سے ہر ایک کی اولاً تقسیم کردی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ امر واحد میں معانی مختلفہ غیر مشترکہ کو ایک ہی تعریف میں جمع کرنا مشکل تھا اور یہ اس طرح ہے جیسا کہ ابن حاجب نے مستثنیٰ کی متصل و منقطع کی طرف تقسیم کردی ہے پھر ان میں سے ہر ایک کی جدا جدا تعریف کی ہے (تو فصاحت فی المفرد) مصنفؒ نے فصاحت فی المفرد کو بلاغت پر اسلئے مقدم کردیا ہے کہ بلاغت کی معرفت فصاحت کی معرفت پر موقوف ہے کیونکہ فصاحت بلاغت کی تعریف میں مأخوذ ہے

تشریح:۔

وانّما قسّم کُلًّا من الخ اس عبارت کے ساتھ ایک اور اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے بلاغت اور فصاحت کی تقسیم کردی ہے جبکہ اصول یہ ہے کہ کسی بھی چیز کی تعریف پہلے اور تقسیم بعد میں ہوتی ہے اسلئے کہ تعریف سے وجود ذہنی

واضح ہوتی ہے اور تقسیم سے وجود خارجی واضح ہوتی ہے اور وجود ذہنی وجود خارجی پر مقدم ہوتی ہے تو آپ نے اس اصول کے خلاف ورزی کیوں کی ہے؟

جواب:۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہمارے پاس ایسے الفاظ نہیں تھے جن کے ساتھ تعریف کرتے جو تعریف ان اقسام ثلاثہ یا ان دونوں قسموں کا احاطہ کرتی اس وجہ سے ہم نے پہلے اس کی تقسیم کردی ہے اور بعد میں ہر ہر قسم کی تعریف کردی ہے جیسا کہ علامہ ابن حاجب نے پہلے مستثنیٰ کی تقسیم کردی ہے مستثنیٰ متصل اور منقطع کی طرف اور پھر ان میں سے ہر ایک کی جدا جدا تعریف کردی ہے۔

فالفصاحة: یہاں سے فصاحت کی اقسام ثلاثہ میں سے ہر ایک کی تعریف بیان کررہے ہیں چنانچہ فصاحت فی المفرد اس کلام کو کہتے ہیں جو تنافر حروف، غرابت، اور قانون صرفی کی مخالفت سے خالی ہو۔ پھر چونکہ معرَّف کا پہچاننا موقوف ہوتا ہے تعریف کی پہچان پر اور تعریف کا پہچاننا ان الفاظ پر موقوف ہوتا ہے جن الفاظ پر تعریف مشتمل ہوتی ہے تو گویا کہ یہ الفاظ موقوف علیہ بن گئے اسلئے پہلے الفاظ کی وضاحت کی ہے۔ چنانچہ فصاحت فی المفرد کی تعریف میں تین الفاظ مذکور ہیں اسلئے مصنفؒ نے ان تینوں کی وضاحت کی ہے۔

قدّم الفصاحت فی المفرد:۔ اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے فصاحت کو بلاغت پر مقدّم کیوں کیا ہے اس کی وجہ کیا ہے؟

جواب:۔ ہم نے فصاحت کو بلاغت پر اسلئے مقدّم کیا ہے کہ بلاغت کا پہچاننا موقوف تھا فصاحت کے پہچاننے پر اسلئے کہ بلاغت کی تعریف میں فصاحت مأخوذ ہے کہ بلاغت وہ کلام فصیح ہے جو مقتضاء حال کے مطابق ہو تو چونکہ بلاغت کی تعریف میں فصاحت کا ذکر ہوا ہے اور تعریف کا پہچاننا اس میں مذکور الفاظ کے پہچاننے پر موقوف ہوتا ہے اسلئے مصنفؒ نے فصاحت کو بلاغت پر مقدم کردیا ہے۔ دوسرا اعتراض یہ ہوا کہ فصاحت فی المفرد کو فصاحت فی الکلام اور فصاحت فی المتکلّم پر مقدّم کیوں کیا ہے؟

ثمّ قدّم فصاحة المفرد علی فصاحة الکلام والمتکلّم لتوقّفهما علیها خلوصهٗ ای خلوص المفرد من تنافر الحروف والغرابة ومخالفة القیاس اللغوی ای المستنبط من استقراء اللّغة

ترجمہ:۔

پھر فصاحت مفرد کو فصاحت کلام اور فصاحت متکلّم پر مقدّم کردیا ہے اسلئے کہ یہ دونوں فصاحت فی المفرد پر موقوف ہیں (اس کا خالی ہونا) یعنی مفرد کا (تنافر حروف غرابت اور مخالفت قیاس لغوی سے) یعنی اس قیاس سے جسے لغت کے تتبع سے نکالا گیا ہو

تشریح:۔

جواب:۔ ثمّ قدّم فصاحة المفرد'' اس عبارت کے ساتھ اس اعتراض کا جواب دیا ہے کہ فصاحت کلام اور فصاحت متکلّم دونوں موقوف ہیں فصاحت مفرد پر پھر فصاحت کلام کی تعریف میں بلاواسطہ مفرد اور کلمہ کا ذکر ہے اور فصاحت متکلّم کی تعریف میں واسطے کے ساتھ مفرد اور کلمہ کا ذکر ہے اسلئے فصاحت مفرد کو ان دونوں پر مقدّم کردیا ہے۔

خلوصهٗ :اس کے بعد خلوص المفرد کی عبارت نکال کر شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے فصاحت فی المفرد کی تعریف میں کہا ہے کہ فصاحت فی المفرد اس کا خالی ہونا ہے نقائص ثلاثہ سے یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ خالی ہونے کو یہ بات لازم ہے کہ وہ پہلے سے بھرا ہوا ہو یعنی (دوسرے الفاظ میں) پہلے سے فصاحت فی المفرد میں یہ تینوں خرابیاں پائی جائیں جبکہ فصاحت فی المفرد میں یہ تینوں خرابیاں سرے سے پائی ہی نہیں جاتی ہیں تو پھر آپ کا یہ کہنا کیسے صحیح ہوا کہ فصاحت فی المفرد اس کا خالی ہونا ہے امور ثلاثہ سے۔؟

جواب:۔ یہاں اس کا معنیٰ لازمی مراد ہے اور یہاں پر یہ عبارت ذکر ملزوم ارادہ لازم کے قبیل سے ہے اسلئے کہ خالی ہونے کو عدم وجدان لازم ہے اور یہاں پر خالی ہونے سے یہی معنیٰ مراد لیا گیا ہے۔

ای المستنبط:۔ اس عبارت کے ساتھ یہ بتارہے ہیں کہ یہاں پر قیاس سے قیاس شرعی مراد نہیں ہے بلکہ قیاس لغوی مراد ہے اور وہ صرفی قواعد ہیں کیونکہ تمام صرفی قواعد کو عربی زبان سامنے رکھکر اس سے استقراء اور جستجو کر کے بنائے گئے ہیں۔

وتفسير الفصاحة بالخلوص لا يخلو عن تسامح فالتنافر وصفٌ في الكلمة توجب ثقلها على اللسان وعسر النطق بها نحو مستشزراتٌ في قول امرؤ القيس شعر غدائرہ ای ذوائبہٗ جمع غديرة والضمير عائدٌ الى الفرع مستشزرات ای مرتفعاتٌ اومرفوعاتٌ يقال استشزرہٗ ای رفعهٗ واستشزر ای ارتفع الى العلى تضلّ العقاص في مثنى ومرسل تضل ای تغيب والعقاص جمع عقيصة وهي الخصلة المجموعة من الشعر والمثنى المفتول والمرسل خلاف المثنىٰ يعنى انّ ذوائبهٗ مشدودةٌ على الرأس بخيوطٍ وان شعرهٗ ينقسم الى عقاصٍ ومثنّى ومرسل والاوّل يغيب فيالاخيرين والغرض بيان كثرة الشعر

ترجمہ:۔

اور فصاحت کی خلوص کے ساتھ تفسیر کرنا تسامح سے خالی نہیں ہے (تو تنافر) کلمہ کا وہ وصف ہے جو اس کلمہ کی زبان پر گرانی اور دشواری کا باعث بنے (جیسے) لفظ مستشزرات ہے امرأ القیس کے اس شعر میں: شعر: اس کی مینڈھیاں) یعنی اس کے ذوائب غدائر غدیرۃ کی جمع ہے اور ضمیر فرع کی طرف راجع ہے (اٹھے ہوئے ہیں) مستشزرات مرتفعات یا مرفوعات کے معنیٰ میں ہے کہا جاتا ہے استشزرہٗ اس کو اٹھادیا اور استشزر بلند کردیا (بلندی کی طرف) چھپ جاتا ہے عقاص مثنّیٰ اور مرسل میں، تضل کے معنیٰ ہیں غائب ہونا عقاص عقیصۃ کی جمع ہے بندھے ہوئے بالوں کا ایک گچھ، اور مثنّیٰ بٹے ہوئے بال اور مرسل ان بٹے بال اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کے بال سر پر دھاگوں کے ساتھ بندھے ہوئے ہیں، اور اس کے بال بٹی اور ان بٹی چوٹی کی طرف تقسیم ہوتے ہیں اور اوّل بعد والی دونوں میں چھپ جاتا ہے اس سے شاعر کی غرض بالوں کی کثرت بیان کرنا ہے

تشریح:۔

وتفسير الفصاحة بالخلوص:۔ اس عبارت کے ساتھ اس تعریف کے ضعف کی طرف اشارہ کردیا ہے کہ اگرچہ اس پر وارد ہونے والے اعتراض کا جواب تو دیا لیکن پھر بھی اس اعتراض کے وارد ہونے کی وجہ سے یہ تعریف ضعف سے خالی نہیں ہے اور وہ ضعف یہ ہے کہ یہاں پر انھوں نے ایک وجودی چیز کی تعریف عدمی چیز کے ساتھ کردی ہے اسلئے کہ فصاحت فی المفرد وہ کلام ہے جو صحت حروف مستعملہ پر مشتمل ہو اور وہ حروف قیاس لغوی کے مطابق ہوں جبکہ اس کی تعریف میں ہے کہ اس میں تنافر حروف نہ ہو غرابت نہ ہو اور قیاس لغوی کی مخالفت نہ ہو تو انھوں نے عدمی چیز کے ساتھ وجودی چیز کی تعریف کردی ہے اس وجہ سے شارحؒ نے کہا ہے کہ پھر بھی یہ تعریف تسامح سے خالی نہیں ہے۔

فالتنافر: یہاں سے ان کلمات کی وضاحت کرنا شروع کردیا ہے جو فصاحت فی المفرد کی تعریف میں مذکور ہوئے تھے اور بالترتیب ہر ایک کی وضاحت کریں گے۔ ماتنؒ نے جو کچھ بیان کیا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ مصنفؒ نے اس کی صرف مثال ذکر کی ہے جیسے مستشزرات ہے امرؤ القیس کے قول میں شارحؒ نے پورے شعر کو ذکر کردیا ہے۔

غدائرہٗ مستشزرات الی العلیٰ :: تضلّ العقاص فی مثنّی وّمرسلٖ۔

محل استشہاد:۔''مستشزرات'' ہے

تحقیق المفردات:۔غدائر جمع ہے غدیرۃ کی بمعنیٰ بٹے ہوئے گیسو، سر کے بال۔ مستشزرات صفت کا صیغہ ہے استشزر فعل سے مشتق ہے۔اس کے بارے میں دو قول ہیں بکسر الزاء اور بفتح الزاء چنانچہ یہ مرفوعات یا مرتفعات کے معنیٰ میں ہوں گے اور کہا جاتا ہے استشزرہٗ یعنی رفعہٗ استشزرہٗ ارتفع پہلی صورت میں یہ متعدی اور اسم فاعل ہوگا جبکہ دوسری صورت میں یہ لازم اور اسم فاعل ہوگا پہلی صورت میں اس کے معنیٰ ہوں گے اس کو بلند کر دیا جبکہ دوسری صورت میں اس کے معنیٰ ہوں گے کہ وہ خود بلند ہوتے ہیں ''عُلیٰ'' جمع ہے''علیاء'' کی بمعنیٰ بلندی''عقاص عقیصۃ'' کی جمع ہے اس کے معنیٰ ہیں سر کے بالوں کا وہ گچھا جو سر کے بیچ میں ہوتا ہے اور عورتیں اسے دھاگے سے باندھ کر اونٹ کے کوہان کی طرح سے بناتی ہیں مثنّٰی بٹے ہوئے بال اور مرسل ان بٹے بال۔

شعر کا ترجمہ:اس کے گیسوئے دراز بلندی کی طرف اٹھے ہوئے ہیں جن میں چوٹی پر بندھا ہوا بالوں کا گچھا بٹے ہوئے اور ان بٹے بالوں میں گم ہو جاتا ہے۔

شاعر کے بارے میں تحقیق: یہ امرؤ القیس کا شعر ہے اور امرؤ القیس عرب کے شعراء میں سے مشہور ترین شاعر کا نام ہے اور ایک طرح سے یہ انہیں سند الشعراء سمجھا جاتا ہے۔ایک قول کے مطابق ان کے نام کے معنیٰ ہیں عبد الصنم کیونکہ امرأ کے معنیٰ ہیں عبد اور بندہ اور قیس کے معنیٰ ہیں بت امام اصمعی اسے امرء اللہ کہا کرتے تھے۔لیکن صحیح یہ ہے کہ امرأ کے معنیٰ ہیں مرد اور قیس کے معنیٰ ہیں سخت۔یعنی سخت آدمی۔

تنافر:۔کلمہ کے اس وصف کو کہا جاتا ہے جو زبان پر ثقل پیدا کرے اور اس پر تلفظ کرنے میں تکلیف ہو۔

والضمیر عائدٌ الی الفرع :اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ غدائرہ' کی''ہٗ''ضمیر کا مرجع محبوبہ ہے اور وہ تو مؤنث ہے جبکہ شاعر نے ضمیر مذکر کی ذکر کی ہے اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب:اس کا مرجع محبوبہ نہیں ہے بلکہ اس کا مرجع شَعر اور بال ہیں۔

شعر کا مطلب:۔اس شعر سے شاعر کا مقصود اپنے محبوبہ کے بالوں کی کثرت بتانا ہے کہ محبوبہ کے بال تین حصوں میں منقسم ہیں کچھ بال وہ ہیں جن کو اس نے اپنے سر کی چوٹی پر دھاگے سے باندھ کر عقاص اور گچھا بنایا ہے اور کچھ بالوں کو بٹ کر ان سے مینڈھیاں بنائی ہیں اور پھر کچھ بال وہ ہیں جو بے بٹے ہوئے لٹک رہے ہیں البتہ یہاں پر انھوں نے صرف مثال ذکر کی ہے اس سے کوئی ضابطہ معلوم نہیں ہوتا ہے اور خود مصنف نے بھی کوئی ضابطہ بیان نہیں کیا ہے اسلئے علماء نے اس کے ضابطے کے بارے میں اختلاف کیا ہے اور کل تین مذہب بن گئے ہیں منجملہ ان میں سے ایک مذہب شارحؒ کا ہے فاضل شارحؒ نے اپنا مذہب بیان کر کے باقی دونوں مذہبوں کی تردید کی ہے۔

والضابطة ههُنا ان كلّما يعدّهُ الذوق الصحيح ثقيلًا متعسّرًا النطق فهو متنافرٌ سواءٌ كان من قرب المخارج اوبُعدها اوغيرذٰلك علىٰ ماصرّح به ابن الاثير فی المثل السائر وزعم بعضهم انّ منشأ الثقل فی مستشزرات هو توسّط الشين المعجمة الّتی هی من المهموسة الرخوة بين التاء الّتی من المهموسة الشديدة والزاء المعجمة الّتی هی من المجهورة ولوقال مستشرفٌ لزال ذالك الثقل وفيه نظرٌ لانّ الراء المهملة ايضًا من المجهورة وقيل انّ قرب المخارج سببٌ للثّقل المخلّ بالفصاحة وانّ فی قوله تعالىٰ الم اعهد ثقلًا قريبًا من حدّ التنافر فيخلّ بفصاحة الكلمة لكنّ الكلام الطويل

المشتمل علیٰ کلمۃٍ غیر فصیحۃ لایخرج عن الفصاحۃ کمالایخرج الکلام الطویل المشتمل علیٰ کلمۃٍ غیر عربیۃ عن ان یکون عربیًا

ترجمہ:۔

اور یہاں پر ضابطہ یہ ہے کہ ہر وہ چیز جسے ذوق صحیح گراں اور متعسر النطق سمجھے تو وہ متنافر ہے خواہ قرب مخارج کی وجہ سے ہو یا بعد مخارج کی وجہ سے اور یا کسی اور وجہ سے جیسا کہ ابن اسیر نے مثل سائر میں اس کی تصریح کی ہے۔ اور بعض نے یہ گمان کیا ہے کہ مستشزرات میں ثقل کا منشا اس شین معجمہ کا جو مہموسہ رخوہ میں سے ہے متوسط ہو جانا ہے اس تاء کے درمیان جو مہموسہ شدیدہ میں سے ہے اور اس زاء معجمہ کے درمیان جو مجہورہ میں سے ہے اور اگر شاعر مستشرف کہتا تو یہ ثقل ختم ہو جاتا اور اس میں نظر ہے کیونکہ رائے مہملہ بھی مجہورہ میں سے ہے اور کہا گیا ہے کہ قرب مخارج سبب ہے ثقل کا جو فصاحت میں مخل ہے اور بے شک ارشاد باری تعالیٰ ''الم اعہد'' میں بھی ثقل ہے جو تنافر کے قریب ہے، تو کلمہ کی فصاحت میں مخل ہونا چاہئےلیکن وہ کلام طویل جو صرف ایک ہی کلمہ غیر فصیح پر مشتمل ہو فصاحت سے نہیں نکلے گا جیسا کہ وہ کلام طویل عربی ہونے سے نہیں نکلتا جو ایک غیر عربی کلمہ پر مشتمل ہو

تشریح:۔

والضابطۃ ھھنا: اس عبارت کے ساتھ فاضل شارحؒ نے اپنا مذہب بیان کیا ہے کہ تنافر اس ثقل کو کہتے ہیں جسے ذوق صحیح ثقل اور زبان پر بوجھ محسوس کرے خواہ یہ ثقل قرب مخارج کی وجہ سے ہو یا بعد مخارج کی وجہ سے۔ دوسرا مذہب علامہ خلخالی کا ہے ان کے نزدیک ''تنافر حروف اس ثقل کو کہتے ہیں جو صفات متضادہ کے جمع ہونے کی وجہ سے پیدا ہو جائے جیسے مثال مذکور ''مستشزرات'' میں تا مہموسہ شدیدہ میں سے ہے اور شین مہموسہ رخوہ میں سے ہے اور زاء مجہورہ میں سے ہے تو ت اور شین میں صفات متضادہ جمع ہوگئے کہ تا مہموسہ شدیدہ ہے اور شین مہموسہ رخوہ میں سے ہے اور شدّۃ اور رخوۃ میں تضاد ہے اور پھر شین اور تاء دونوں میں ضد والی صفت پائی جاتی ہے زاء مجہورہ میں سے ہے اور مجہورہ ضد ہے ہمس کی تو خلاصہ یہ ہوا کہ ان کے نزدیک تنافر نام ہے صفات متضادہ کے جمع ہونے کا فاضل شارحؒ فرماتے ہیں کہ تنافر کی یہ تعریف کرنا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اگر صفات متضادہ کا جمع ہونا تنافر کی علت ہوتی تو پھر مستشزرات کے بجائے مستشرف پڑھا جائے تو اس میں تنافر نہیں ہونا چاہئے اسلئے کہ اس میں زاء اور را دونوں مجہورہ میں سے ہیں جبکہ کوئی بھی اسے ثقل اور تنافر نہیں کہتا تو معلوم ہوا کہ صفات متضادہ کا جمع ہونا تنافر کی علت نہیں ہے۔

تیسرا مذہب علامہ زوزنی اور فاضل رکن الدین کا ہے ان کے نزدیک ''تنافر'' حروف متقارب المخارج کے جمع ہونے کا نام ہے اور مستشزرات میں بھی چونکہ قریب المخرج حروف جمع ہوگئے ہیں اسلئے اس میں تنافر پایا جائے گا۔ شارحؒ نے اس کی بھی تردید کردی ہے تنافر کی علت قرب مخارج کو قرار دینا بھی صحیح نہیں ہے اسلئے کہ قرآن پاک میں قریب المخارج حروف استعمال ہوئے ہیں جیسے ''اَلَمْ اَعْهَدْ اِلَيْكُمْ'' اس میں ہمزہ عین اور ہا تینوں حروف حلقی ہیں اس کے باوجود قرآن میں مستعمل ہیں اگر قرب مخارج تنافر کا سبب ہوتا تو اس میں تنافر ہونا چاہئے اور جس کلمہ میں تنافر ہو تو وہ غیر فصیح ہوتا ہے۔ قریب المخارج حروف کے پائے جانے کے باوجود یہ جملہ قرآن پاک میں مستعمل ہوا ہے تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ تنافر کا سبب نہیں ہے کیونکہ اگر یہ تنافر کا سبب ہوتا تو پھر یہ جس آیت میں پایا جائے تو اس پوری آیت کا غیر فصیح ہونا لازم آتا ہے پھر پوری سورت اور پھر پورے قرآن کا غیر فصیح ہونا لازم آئے گا جو کہ صحیح نہیں ہے کیونکہ اس بات پر تمام علماء کا اتفاق ہے کہ پورے کا پورا قرآن تمام سورتوں سمیت فصیح ہے۔ اور یہ تمام خرابیاں اسلئے لازم آئیں ہیں کہ آپ نے تنافر کا سبب قریب المخارج حروف کا یکجا ہونا قرار دیا ہے اگر تنافر کی یہ علت قرار نہ دیتے تو یہ خرابیاں بھی لازم نہ آتیں۔ علامہ زوزنی کی طرف سے اس

اعتراض کا یہ جواب دینے کی کوشش کی گئی ہے کہ قریب المخارج حروف کا ایک جگہ جمع ہونا اگر چہ سبب ثقل قرار دیا ہے لیکن ایک طویل کلام میں ایک لفظ کے غیر فصیح ہونے سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ پورے کا پورا کلام غیر فصیح ہو جائے جیسے کہ ایک طویل کلام عربی ہو اور اس میں ایک لفظ کے غیر عربی ہونے سے پورے کلام کا غیر عربی ہونا لازم نہیں آتا ہے چنانچہ قرآن پاک میں تنور کا لفظ ابراھیم کا لفظ غیر عربی ہے اس کے باوجود اس بات پر تمام علماء کا اتفاق ہے کہ قرآن پاک عجمی نہیں ہے بلکہ عربی ہی ہے۔

وفیہ نظرٌ لانّ فصاحۃ الکلمات مأخوذۃٌ فی تعریف فصاحۃ الکلام من غیر تفرقۃٍ بین طویلٍ وقصیرٍ علی انّ ھذا القائل فسّر الکلام بمالیس بکلمۃ والقیاس علی الکلام العربیّ ظاھر الفساد ولو سلّم عدم خروج السورۃ عن الفصاحۃ فمجرّد اشتمال القرآن علی کلامٍ غیر فصیحٍ بل علی کلمۃٍ غیر فصیحۃٍ ممّا یقود الیٰ نسبۃِ الجھل او العجز الیٰ اللّٰہ تعالیٰ اَللّٰہ عن ذٰلک علوًّا کبیرًا

ترجمہ:۔

اور اس میں نظر ہے کیونکہ کلمات کا فصیح ہونا کلام فصیح کی تعریف میں طویل وقصیر کے درمیان فرق کئے بغیر ماً خوذ ہے باوجود اس کے کہ قائل مذکور نے کلام کی تفسیر کی ہے ''مالیس بکلمۃ'' کے ساتھ اور کلام عربی پر تو قیاس کرنا بالکل ظاہر فساد ہے اور اگر سورت کا فصاحت سے نہ نکلنا تسلیم بھی کر لیا جائے تو صرف قرآن کا کلام غیر فصیح بلکہ ایک غیر فصیح کلمہ پر مشتمل ہو جانا اللہ کی طرف جہل یا عجز کی نسبت کرنا ہے جبکہ خدائے تعالیٰ کی ذات اس سے بالا و برتر ہے

تشریح:۔

وفیہ نظر :شارحؒ نے اس جواب کی بھی تردید کر دی ہے کہ یہ جواب درست نہیں ہے اسلئے کہ اس بات پر تمام علماء کا اتفاق ہے کہ کلام کے فصیح ہونے کیلئے پورے کلام کا فصیح ہونا شرط اور ضروری ہے خواہ وہ کلام طویل ہو یا قصیر جبکہ پورے کلام کے عربی ہونے کیلئے تمام کلمات کا عربی ہونا کوئی ضروری نہیں۔

علیٰ انّ ھذا القائل :اس عبارت کے ساتھ علامہ زوزنی کی طرف سے دئے جانے والے جواب کا علی سبیل التسلیم جواب دے رہے ہیں کہ چلو بالفرض اگر ہم اسے مان بھی لیں کہ کلام طویل میں ایک لفظ کے غیر فصیح ہونے سے پورے کلام کا غیر فصیح ہونا لازم نہیں آتا ہے تو پھر آپ کے نزدیک قرآن پاک میں الفاظ غیر فصیحہ اور بھی زیادہ ہوں گے اسلئے کہ علامہ خلخالی اور زوزنی کے نزدیک کلام اسے کہتے ہیں جو کلمہ نہ ہو تو ان کے نزدیک مرکّب تام اور ناقص سب پر کلام اور فصیح ہونے کا اطلاق ہوتا ہے لیکن اب ہر وہ کلام جو قریب المخارج حروف پر مشتمل ہو وہ غیر فصیح ہوگا تو دوسرے لوگوں کی بنسبت ان کے نزدیک قرآن پاک میں الفاظ غیر فصیحہ زیادہ ہوں گے یہ اس مثل کے مصداق بن گئے کہ فررت من المطر وقمت تحت المیزاب۔ یعنی قرآن کریم کو غیر عربی الفاظ سے خالی کرنے کے چکر میں قرآن میں غیر عربی الفاظ اور بھی بڑھ جائیں گے۔

والقیاس :۔فاضل شارحؒ اس عبارت کے ساتھ ان کے قیاس کا جواب دے رہے ہیں کہ آپ کا الفاظ غیر فصیحہ کو الفاظ غیر عربیہ پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اس بات پر تمام علماء کا اتفاق ہے کہ قرآن پاک میں غیر عربی الفاظ ہیں اور اس بات پر بھی تمام علماء کا اتفاق ہے کہ قرآن کریم فصیح ہے تو قرآن کریم کے فصیح ہونے کیلئے یہ شرط نہیں ہے کہ قرآن کے تمام الفاظ عربی ہوں بخلاف فصاحت کے کہ کلام کے فصیح ہونے کیلئے تمام علماء کے نزدیک یہ شرط ہے کہ اس کلام کے تمام الفاظ فصیح ہوں لہٰذا آپ کا ان دونوں کو ایک دوسرے پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ قیاس مع الفارق ہے۔ ولو سلّم :یہ جوب علیٰ سبیل التسلیم ہے کہ اس بات پر تمام علماء کا بھی اتفاق ہے اور ہمارا اور

آپ کا بھی اتفاق ہے کہ جس کلمہ میں متقارب المخارج حروف جمع ہو جائیں تو وہ کلمہ غیر فصیح ہے لیکن اختلاف اس بات میں ہے کہ وہ کلام اور وہ سورۃ جو اس کلمہ پر مشتمل ہے وہ غیر فصیح ہیں یا نہیں۔ ہمارے اور آپ کے نزدیک بالاتفاق وہ بھی فصیح ہوں گے تو اب (ہم آپ سے پوچھتے ہیں) آیا اس پر تلفظ کرتے وقت لفظ غیر فصیح کا متبادل کوئی اور لفظ اللہ کے علم میں تھا یا نہیں اگر اللہ کو دوسرے لفظ کا علم نہ ہو تو نعوذ باللہ اللہ کی طرف جہالت کی نسبت کرنا لازم آئے گا اور اگر اللہ تعالیٰ کے علم میں اس کا متبادل فصیح لفظ ہے تو پھر اللہ اس فصیح لفظ کے لانے پر قادر ہے یا نہیں معلوم ہونے کے باوجود اللہ نے جب وہ لفظ فصیح نہیں لایا تو معلوم ہوا کہ اللہ اس کے لانے پر قادر نہیں تو اللہ کی طرف عجز اور عدم قدرت کی نسبت کرنا لازم آئے گا اور اللہ تعالیٰ عجز سے بھی پاک ہیں۔

والغرابة کون الکلمة وحشیّةً غیر ظاهرة المعنی ولا مأنوسة الاستعمال نحو مسرّجٌ فی قول ابن العجاج شعر ومقلةً وحاجبًا مزجّجًا ای مدققًا مطوّلًا "ع" وفاحمًا ای شعرًا اسود کالفحم ومرسنًا ای انفا مسرّجًا ای کالسیف السریجی فی الدقة والاستواء وسریجٌ اسمُ قینٍ ینسب الیه السیوف او کالسراج فی البریق واللمعان فان قلت لِمَ لَمْ یجعلوه اسم مفعولٍ من سرّج الله وجههٗ ای بهّجهٗ وحسّنهٗ قلت لاحتمال ان یکون مستحدثًا مؤلّدًا من السراج او یکون من باب الغرابة ایضًا

ترجمہ:۔

اور غرابت) کلمہ کا وحشی ہونا ہے یعنی غیر ظاہر المعنیٰ اور غیر مانوس الاستعمال ہونا (جیسے) لفظ مسرج ابن العجاج کے اس شعر میں "اور ظاہر کیا محبوبہ" نے آنکھ کو اور لمبی اور باریک آبرو کو اور کوئلہ کی طرح سیاہ بالوں کو اور ایسی ناک کو جو باریکی اور سیدھے پنے میں سریجی تلوار کی طرح ہے۔ سریج ایک لوہار کا نام ہے جس کی طرف تلواریں منسوب ہوتی ہیں یا ایسی ناک کو جو چمک میں چراغ کی طرح ہے، اور تم کہو کہ یوں کیوں نہیں کیا کہ مسرّج کو اسم مفعول سرّج اللہ وجہہٗ بمعنیٰ بھّجہٗ وحسّنہٗ میں ہو؟ تو میں کہوں گا کہ اس احتمال کی وجہ سے کہ یہ سراج سے گھڑا ہوا ہو یا یہ غرابت کے قبیل سے ہو۔

تشریح:۔

فصاحت فی المفرد کی تعریف میں دوسرا لفظ غرابت کا ہے ماتنؒ نے صرف اس کی مثال ذکر کی ہے جیسے شاعر کا قول۔

ومُقلتًا وحَاجِبًا مُزَجّجًا::وفاحمًا ومُرسنًا مسرّجًا

محل استشہاد:۔ مسرّجا ہے۔

تحقیق المفردات: مقلة آنکھ میں موجود سفیدی اور سیاہی کا سنگم۔ حاجب، آبرو۔ مزجج۔ باریک اور لمبے آبرو۔ اور ان اوصاف کے حامل آبرو حسن و جمال کے ضامن ہوتے ہیں۔ فاحم۔ اصل میں فحم کا اطلاق کوئلے پر ہوتا ہے اور یہاں پر اس سے سیاہ بال مراد ہیں اور اس طرح کوئلے کے ساتھ بالوں کی تشبیہ دینے سے مقصود بالوں کی سیاہی میں مبالغہ بیان کرنا ہے۔ مرسن۔ اصل میں مرسن ناک کے اس حصہ کو کہا جاتا ہے جہاں پر ناک میں کھوکا لگایا جاتا ہے یا جانوروں کی ناک کا وہ سوراخ جس میں نکیل ڈالی جاتی ہے۔ مسرّج۔ باب تفعیل سے اسم مفعول کا صیغہ ہے اور یہ مشتق ہوتا ہے اور ہر مشتق کیلئے مشتق منہ کا ہونا ضروری ہوتا ہے لیکن کتب لغت کو ٹٹولنے کے باوجود مسرّج اور تسرّج کا مشتق منہ معلوم نہیں ہو سکا اسلئے ہمیں اس کی ایسی تخریج کرنی پڑی کہ کلمہ غلطی سے سالم رہے اور وہ یہ ہے کہ فعل کبھی نسبت کیلئے بھی آتا ہے جیسے فسّقته' میں فسق کی طرف اس کی نسبت کر دی اسلئے مسرّج کے معنیٰ ہوں گے منسوب الی السروجی سریجی تلوار کی طرح سیدھی تیز ناک کیونکہ سریج نام کے لوہار کی تلواریں عرب میں بڑی شہرت پا گئیں تھیں اور یا

منسوب الی السراج ہے یعنی چراغ کی طرح چمکنے والی ناک اسلئے یہ کلمہ غریب ہے کہ اس کا مشتق منہ نہیں ہے۔
لفظ غریب کی تعریف:۔ غریب وہ وحشی لفظ ہے یعنی نہ تو اس کا معنیٰ ظاہر ہو اور نہ ہی وہ مانوسۃ الاستعمال ہو پھر غریب کی دو قسمیں ہیں پہلی قسم یہ ہے کہ اس لفظ غریب کا معنیٰ عربی کتابوں اور لغت میں تلاش وجستجو کئے بغیر معلوم نہ ہوتا ہو جیسے لفظ تکأکأتم اور افرنقعو عنّی یہ عربی الفاظ ہیں لیکن ان کے معنی عربی کتب کی طرف رجوع کئے بغیر اہل لسان عرب کو بھی معلوم نہیں ہوتے ہیں اسلئے یہ دونوں لفظ غریب ہوں گے۔

اور غریب کی دوسری قسم وہ ہے جس کے معنیٰ میں نسبت بعیدہ کا اعتبار کیا گیا ہو جیسے مسرّج باب تفعیل سے اسم مفعول کا صیغہ ہے لیکن اس وزن پر کتب لغت میں باب تفعیل میں کوئی مصدر موجود نہیں ہے تو ہم نے کہا کہ یہ سریجی کی طرف منسوب ہے جو ایک لوہار تھا جس کی تلواریں عربوں میں بڑی مشہور تھیں اس صورت میں اس جملے کا مطلب یہ بنے گا کہ میری محبوبہ کی ناک سیدھی اور خوبصورت ہونے میں سریجی تلواروں کی طرح ہے یا سراج سے ماخوذ ہے اس صورت اس جملے کا مطلب یہ بنے گا کہ میری محبوبہ کی ناک چمکنے میں چراغ کی طرح ہے۔ یعنی جس طرح چراغ چمکتا ہے اسی طرح میری محبوبہ کی ناک بھی چمکتی ہے۔

اس پورے شعر کا مطلب یہ ہے کہ: میری محبوبہ نے اپنی آنکھوں کو باریک اور لمبے آبرو کو اور کوئلے کی طرح سیاہ بالوں کو تلوار کی طرح باریک اور سیدھی ناک کو یا چراغ کی طرح چمکنے والی ناک کو ظاہر کیا۔

فان قلت: اس پر کسی آدمی نے یہ اعتراض کیا ہے آپ نے اسے غریب کیوں قرار دیا ہے جبکہ یہ تو مشہور مثال ''سرّج اللہ وجہہ'' اللہ اس کے چہرے کو روشن کردے'' سے ماخوذ ہے۔ لہٰذا یہ ''سرّج'' سے مشتق ہوگا تو آپ بھی اسے مشتق بنا دیتے غریب نہ بناتے آپ نے اسے مشتق کیوں نہیں بنایا ہے اس کے مشتق بنانے میں آپ کو کیا رکاوٹ تھی؟

جواب:۔ ہم نے غریب اُس کلام کے متعلق کلام کہا ہے جو اہل عرب اور فصحاء کا ہو اور جو کلام آپ نے پیش کیا ہے یہ متولّدین کا کلام ہے عرب فصحاء کا کلام نہیں ہے اور متولّدین ان لوگوں کو کہا جاتا ہے جو اصل کے اعتبار سے عجمی غیر عربی ہوں لیکن بعد میں عربی زبان سیکھ لی ہو۔

اور دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ خود غریب ہے اسلئے کہ وہ بھی باب تفعیل سے فعل ماضی ہے لیکن اس کا مصدر لغت کی کتابوں میں کہیں پر بھی استعمال نہیں ہوا ہے۔

والمخالفة ان تكون الكلمة علىٰ خلاف قانون مفردات الالفاظ الموضوعة اعنى علىٰ خلاف ما ثبت عن الواضع نحو الاجلل بفك الادغام في قوله ع الحمد لِلّٰه العلي الأجلل :: والقياس الاجلّ فنحو الٌ وماءٌ وابىٰ يأبىٰ وعوِر يعور فصيحٌ لانّهٗ ثبت عن الواضع كذالك

ترجمہ:۔

(اور مخالفت) یہ ہے کہ کلمہ الفاظ موضوعہ مفردہ کے قانون کے خلاف ہو یعنی ما ثبت عن الواضع کے خلاف ہو جیسے ''الاجلل'' ادغام کے بغیر شاعر کے اس قول میں (تمام تعریفیں اللہ بزرگ و برتر کیلئے ہیں) اور قانون کے رو سے اسے الاجلّ ہونا چاہئے لہٰذا آل، ابی یابی، عور یعور سب فصیح ہیں، کیونکہ واضع سے اسی طرح ثابت ہیں

تشریح:۔

والمخالفة: فصاحت فی المفرد کی تعریف میں تیسری قید مخالفت قیاس لغوی سے بچنا مصنفؒ نے اس کی بھی صرف مثال کے

ذکر کرنے پر اکتفاء کیا ہے کہ جیسے الحمد للّٰہ العلی الاجلل'' قانون اور قیاس کے مطابق اسے اجل ہونا چاہئے تھا لیکن خلاف قانون اسے ''الاجلل'' پڑھا گیا ہے

فاضل شارحؒ نے اس کی تعریف بیان کی ہے کہ مخالفت قیاس لغوی کسے کہتے ہیں مخالفت کے معنٰی ضد اور تناقض کے ہیں اور قیاس قانون کو کہتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ الفاظ مفردہ موضوعہ کے قانون کے خلاف ہونا جیسے کہ مثال مذکور میں ہے۔ یہ مصرعہ ابوالنجم شاعر کا ہے پورا شعر اس طرح ہے

﴿الحمدللّٰہ العلی الاجلل::الواحدالفردالقدیم الاوّل﴾

﴿انت ملیك الناس ربًّا فاقبل ::ثمّ الصلوة علی النبی الافضل﴾

ترجمہ: تمام تعریفیں اس اللہ کیلئے ہیں جو بلند و بالا یکتا اکیلا قدیم اور اوّل ہے تو تمام لوگوں کا مالک ہے اس حال میں کہ تو رب ہے تو میری دعا بھی قبول کر پھر افضل الانبیاء پر درود ہو۔

اعنی علی خلاف ماثبت :اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے کیا ہے کہ آپ نے کہا ہے کہ غیر فصیح فی المفرد وہ ہوتا ہے جو قیاس لغوی کا مخالف ہو ہم آپ کو دکھاتے ہیں کہ بعض الفاظ قیاس لغوی کے خلاف ہیں لیکن پھر بھی کوئی بھی ان الفاظ کو غیر فصیح نہیں کہتا جیسے آل اصل میں اہل تھا خلاف قانون ہا کو الف سے بدل کر اسے آل بنا دیا گیا ہے اسی طرح ماء اصل میں ماہٌ تھا اسلئے کہ اس کی جمع میاہٌ آتی ہے خلاف قیاس ہا کو ہمزہ سے بدل دیا گیا تو ماءٌ بن گیا۔ ابیٰ یَابیٰ باب فتح یفتح سے ہے جبکہ قاعدہ یہ ہے کہ باب فتح سے وہ باب آسکتا ہے جس کا عین یا لام کلمہ حروف حلقی میں سے ہو اور یہاں پر نہ عین کلمہ حروف حلقی میں سے ہے اور نہ ہی لام کلمہ پھر بھی یہ باب فتح سے ہے اسی طرح ''عور یعور'' قانون کے مطابق اسے ''عار یعار'' ہونا چاہئے تھا قال یقال کے قانون کے ساتھ لیکن قانون کے مطابق نہ ہونے کے باوجود اسے کوئی بھی غیر فصیح نہیں کہتا۔

جواب:۔ یہ عبارت نکال کر اس کا جواب دیا ہے کہ اس میں ایک اور قید بھی۔ ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ صیغہ واضع کی وضع کے بھی خلاف نہ ہو یہ صیغے اگرچہ قانون اور قیاس کے تو خلاف ہیں لیکن واضع کی وضع کے خلاف نہیں ہیں بلکہ واضع کی واضع کے موافق ہیں۔

قیل فصاحۃ المفرد خلوصہٗ ممّاذکر ومن الکراھۃ فی السمع بان یکون اللفظ بحیث یمجّھا السمع ویتبرّأعن سماعھا نحوالجرشیٰ فیقول ابی الطیّب ''ع'''مبارك الاسم اغرّاللّقب:: کریم الجرشی ای النفس شریف النسب ''والاغرّمن الخیل الابیض الجبھۃ ثمّ استعیر لکلّ واضحٍ معروفٍ وفیہ نظرٌلانّ الکراھۃ فی السمع انّماھی من جھۃ الغرابۃ المفسّرۃ بالوحشۃ مثل تکأکأتم وافرنقعوا ونحو ذالك وقیل لانّ الکراھۃ فی السمع وعدمھا یرجعان الیٰ طیب النَغَمِ وعدم الطیب لا الیٰ نفس اللفظ وفیہ نظرٌللقطع باستکراہ الجرشیٰ دون النفس مع قطع النظرعن النغم

ترجمہ:۔

(کہا گیا ہے) فصاحت مفرد امور مذکورہ سے خالی ہونا ہے (اور کراہت فی السمع سے) اس طور پر کہ لفظ اس طرح ہو کہ کان اس سے نفرت کر کے اسے سننا نہ چاہیں (جیسے) لفظ جرشّٰی ابوالطیب کے اس شعر میں مبارک نام مشہور لقب والا ہے کریم النفس (شریف النسب ہے) اغر اصل میں سفید پیشانی والے گھوڑے کو کہتے ہیں پھر ہر مشہور و معروف کیلئے استعارہ کے طور پر لیا گیا ہے (اور اس میں نظر ہے) کیونکہ کراہت فی السمع تو صرف غرابت کی وجہ سے ہے جس کی تفسیر وحشت سے کی گئی ہے جیسے تکأکأتم وافرنقعو وغیرہ بعض نے نظر کی توجیہ

یوں بیان کی ہے کہ کراہت خوش الحانی اور بد آوازی کی طرف راجع ہے نہ کہ نفس لفظ کی طرف اس میں نظر ہے کیونکہ لفظ جرشی یقینی طور پر ناپسندیدہ ہے نہ کہ لفظ نفس قطع نظر آواز سے

تشریح:۔

قیل ومن الکراھۃ فی السمع: ماتن فرماتے ہیں کہ ان تین قیود کے علاوہ کچھ لوگوں نے ایک اور قید کا بھی اضافہ کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ ان تین چیزوں سے خالی ہونے کے ساتھ ساتھ وہ لفظ سامع کو برا بھی نہ لگتا ہو جیسے ابو الطیب کا یہ شعر ہے کہ۔

مبارک الاسم اغرّ اللقب :: کریم الجرشّیٰ شریف النسب

محل استشہاد: الجرشی ہے کیونکہ یہ لفظ کانوں کو برا لگتا ہے۔

تحقیق المفردات: مبارک الاسم شاعر نے اپنے ممدوح کے بارے میں کہا ہے کہ مبارک نام والا ہے یہ اسلئے کہا ہے کہ ممدوح کا نام علی ہے اور امیر المؤمنین حضرت علیؓ کا نام بھی علی ہے تو نام میں موافقت کی وجہ سے اسے مبارک نام والا کہا ہے یا علی علو سے ماخوذ ہے جس کے معنیٰ ہیں بلند ہونا تو اس سے ممدوح کے کمالات اور صفات میں بلند ہونے کی طرف اشارہ ہے۔ جرشّی۔ نفس کو کہتے ہیں۔ اغر۔ سفید پیشانی والا گھوڑا ابھرا ہے ہر مشہور ومعروف چیز کیلئے مستعار لیا گیا ہے دونوں میں وجہ مناسبت یہ ہے کہ شاعر کہہ رہا ہے کہ جس طرح سفید پیشانی والا گھوڑا دور سے دکھتا ہے اسی طرح میرا ممدوح بھی اپنی مشہور ومعروف صفات کی وجہ سے آفتاب ومہتاب کی طرح ہے کہ ہر ایک کہہ ومہہ کو دکھتا اور نظر آتا ہے۔

شعر کا ترجمہ: مبارک نام اور مشہور لقب والا؛؛ سخی النفس اور اچھے نسب والا ہے۔ اور اسے اغرّ اللقب اسلئے کہا ہے کہ اس کا لقب سیف الدولۃ اور یہ لقب بادشاہوں کے ہاں بہت زیادہ مشہور ومعروف ہے اور شریف النسب اسلئے کہا ہے کہ سیف الدولۃ کا تعلق خاندانی اعتبار سے بنو عباس سے تھا

وفیہ نظر: ماتنؒ نے اس قول کو نقل تو کیا ہے لیکن پھر کہہ رہے ہیں کہ اس میں اعتراض ہے اور وہ یہ ہے کہ اس کو مستقل قسم بنانے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ یہ غرابت کی پہلی قسم (جس کو کتب لغت میں تلاش وجستجو کے ساتھ حاصل کیا جا سکے) میں داخل ہے۔ جیسے تکأکأتم اور افرنقعوا' اس قول کا پس منظر یہ ہے کہ عیسیٰ ابن عمر ونحوی گدھے پر سوار ہو کر کہیں جا رہے تھے کہ جاتے جاتے کہیں گر پڑے ان کے گرنے کو دیکھ کر بہت سارے لوگ جمع ہو گئے تو انھوں نے اس بھیڑ کو دیکھ کر کہا کہ ''مالکم تکأکأتم علیّ کتکأکئکم علی ذی جنۃ افرنقعوا عنّی'' تم لوگوں کو کیا ہوا ہے کہ تم لوگ مجھ پر اس طرح جمع ہو گئے ہو جیسا کہ کسی جن والے انسان پر لوگ جمع ہوتے ہیں میرے پاس سے ہٹ جاؤ! تو وہاں جمع ہونے والے لوگ یہ کہتے ہوئے چلے گئے کہ ''دعوہ فان شیطانہ یتکلم بالہندیۃ'' اسے چھوڑ دو کیونکہ اس کا جن اردو بول رہا ہے۔ الغرض ماتنؒ نے کہا تھا کہ اس میں اعتراض ہے لیکن اعتراض کی تعیین نہیں کی تھی کہ آخر کیا اعتراض ہے اسلئے بعد کے شارحین میں اختلاف ہو گیا تو اس اعتراض کی ایک تقریر تو وہ ہے جو شارحؒ نے کی ہے جو اوپر گزر چکی اور دوسری تقریر بعض لوگوں نے یہ کی ہے کہ کانوں کو ناگوار ہونا الفاظ پر موقوف نہیں ہے بلکہ بولنے والے کی آواز پر موقوف ہے چنانچہ خوش الحانی کے ساتھ کوئی آدمی جس لفظ پر بھی تلفظ کرے گا تو وہ لفظ کانوں کو اچھا لگے گا اور اگر کسی کی آواز بھدّی ہو تو وہ جس لفظ پر بھی تلفظ کرے گا تو وہ لفظ کانوں کو برا لگے گا اور اس کے سننے کے ساتھ سمع خراشی ضرور ہو گی۔ فاضل شارحؒ نے وفیہ نظر کہہ کر اس کی تردید فرمائی ہے کہ یہ بات بھی بالکل غلط ہے اسلئے کہ اس بات کے درست ہونے کی صورت میں اگر کوئی آدمی جرشّی کے بجائے نفس بولے تو انسانی طبیعت اسے مکروہ نہیں سمجھتی ہے تو معلوم ہوا کہ کانوں کو ناگوار لگنے نہ لگنے کا تعلّق الفاظ کے ساتھ ہے آواز کے ساتھ نہیں ہے۔ اور چونکہ یہ قسم اوّل میں داخل

ہے اسلئے اسے جدا شمار کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

والفصاحة فی الکلام خلوصهٗ من ضعف التالیف وتنافر الکلمات والتعقید مع فصاحتها هو حال من الضمیر فی خلوصه واحترزبه عن مثل زیدٌ اجللُ وشعرٌ مستشزرٌ وانفهٗ مسرّجٌ وقیل هو حال من الکلمات ولوذکرهٗ بجنبها لَسَلِمَ من الفصل بین الحال وذیها بالاجنبی وفیه نظرٌ لانّه حینئذٍ یکون قیدًا للتنافر لا للخلوص ویلزم ان یکون الکلام المشتمل علیٰ تنافر الکلمات الغیر الفصیحة فصیحًا لانّهٗ یصدق علیه انّهٗ خالصٌ عن تنافر الکلمات حال کونها فصیحة فافهم

ترجمہ:۔

(اور فصاحت فی الکلام اس کا خالی ہونا ہے ضعف تالیف، تنافر کلمات اور تعقید سے اس حال میں کہ اس کے کلمات فصیح ہوں) یہ خلوصہٗ کی ضمیر سے حال ہے اس سے زیدٌ اجلل ، شعرۂ مستشزرٌ اور انفہٗ مسرّج سے احتراز کیا ہے، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ کلمات سے حال ہے اور اس کو اس کے پہلو ہی میں ذکر کردیتے تو حال اور اور ذوالحال کے درمیان اجنبی کے فاصلہ سے بچ جاتے اور اس میں نظر ہے کیونکہ یہ اس وقت تنافر کی قید بنے گی نہ کہ خلوص کی اور اس سے اس کلام کا فصیح ہونا لازم آئے گا جو کلمات متنافرہ غیر فصیحہ پر مشتمل ہو کیونکہ اس پر یہ بات صادق آتی ہے کہ وہ فصیح ہونے کی حالت میں تنافر کلمات سے خالی ہے خوب غور کرلو،

تشریح:۔

والفصاحة فی الکلام: یہاں سے مصنفؒ نے کلام فصیح کی تعریف کرنا شروع کردیا ہے کہ کلام فصیح وہ کلام ہے جو ضعف تالیف، تنافر کلمات اور تعقید سے خالی ہو اور یہ خالی ہونا فصاحت کے ساتھ ملا ہوا ہو۔ اس تعریف میں شروع کے تین قیود سلبی اور آخری قید وجودی ہے یعنی کلام فصیح وہ کلام ہے جس میں نہ ضعف تالیف ہو نہ تنافر کلمات ہو اور نہ ہی تعقید ہو اور اس کلام کے تمام کلمات فصیح ہوں۔ پھر چونکہ معرَّف کا پہچاننا موقوف ہوتا ہے تعریف پر اور تعریف کا پہچاننا موقوف ہوتا ہے تعریف میں مذکور الفاظ پر اسلئے پہلے ان الفاظ کی وضاحت کریں گے جو تعریف میں مذکور ہوئے ہیں لیکن مصنفؒ نے تعریف میں کوئی اور بات نہیں بتائی ہے اسلئے شارحؒ نے اس کی ترکیب بیان کی ہے اور بعض لوگوں نے اس کی ترکیب کی تھی تو شارحؒ نے ان کی ترکیب کی تردید کردی ہے۔

کلام فصیح کی تعریف میں مذکور ہونے والی عبارت کی ترکیب۔ ''مع فصاحتها'' ''خلوصهٗ'' کی ہاضمیر سے حال ہے اور اس کا مطلب یہ بنے گا کہ وہ امور ثلاثہ مذکورہ سے خالی ہو اس حال میں کہ اس کا خالی ہونا ملا ہوا ہو فصاحت کے ساتھ۔ اور بعض لوگوں نے اس کی ترکیب یہ کی ہے کہ یہ حال ہے ''تنافر کلمات'' میں ''الکلمات'' سے اور تنافر عامل ہے کلمات کا اور قاعدہ یہ ہے کہ حال اپنے ذوالحال کے عامل کیلئے قید بنتا ہے اور جب اس پر نفی داخل ہوتی ہے تو یہ نفی قید کی ہوتی ہے مقیّد کی نہیں ہوتی ہے تو شارحؒ فرماتے ہیں کہ یہ ترکیب صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اس صورت میں اس کا معنیٰ بنتا ہے کہ اس کلام کا خالی ہونا ایسے تنافر کلمات سے جو فصیح ہوں اب اس کلام کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر کوئی کلام غیر فصیح تنافر کلمات سے مرکّب ہو تو وہ فصیح ہوگا اور اس میں تنافر کلمات فصیح ہوں تو وہ کلام غیر فصیح ہوگا جبکہ اس بات کا کوئی بھی قائل نہیں ہے تو اس صورت میں یہ سلب المقیّد بن جائے گا جبکہ پہلی ترکیب والی صورت میں السلب المقیّد تھا۔

فافهم: اس عبارت کے ساتھ علامہ زوزنی کی طرف سے جواب دیا گیا تھا اس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اور وہ جواب یہ ہے کہ جب ہم نے یہ کہا کہ کلام فصیح وہ ہے جو تنافر کلمات فصیحہ سے خالی ہو تو اس سے معلوم ہو رہا ہے کہ جو کلام تنافر کلمات غیر فصیحہ سے خالی ہو وہ بطریق اولیٰ فصیح ہوگا۔

جواب : علامہ تفتازانیؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ حضرت یہ تعریف ہے اور تعریفات میں اولیٰ یا غیر اولیٰ کا قیاس جاری نہیں ہوتا ہے۔

فالضعف ان یکون تالیف الکلام علیٰ خلاف القانون النحوی المشہور بین الجمہور کالاضمار قبل الذکر لفظًا ومعنًا وحکمًا نحوضرب غلامَہٗ زیدٌ والتنافر ان تکون الکلمات ثقیلةً علی للسان وان کان کلّ منہا فصیحةً کقولہٖ ع ولیس قرب قبر حرب قبرٌ۔ وھواسمُ رجلٍ قبرٌ وصدر البیت وقبرحربٍ بمکانٍ قفر :: ای خالٍ عن الماء والکلأ ذکر فی عجائب المخلوقات انّ من الجنّ نوعًایقال لہٗ الھاتف فصاح واحدمنہم علیٰ حرب ابن امیّة فمات فقال ذالك الجنّی ھذاالبیت وکقولہٖ "ع"کریم متیٰ امدحہٗ امدحہٗ والوریٰ معی واذامالمتہٗ لمتہٗ وحدی "فالواؤ فی الوریٰ للحال وھومبتدءٌ خبرہٗ معی

ترجمہ:۔

(لہٰذا ضعف) یہ ہے کہ کلام کی ترکیب جمہور نحویوں کے مشہور قانون کیخلاف ہو جیسے اضمار قبل الذکر لفظاً ومعنًی وحکمًا جیسے ضرب غلامَہٗ زیدٌ (اور تنافر) یہ ہے کہ کلمات زبان پر بھاری ہوں اگر چہ ان میں سے ہر ایک فصیح ہو (جیسے نہیں ہے حرب کی قبر کے قریب حرب ایک آدمی کا نام ہے (قبر) شعر کا شروع یہ ہے، اور حرب کی قبر ایک ایسے جنگل میں ہے کہ جس میں نہ پانی ہے اور نہ ہی گھاس۔ مصنفؒ نے اپنی کتاب عجائب المخلوقات میں ذکر کیا ہے کہ جنات کی ایک قسم کو ہاتف کہا جاتا ہے ان میں سے ایک جن حرب بن امیہ پر اتنے زور سے چیخا کہ وہ مر گیا اس پر اس جن نے یہ شعر پڑھا (اور) یہ شعر کہ وہ ایسا کریم ہے کہ جب میں اس کی تعریف کرتا ہوں تو ساری مخلوق میرے ساتھ ہوتی ہے اور جب ملامت کرتا ہوں تو اکیلا ہی ملامت کرتا ہوں لہٰذا والوریٰ میں واو حالیہ اور مبتداء ہے اور معی خبر ہے

تشریح:۔

فالضعف :۔ اب کلام فصیح کی تعریف میں مذکور الفاظ کی وضاحت کررہے ہیں ان الفاظ میں سے پہلا لفظ ضعف تالیف ہے ماتنؒ نے اس کی تعریف نہیں کی ہے صرف مثال پر اکتفاء کیا ہے لیکن شارحؒ نے اس کی تعریف کی ہے کہ ضعف تالیف کہتے ہیں جمہور نحویوں کے مشہور قاعدے کی خلاف ورزی کرنا جیسے اضمار قبل الذکر۔ جمہور کی قید لگا کر باقیوں کو نکالدیا اسلئے کہ ہر قاعدے میں نحویوں کا کچھ نہ کچھ اختلاف ضرور ہوتا ہے۔ پھر ضمیر کے مرجع میں پانچ احتمال ہیں (۱) وہ مرجع لفظاً مذکور ہو جیسے جاء نی زیدٌ ضربتہ' (۲) وہ مرجع معنًی مذکور ہو جیسے اعدلواھو اقرب للتقویٰ

(۳) وہ مرجع رتبتًا مذکور ہو جیسے ضرب غلامَہٗ زید" (۴) وہ مرجع روش کلام سے معلوم ہوتا ہو جیسے فلامّہ السدس (۵) وہ مرجع حکمًا مذکور ہو جیسے نعم رجلًا زید اور جہاں پر ان پانچ صورتوں میں سے کسی صورت میں بھی مرجع پہلے سے مذکور نہ ہو تو وہاں پر اضمار قبل الذکر لازم آئے گا جو کہ ناجائز ہے۔

والتنافر :۔ مصنفؒ نے اس کی وضاحت کیلئے دو مثالیں ذکر کی ہیں فاضل شارحؒ نے اس کی تعریف کرکے اس کی وضاحت کی ہے تنافر کلمات اس کلام کہتے ہیں جس کا ہر کلمہ فصیح ہو لیکن ان کی ترتیب اس طرح سے ہو کہ اس ترتیب کی وجہ سے ان کی ادائیگیمیں زبان پر ثقل پیدا ہو جائے۔ پھر یہ ثقل یا تو ایک کلمہ کے دوسرے کلمہ کے ساتھ جمع ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے جیسے۔

"لیس قرب قبر حرب قبر"

اس سے پہلے والامصرعہ یوں ہے۔

"قبر حرب بمکان قفر"

تحقیق المفردات: مکان قفر بے آب وگیاہ جنگل۔

ترجمہ: حرب کی قبر کے قریب کوئی قبر نہیں ہے، حرب کی قبر ایک بے آب وگیاہ جنگل میں ہے۔

محل استشہاد: اس میں قبر اور قرب ایسے الفاظ ہیں جو اپنی ذات کے اعتبار سے تو فصیح ہیں لیکن ان کو یکجا کرنے سے زبان پر ادء کرنے سے ثقل پیدا ہو جاتا ہے۔ اردو میں اس کی مثال جیسے

جو پہنچے ہم نے بھیجے تھے وہ پہنچے تم کو آ پہنچے :: اگر پہنچے تو لکھ دینا وہ پہنچے ہم کو آ پہنچے۔

جو پہنچے تم نے بھیجے تھے وہ پہنچے ہم کو آ پہنچے :: مگر پہنچے تو کیا پہنچے جو پہنچے تک نہیں پہنچے

اس میں بھی پہنچے کا لفظ اپنی ذات کے اعتبار سے فصیح ہے لیکن اس کو بار بار جمع کرنے سے اس کی ادائیگی میں زبان پر ثقل پیدا ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اس کی ایک مثال صاحب نیل نے بھی ذکر کی ہے۔

چچا چار کچرے کچے چچا چار کچرے پکے

پکے کچرے کچے چچا کچے کچرے پکے

اس میں بھی چچا کچرے اپنی ذات کے اعتبار سے فصیح ہے لیکن جمع ہونے کی وجہ سے زبان پر ثقل پیدا ہو گیا۔

اسی طرح یہ شعر بھی اسی قبیل سے ہے۔

چاندو کے چچا نے چاندو کی چچی کو چاندنی رات میں

چاندنی چوک میں چاندی کے چمچے سے چٹنی چٹائی

شعر کا پس منظر: عجائب المخلوقات میں اس کی وجہ یوں لکھی ہے کہ حرب بن امیہ جب اپنے بھائیوں کے ساتھ عکاظ کی لڑائی سے واپس ہوا تو اسکا گزر ایسی سرسبز وشاداب جگہ پر ہوا جہاں گھنی گھنی جھاڑیاں اور بڑے بڑے گنجان درخت کھڑے تھے حرب کے ساتھ ابوالعباس مرداس بن ابی عامر سلمی تھا اس نے کہا کہ اے حرب! یہ زمین کھیتی باڑی کیلئے بہت زیادہ مناسب معلوم ہوتی ہے اگر ہم شریک ہو کر ان جھاڑیوں کو جلا ڈالیں اور کھیتی باڑی شروع کر دیں تو بہت زیادہ نفع ہوگا۔ حرب نے ان کی تائید کی اور اس جنگل میں آگ لگا دی جب آگ کے شعلے بلند ہوئے اور لپیٹیں اٹھنی شروع ہوئیں تو اس میں سے ایک آواز نکلی اور کچھ دیر کے بعد اس سے سفید سفید سانپ اڑتے ہوئے نظر آئے یہاں تک کہ جب وہ جنگل بالکل جل گیا تو ایک ہاتف کو کہتے ہوئے سنا گیا کہہ رہا تھا کہ۔

ویلٌ لحربِ فارسًا مُطاعِنًا مُخالِسًا

ویلٌ لحربِ فارسًا اذا لَبسُوا القَوانِسا

اس کے کچھ دیر کے بعد حرب اور مرداس دونون کا انتقال ہوا تو ہاتف نے مذکورہ شعر کے ساتھ لوگوں کو ان کے مرنے کی اطلاع دی یا زبان پر ادائیگی میں ثقل پیدا ہو جائے ایک کلمہ کے بعض حروف کے دوسرے کلمہ کے بعض حروف کے ساتھ جمع ہو جانے کی وجہ سے یہ ثقل پہلے کی بنسبت کم ہوتا ہے جیسے حبیب بن اوس طائی کا یہ شعر ہے۔

کریم متی امدحہٗ امدحہٗ والوریٰ :: معی واذا مالمتہٗ لمتہٗ وحدی

تحقیق المفردات: کریم۔ صاحب کرم، درگزر کرنے والا سخی آدمی، اس کا اطلاق ہر اچھی اور پسندیدہ چیز پر بھی ہوتا ہے۔

امدحہ ' ۔ مدح کرنا۔ الوری ۔مخلوق وری کا اسم ہے ۔ابوالوریٰ زمانے کی کنیت ہے ۔لمتہ' ۔ لوم مادہ سے واحد متکلم کا صیغہ ہے ملامت کرنا۔ وحدی ۔ اکیلا ۔تن تنہا۔

ترجمہ: میرا ممدوح ایسا سخی ہے کہ جب اس کی تعریف کرتا ہوں تو تمام مخلوق میرے ساتھ ہوتی ہے اور جب میں اس کی برائی بیان کرتا ہوں تو میں اکیلا ہی ہوتا ہوں ۔والوری ۔اس میں واو حالیہ ہے اور الوریٰ مبتداء ہے اور معی مبتداء کیلئے خبر ہے۔

وانـما مثّـل بمثالين لانّ الاوّل متنا ہٍ في الثقل والثاني دونهٗ لانّ منشأ الثقل في الاوّل نفس اجتماع الكلمات وفي الثاني اجتماع حروفٍ منها وهو في تكرير امدحهٗ دون مجرّد الجمع بين الحاء والهاء لوقوعه في التنزيل مثل "فَسَبِّحْهُ" فلا يصحّ القول بانّ مثل هذا الثقل مخلّ بالفصاحة ذكر الصاحب اسمٰعيل بن عبّاد انّهٗ أنشد هذه القصيدة بحضرة الاستاذ ابن العميد فلمّا بلغ هذا البيت قال لهٗ الاستاذ هل تعرف فيه شيئًا من الهُجنة قال نعم مقابلة المدح باللوم وانّما يقابل بالذمّ او الهجاء فقال الاستاذ غير هذا اريد فقال الصاحب لا ادري غير ذالك فقال الاستاذ هذا التكرير في امدحه امدحه مع الجمع بين الحاء والهاء وهما من الحروف الحلق خارجٌ عن حدّ الاعتدال نافر كلّ التنافر فاثنى عليه الصاحب

ترجمہ:۔

مصنفؒ نے دو مثالیں اسلیے دیں ہیں کہ اول میں ثقل انتہائی زیادہ ہے اور ثانی میں کچھ کم ہے کیونکہ اول میں ثقل کا منشاء نفس اجتماع کلمات ہے اور ثانی میں کلمات کے حروف کا اجتماع ہے اور وہ امدحہ' ،امدحہ' کا تکرار ہے نہ کہ حرف حاء اور ہاء کا جمع ہونا ہے کیونکہ یہ تو قرآن میں واقع ہے جیسے فسبحہٗ لہٰذا یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ اس جیسا ثقل بھی مخل فصاحت ہے۔صاحب یعنی اسمٰعیل ابن عبا دنے ذکر کیا ہے کہ اس نے یہ قصیدہ استاذ ابن العمید کی مجلس میں پڑھا، جب وہ اس شعر پر پہنچا تو اس سے استاذ نے کہا کہ کیا تم اس میں کوئی عیب پہچانتے ہو؟ تو صاحب نے کہا کہ ہاں مدح کا مقابلہ لوم کے ساتھ کیا ہے جبکہ مدح کا مقابل ذم یا ہجو کے ساتھ لایا جاتا ہے استاذ نے کہا کہ اس کے علاوہ کچھ اور چاہتا ہوں تو صاحب نے کہا کہ اس کے علاوہ تو میں نہیں جانتا۔تو استاذ نے کہا کہ یہ امدحہ' امدحہ' کو مکرر لانا حاء اور ہاء کو جمع کے کرنے کے ساتھ جبکہ یہ دونوں حروف حلقی ہیں یہ حد اعتدال سے نکالنے والا اور پورے طور پر تنافر ہے۔اس پر صاحب نے ان کی تعریف کی

تشریح:۔

وانما مثل مثالین ۔ایک اعتراض وارد ہوتا ہے اس عبارت کے ساتھ اس اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ مثال ممثل لہٗ کی وضاحت کیلئے ہوتی ہے اور ممثل لہٗ کی وضاحت تو ایک مثال کے ساتھ بھی ہوسکتی ہے آپ نے دو مثالیں کیوں ذکر کی ہیں؟

جواب:۔اصل بات یہ ہے کہ تنافر میں فرق ہے بعض میں تنافر زیادہ ہوتا ہے اور بعض میں کم اس وجہ سے مصنفؒ نے دو مثالیں ذکر فرمائی ہیں۔ مذکورہ دو مثالوں میں سے پہلی مثال میں تنافر تکرار کلمات کی وجہ سے زیادہ ہے اور دوسری مثال میں تنافر کے سبب کے بارے میں اختلاف ہے شارحؒ کے نزدیک دوسری مثال میں تنافر دو وجہ سے ہے ایک اس وجہ سے کہ اس میں تکرار پایا جاتا ہے اور دوسری اس وجہ سے کہ اس میں متحد المخرج حروف جمع ہوگئے ہیں بعض لوگوں نے کہا ہے کہ دوسری مثال میں تنافر صرف متحد المخرج حروف کے جمع ہونے کی وجہ سے ہے لیکن شارحؒ نے اس کی تردید کی ہے کہ یہ بات درست نہیں ہے اسلیئے کہ پھر قرآن پاک میں تنافر بہت زیادہ ہوجائے گا کیونکہ قرآن پاک میں متحد المخرج حروف بہت سارے مقامات میں جمع ہوگئے ہیں منجملہ ان جگہوں میں سے ایک جگہ 'فسبحہٗ'' ہے لہٰذا یہ ثقل

فصاحت کیلئے مخل نہ ہوگا شارحؒ نے ایک قصہ ذکر کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ صرف متحد المخرج حروف کا جمع ہونا مخل فصاحت نہیں ہے بلکہ اس کلمہ کا مکرر لانا جس میں ان کا اجتماع ہو مخل فصاحت ہے کہ ایک بار شاگرد اسمٰعیل بن عباد نے اپنے استاد ابن العمید کے سامنے وہ قصیدہ پڑھا جس میں یہ شعر ہے اسمٰعیل جب اس شعر پر پہنچا تو استاد ابن العمید نے کہا کہ اسمٰعیل کیا تم اس شعر میں کوئی عیب پاتے ہو تو اسمٰعیل نے کہا کہ حضرت اس میں یہ عیب ہے کہ اس میں شاعر نے مدح کے مقابلے میں لوم ذکر کیا ہے جبکہ حقیقت میں مدح کا مقابل ذم ہوتا ہے۔ استاذ نے کہا کہ اس کے علاوہ کوئی اور عیب ذہن میں ہو تو بتاؤ تو اسمٰعیل نے جواب دیا کہ حضرت اس کے علاوہ کوئی اور عیب تو میرے ذہن میں نہیں ہے استاد نے جواب دیا کہ اس میں حاء اور ہاء جو حروف حلقیہ میں سے ہیں ان کے جمع ہونے کے ساتھ ''امدحہٗ امدحہ'' کا تکرار ہے یہ موجب ثقل ہے اور کلام کو حدّ اعتدال سے نکالتا ہے اسی وجہ سے کلام میں تنافر پیدا ہو گیا ہے۔ یہ سن کر صاحب نے استاد کی تعریف کی اس میں دیکھئے استاد ابن العمید نے صرف حاء اور ہاء کا جمع ہونا موجب ثقل نہیں بتایا بلکہ ان کے جمع ہونے کے ساتھ ساتھ امدحہٗ کے تکرار کو موجب ثقل اور سبب تکرار قرار دیا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ثقل کیلئے حروف حلقی کے جمع ہونے کے ساتھ ساتھ تکرار کا پایا جانا ضروری ہے۔

فائدہ: اسمٰعیل ابن عباد کے شیخ ابن العمید ہیں اور اسمٰعیل ابن عباد فن بلاغت کے مدوّن شیخ عبد القاہر جرجانیؒ کے شیخ ہیں۔ صاحب۔ اسمٰعیل ابن عباد کا لقب ہے اسلئے کہ ابن عباد بادشاہ کے مصاحبین میں سے تھے اور اس زمانے میں بادشاہ کے مصاحبین کیلئے صاحب کا لفظ استعمال کیا جاتا تھا۔

والتعقيد اى كون الكلام معقدًا ان لايكون الكلام ظاهر الدلالة علىٰ المراد لخلل واقع امّا فى النظم بسبب تقديم اوتاخير اوحذفٍ اواضمار اوغير ذالك ممّا يوجب صعوبة فهم المراد كقول الفرزدق في مدح خال هشام بن عبد الملك بن مروان وهو ابراهيم بن هشام بن اسمٰعيل المخزومى شعر وما مثلهٗ في الناس الّا مملّكًا :: ابو امّه حيٌّ ابوه يقاربهٗ اى ليس مثلهٗ في الناس حيٌّ يقاربهٗ اى احد يشبههٗ في الفضائل الّا مملّكٌ اى رجلٌ أُعطِي الملك يعني هشامًا ابو امّه اى ابو ام ذٰلك المملّك ابوه اى ابراهيم الممدوح اى لايماثلهٗ احدٌ الّا ابن اختهٖ وهو هشام ففيه فصل بين المبتدأ والخبر اعني ابوامّه ابوه بالاجنبي الذى هو حيٌّ وبين الموصوف والصفة اعني حيٌّ يقاربهٗ بالاجنبي الّذى هو ابوه وتقديم المستثنٰى اعني مملّكًا علىٰ المستثنٰى منه اعني حيٌّ وفصلٌ كثيرٌ بين البدل وهو حيٌّ والمبدل منهٗ وهو مثله فقولهٗ مثلهٗ اسم ما وفي الناس خبرهٗ ومملّكًا منصوبٌ لتقدّمه علىٰ المستثنٰى منه قيل ذكر ضعف التاليف يغني عن ذكر التعقيد اللفظىّ وفيه نظرٌ لجواز ان يحصل التعقيد باجتماع عدّة امورٍ موجبةٍ لصعوبة فهم المراد وان كان كلّ منها جاريًا علىٰ قانون النحو

ترجمہ:۔

(اور تعقید) یعنی کلام کا معقد ہونا (یہ ہے کہ کلام کی معنیٰ مرادی پر دلالت ظاہر نہ ہو کسی ایسے خلل کی وجہ سے جو یا تو الفاظ کلام میں واقع ہو تقدیم کی وجہ سے یا تاخیر کی وجہ سے یا حذف یا اضمار اور یا کسی اور وجہ سے جو فہم مراد کی دشواری کا سبب بنے (جیسے فرزدق کا قول) ہشام بن عبد الملک بن مروان کے ماموں کی تعریف میں اور وہ ابراہیم بن ہشام بن اسمٰعیل مخزومی ہے: شعر لوگوں میں اس کے مثل کوئی زندہ نہیں ہے جو اس کے مشابہ ہو سوائے مُملّک کے کہ اس کی ماں کا باپ اس کا باپ ہے یعنی لوگوں میں اس کی طرح کوئی زندہ نہیں ہے جو اس

کے قریب ہو یعنی فضائل میں اس کے مشابہ ہو سوائے مملک کے یعنی اس شخص کے جسے ملک دیا گیا ہے یعنی ہشام اس کی ماں کا باپ یعنی ابراہیم ممدوح کا یعنی اس کی طرح اس کے بھانجے ہشام کے اور کوئی نہیں ہے۔ اس میں مبتداء و خبر یعنی ابوامہ ابوہ کے درمیان اجنبی یعنی حی کا فاصلہ ہے اور موصوف صفت یعنی "حی یقاربہ" کے درمیان اجنبی یعنی ابوہ کا فاصلہ ہے اور مستثنیٰ یعنی مملک مستثنیٰ منہ یعنی حی پر مقدم ہے اور بدل یعنی حی اور مبدل منہ یعنی مثلہٗ کے درمیان تو بہت ہی فاصلہ ہے ہاں امثلہٗ ما کا اسم ہے اور فی الناس اس کی خبر ہے اور مملک منصوب ہے کیونکہ وہ مستثنیٰ منہ پر مقدم ہے کہا گیا ہے کہ ضعف تالیف کا ذکر کر دینا تعقید لفظی کے ذکر کر دینے سے مستغنی کر دیتا ہے اس میں اعتراض ہے کیونکہ ہوسکتا ہے کہ تعقید چند ایسے امور کی وجہ سے ہو جو فہم مراد کی دشواری کا موجب ہوا گر چہ ان میں سے ہر ایک نحوی قانون پر جاری ہو

تشریح:۔

فالتعقید: کلام کی فصاحت کو بگاڑنے والی تیسری چیز تعقید ہے۔ ماتنؒ نے تعقید کی تعریف یہ کی ہے کہ کلام معقد وہ کلام ہے جس کی دلالت معنیٰ مرادی پر کسی خلل کی وجہ سے ظاہر نہ ہو خواہ وہ خلل ترکیب میں واقع ہو یا معنیٰ لغوی سے معنی مرادی کی طرف انتقال کرنے میں واقع ہو

کون الکلام معقدًا: اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ التعقید متکلم کی صفت ہے اور یہ مبتداء واقع ہو رہا ہے جبکہ ان لا یکون خبر ہے اور یہ کلام کی صفت ہے از قانون یہ ہے کہ مبتداء اور خبر دونوں ایک ہی چیز کی صفت بن جائیں۔ یہاں پر ان کے موصوف کے جدا جدا ہونے کی وجہ سے ان کا ایک دوسرے پر حمل کرنا صحیح نہیں ہے۔

جواب تعقید مصدر مبنی للفاعل نہیں ہے بلکہ مصدر مبنی للمفعول ہے تعقید کے مبنی للمفعول ہونے کی صورت میں اس کا معنیٰ ہوگا "کلام کا معقد ہونا" اس صورت میں مبتدا اور خبر دونوں کلام کی صفت بنیں گے اسلئے اب ان میں سے ہر ایک کو دوسرے پر محمول کرنا صحیح ہے۔

امّا فی النظم: یہ اس خلل کی ایک صورت ہے کہ وہ خلل ترکیب میں واقع ہو جائے یعنی بعض عبارت کو اپنے مقام سے مقدم کر دیا جائے اور بعض عبارت کو مؤخر کر دیا جائے اسی طرح بعض عبارت کو بلا کسی قرینہ کے حذف کر دیا جائے اور اسم ظاہر کی جگہ اسم ضمیر ذکر کر دیا جائے یا اس کے علاوہ کوئی ایسی وجہ ہو جس کی وجہ سے مراد متکلم کا سمجھنا دشوار و مشکل ہو مثلاً دو متلازم چیزوں کے درمیان فصل کر دیا جائے جیسے مبتداء اور خبر موصوف اور صفت مبدل منہ اور بدل کے درمیان فصل کر دیا جائے اور یا وہ پیچیدگی ایسے خلل کی وجہ سے ہو جو خلل معنیٰ حقیقی سے معنیٰ مجازی کی طرف ذہن کے منتقل ہونے میں واقع ہو پہلی صورت میں اس تعقید کو تعقید لفظی اور دوسری صورت میں اس تعقید کو تعقید معنوی کہتے ہیں تعقید لفظی کی مثال وہ شعر ہے جو فرزدق شاعر نے ہشام بن عبد الملک بن مروان کے ماموں ابراہیم بن ہشام بن اسماعیل مخزومی کی تعریف میں کہا ہے۔ شعر۔

وما مثلہٗ فی الناس الا مملّکًا ؛؛ ابوامہ حی ابوہ یقاربہٗ

شعر کا ترجمہ: یعنی فضائل وخصائل کے اعتبار سے اس دنیا میں ابرہیم بن ہشام کی طرح کوئی بھی زندہ نہیں ہے سوائے اس کے بھانجے ہشام بن عبد الملک کے۔ ابراہیم اپنے بھانجے ہشام بن عبد الملک کی طرف سے مدینہ منورہ کا گورنر تھا اور خود ہشام بادشاہ تھا فرزدق جو اسلامی شاعر ہیں اس نے اس شعر میں جہاں ابراہیم کی تعریف کی ہے وہاں ہشام کی بھی توصیف کی ہے۔ لیکن ترکیبی اعتبار سے اس شعر میں ایسا خلل واقع ہوا ہے جس کی وجہ سے اس شعر کے معنیٰ مرادی کے سمجھنے میں کئی طرح سے دشواریاں اور پیچیدگیاں پیدا ہوگئیں ہیں اور اس شعر کی ترکیب میں چار خرابیاں ہیں (۱) ابوامہ مبتداء اور ابوہ خبر کے درمیان حی اجنبی کا فاصلہ ہے (۲) حی موصوف اور یقاربہٗ صفت کے درمیان ابوہ اجنبی کا فاصلہ ہے (۳) حی مستثنیٰ منہ پر مملک مستثنیٰ کو مقدم کر دیا ہے (۴) مثلہٗ مبدل منہ ہے اور حی بدل ہے اور ان دونوں کے درمیان تو

بہت ہی زیادہ فاصلہ ہے۔ شعر کا لفظی ترجمہ یوں ہوگا لوگوں میں ابراہیم کی طرح کوئی نہیں ہے سوائے مملک کے کہ اس کی ماں کا باپ زندہ ہے اس کا باپ اس کے مشابہ ہے۔ اس سے معنیٰ مقصود بالکل سمجھ میں ہی نہیں آتا ہے کہ شاعر اس شعر سے کیا کہنا چاہتا ہے اور اگر تقدیم وتاخیر کر کے یوں کہدیں کہ "لیس فی الناس حی یقاربہٗ الا ھشامًا ابو امّہ ابوہ" تو اس صورت میں اس کے ترجمہ سے شاعر کی مراد کا سمجھنا مشکل نہیں ہوگا چنانچہ اس صورت میں اس کا ترجمہ یوں ہوگا کہ۔ لوگوں میں ابرہیم کی طرح کوئی زندہ نہیں ہے جو فضائل میں اس کے مشابہ اور قریب ہو سوائے ہشام کے کہ ہشام کی ماں کا باپ اس کا باپ ہے۔ یعنی ہشام ابراہیم کا بھانجا ہے۔

شعر کی ترکیب: ما مشابہ بلیس مثلہٗ مضاف مضاف الیہ مل کر مبدل منہ حی موصوف یقاربہٗ اس کی صفت موصوف اپنی صفت سے مل کر مستثنیٰ مستثنیٰ منہ اپنے مستثنیٰ سے ملکر بدل مبدل منہ اپنے بدل سے ملکر ما کا اسم اور فی الناس متعلق ہو کر اس کی خبر ما اپنے اسم اور خبر سے ملکر جملہ اسمیہ خبریہ ہے۔

تعقید لفظی کی اردو میں مثال سودا کا یہ شعر ہے۔

توڑ کر بت خانے کو مسجد بنائی تو نے شیخ :: برہمن کے دل کی بھی کچھ فکر ہے تعمیر کی۔

اس شعر کے دوسرے مصرعہ میں تقدیم وتاخیر ہے اصل میں یوں ہونا چاہیئے تھا "برہمن کے دل کی تعمیر کی کچھ فکر ہے۔؟"۔

قیل ذکر ضعف التالیف: یہ عبارت نکال کر ایک اعتراض کا جواب دیا ہے علامہ خلخالیؒ نے یہ اعتراض کیا تھا کہ ضعف تالیف کا معنیٰ ہے جمہور نحویوں کے مشہور قاعدے کی خلاف ورزی کرنا۔ اور تعقید کا معنیٰ ہے لفظ کی دلالت اپنے معنیٰ مرادی پر کسی ترکیبی خرابی اور گڑبڑ کی وجہ سے ظاہر نہ ہو دراصل تعقید میں بھی نحوی قاعدے کی خلاف ورزی کی وجہ سے معنیٰ مرادی کے سمجھنے میں دشواری ہوتی ہے جب دونوں چیزیں مآل کے اعتبار سے ایک ہیں تو پھر ضعف تالیف کے بعد تعقید کے ذکر کرنے کی ضرورت نہیں تھی آپ نے کیوں ذکر کیا ہے؟

جواب:۔ تعقید کیلئے نحوی قاعدے کی مخالفت کرنا کوئی ضروری نہیں ہے جبکہ ضعف کیلئے نحوی قاعدے کی مخالفت کرنا ضروری ہے تو جب تعقید کیلئے نحوی قاعدے کی مخالفت کوئی ضروری نہیں ہے تو بسا اوقات ایسا بھی ہوسکتا ہے کہ چند کلمات کے جمع ہونے سے تعقید تو پیدا ہو جائے لیکن وہ کسی نحوی قاعدے کے خلاف نہ ہو جیسے مستثنیٰ کا مستثنیٰ منہ سے مقدم ہونا اور بسا اوقات یوں بھی ہوسکتا ہے کہ وہ قانون نحوی کے خلاف ہو لیکن اس میں تعقید نہ ہو جیسے جاء نی احمدٌ اس میں قانون نحوی کی مخالفت کی وجہ سے ضعف تالیف تو ہے لیکن تعقید نہیں ہے۔ الغرض تعقید اور ضعف تالیف کے درمیان عام خاص من وجہٍ کی نسبت ہے اور جن دو چیزوں کے درمیان عام خاص من وجہٍ کی نسبت ہو تو ان میں سے ایک کے پائے جانے سے دوسرے کا پایا جانا ضروری نہیں ہوتا۔

وبھذا یظھر فساد ماقیل انہٗ لاحاجۃ فی بیان التعقید فی البیت الیٰ ذکر تقدیم المستثنیٰ علی المستثنیٰ منہ بل لاوجہ لہٗ لانّ ذٰلک جائز باتّفاق النحاۃ اذلایخفٰی انہٗ یوجب زیادۃ التعقید وھو ممّا یقبل الشدّۃ والضعف

ترجمہ:۔

اسی سے ظاہر ہوگیا اس کا فساد جو کہا گیا ہے کہ شعر میں تعقید بیان کرنے کیلئے مستثنیٰ منہ پر تقدیم مستثنیٰ کے ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے بلکہ اس کی تو کوئی وجہ ہی نہیں ہے کیونکہ یہ تو تمام نحویوں کے نزدیک بالاتفاق جائز ہے اسلئے یہ بات مخفی نہیں ہے کہ یہ تو اور بھی زیادت تعقید کا باعث ہے اور تعقید ضعف وشدّت کو قبول کرتا ہے۔

تشریح:۔

وبھذا یظھر فساد ماقیل :اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض کسی آدمی نے کیا کہ آپ نے کہا ہے کہ مستثنیٰ کو مستثنیٰ منہ پر مقدم کرنا ضعف تالیف ہے یہ بات درست نہیں ہے کیونکہ نحوی حضرات مستثنیٰ کو مستثنیٰ منہ پر مقدم کرتے رہتے ہیں تو پھر اس میں ضعف کس طرح ہوا؟

جواب :۔ سابقہ اعتراض کے جواب سے اس اعتراض کا بھی جواب ہوجاتا ہے اسلئے کہ تعقید کیلئے یہ کوئی ضروری نہیں ہے کہ وہ قانون نحوی کے مخالف ہو بلکہ کبھی تو ابہام زیادہ کرنے کیلئے بھی عبارت میں تقدیم وتاخیر کی جاتی ہے اور یہاں پر بھی صرف اسی لئے کیا گیا ہے تاکہ مستثنیٰ کے مستثنیٰ منہ سے مقدم ہونے کی وجہ سے ابہام زیادہ ہوجائے کیونکہ اس تقدیم سے پہلے اس شعر میں ابہام کم تھا تقدیم کے بعد سے اس میں ابہام مزید بڑھ گیا ہے۔

وامّافی الانتقال عطفٌ علی قولہ امّا فی النظم ای لایکون الکلام ظاھرالدلالۃ علی المراد لخللٍ واقعٍ فی انتقال الذھن من المعنیٰ الاوّل المفھوم بحسب اللّغۃ الی الثانی المقصود وذلک بسبب ایرادالـلوازم البعیدۃ المفتقرہ الی الوسائط الکثیرۃ مع خفاء القرائن الدالّۃعلی المقصود کقول الأخر وھوعبّا س بن الاحنف ولم یقل کقولہ لئلّایتوھّم عودالضمیر الیٰ الفرزدق شعر''سأ طلب بُعد الدارعنکم لتقربوا ::وتسکبُ بالرفع ھو الصحیح عینایَ الدموعَ لتجمُدا'' جعل سکب الدموع کنایۃً عمّایلزم فراق الاحبّۃ من الکابۃ والحزن واصاب لکنّہٗ أخطأفی جعل جمود العین کنایۃً عمّایوجبہٗ دوام التلاقی من الفرح والسرور فانّ الانتقال من جمودالعین الیٰ بخلھا بالدموع حال ارادۃالبکاء وھی حالۃ الحزن علی مفارقہ الأحبّۃ لاالی ماقصدہٗ من السرور الحاصل بالملاقاۃ ومعنیٰ البیت انّی الیوم اطیب نفسًابالبُعدوالفراق واُوطّنھا علی مقاساۃالاحزان والاشواق واتجرّع غصصھاواتحمّل لاجلھاحزنًایفیض الدموع من عینی لاتسبّب بذالک الی وصلٍ یدوم ومسرّۃٍ لا تزول فانّ الصبرمفتاحُ الفرَجوَمع کلّ عسریسرًا ولکلّ بدایۃنھایۃوالیٰ ھذااشارالشیخ عبدالقاھرفی دلائل الاعجازوللقوم ھھُناکلام فاسداوردناہ فی الشرح

ترجمہ:۔

(اور یا خلل انتقال میں ہو) اس کا عطف مصنّف کے قول ''امافی النظم'' پر ہے یعنی کلام مراد پر ظاہر الدلالت نہ ہو ایسے خلل کی وجہ سے جو معنیٰ اوّل مفہوم بحسب اللغۃ سے معنی ثانی مقصودی کی طرف ذہن کے منتقل ہونے میں واقع ہو اور یہ لوازم بعیدہ کے لانے کی وجہ سے ہوتا ہے جو بہت سارے واسطوں کے محتاج ہوں ان قرائن کے مخفی ہونے کے ساتھ جو مقصود پر دلالت کرتے ہیں جیسے دوسرے کا قول ہے اور وہ عبّاس ابن الاحنف ہے ''مصنّف'' نے ''کقولہ'' نہیں کہا تاکہ ضمیر کے فرزدق کی طرف لوٹنے کا وہم پیدا نہ ہوجائے۔ شعر: میں تم سے گھر کی دوری طلب کرتا ہوں تاکہ تم قریب ہوجاؤ اور میری آنکھیں آنسوں بہارہی ہیں (تسکب رفع کے ساتھ زیادہ صحیح ہے) تاکہ وہ خوش ہوں شاعر نے سکب دموع کو اس چیز سے کنایہ کیا ہے جو دوستوں کے فراق سے لازم آتی ہے یعنی رنج وغم اور یہ ٹھیک کیا ہے لیکن جمود عین کو اس چیز سے کنایہ کرنے میں غلطی کی ہے جسے ہمیشہ ملاقات واجب کرتی ہے یعنی فرحت وسرور کیونکہ جمود عین سے بخل دموع کی طرف انتقال ہوتا ہے رونے کے ارادے کے وقت اور وہ رنج کی حالت ہے دوستوں کی جدائی پر اس چیز کی طرف انتقال نہیں ہوتا ہے جس کا شاعر نے قصد کیا ہے یعنی وہ سرور جو ملاقات سے حاصل ہوتا ہے اور شعر کے معنیٰ یہ ہیں کہ میں آج اپنے نفس کو خوش کررہا ہوں بُعد فراق سے اور

اس کو شوق و رنج و غم کے برداشت کرنے کا عادی بنا رہا ہوں اور گھونٹ گھونٹ اچھو لے رہا ہوں اور اس کی وجہ سے ایسے غموں کو برداشت کر رہا ہوں جو میری آنکھوں سے آنسوں بہا رہے ہیں تا کہ میں اسے دائمی وصال اور سرمدی مسرت کا وسیلہ بنا سکوں کیونکہ صبر کشادگی کی کنجی ہے اور ہر تنگی کے بعد آسانی ہے اور ہر ابتداء کیلئے انتہاء ہے اسی کی طرف شیخ عبد القاہر جرجانی نے دلائل الاعجاز میں اشارہ کیا ہے اور لوگوں نے یہاں پر غلط بیانی سے کام لیا ہے جس کو ہم نے شرح میں بیان کیا ہے

تشریح:۔

واما فی الانتقال :اس کا عطف مصنفؒ کے قول''اما فی النظم ''پر ہے یہاں سے خلل کی دوسری صورت ذکر کر رہے ہیں چنانچہ خلل کی دوسری صورت یہ ہے کہ کلام کبھی سامع کیلئے مراد پر ظاہر الدلالت اسلئے نہیں ہوتا ہے کہ معنیٰ حقیقی سے معنیٰ مجازی کی طرف ذہن کے منتقل ہونے میں خلل واقع ہو جاتا ہے یعنی متکلم ایسا کلام کرے کہ جس کا معنیٰ حقیقی مقصود نہ ہو بلکہ اس کا معنیٰ مجازی مقصود ہو لیکن معنیٰ مجازی کی طرف کسی خلل کی وجہ سے سامع کا ذہن بسہولت منتقل نہ ہوتا ہو تو اس کا نام تعقید معنوی ہے اور اس کی وجہ سے کلام فصاحت سے نکل جاتا ہے باقی رہی یہ بات کہ کلام کے معنیٰ مجازی کی طرف ذہن کے منتقل نہ ہونے کا سبب کیا ہے تو اس کے بارے میں شارحؒ کا کہنا ہے کہ کلام میں ایسے لوازم بعیدہ کا ذکر کیا جائے جو وسائط کثیرہ کے محتاج ہوں اور مقصود پر دلالت کرنے والے قرائن مخفی ہوں تو اس کی وجہ سے کلام کے معنیٰ مجازی کی طرف ذہن منتقل نہیں ہوتا ہے کلام میں تعقید معنوی پیدا ہونے کی مثال جیسے عباس بن احنف کا شعر ہے۔

سَاَطلُبُ بُعد الدار عنکم لتقربوا ؛؛ وتسکب عیناي الدموعَ لِتجمُدا

تحقیق المفردات: اطلب واحد متکلم کا صیغہ ہے۔ میں طلب کرتا ہوں۔ بعد۔ دوری۔ الدار۔ گھر، ٹھکانہ۔ تقربوا۔ جمع مخاطب کا صیغہ ہے۔ قریب ہونا۔ تسکب۔ لگاتار بارش۔ مسلسل ٹپ ٹپ گرنے والے آنسوں۔ الدموع، دمع کی جمع ہے آنسوں۔ لتجمد۔ پانی کا جم جانا اس مقام پر اس کا معنیٰ ہوگا آنکھوں کے پانی کا سوکھ جانا۔ خشک ہو جانا۔

ترجمہ: میں عنقریب تم سے گھر کی دوری چاہوں گا تا کہ تم میرے قریب ہو جاؤ۔ اور میری آنکھیں آنسوں بہائیں گی تا کہ ان کے آنسوں خشک ہو جائیں۔

ماتنؒ نے کقول الآخر کہا ہے کقولہ نہیں کہا ہے تا کہ کسی کو یہ وہم نہ ہو جائے کہ اس شعر کا قائل بھی سابقہ شعر کی طرح فرزدق ہے۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ شاعر نے اس میں دو کنائے استعمال کئے ہیں ان میں سے ایک کنایہ تو صحیح ہے لیکن دوسرا کنایہ صحیح نہیں ہے اس میں ان سے غلطی ہوئی ہے۔ پہلا کنایہ یہ ہے کہ یہاں پر انہوں نے ''سکب الدموع ''کو'' فراق احبہ ''سے کنایہ بنایا ہے کیونکہ اپنے چاہنے والوں کی جدائی کی وجہ سے انسان غمزدہ ہو کر آبدیدہ ہو ہی جاتا ہے اور یہ کنایہ صحیح ہے اور دوسرا کنایہ یہ جمود عینین کو فرحت و سرور کے دوام تلاقی سے بنایا ہے اور یہ کنایہ کرنا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اس میں وسائط بعیدہ کا ارتکاب کیا ہے کیونکہ جمود عینین کنایہ ہے فرحت و سرور سے تو جمود عینین سے بخل عین کی طرف بہت سارے وسائط کے ساتھ انتقال ہے اسلئے کہ بعض اوقات آدمی رونا تو چاہتا ہے لیکن اسے رونا نہیں آتا جس کی وجہ سے بسا اوقات آدمی کا انتقال بھی ہو جاتا ہے اسلئے اس طرح کے حزن و غم کے وقت مغموم انسان کو رلانے کی کوشش کی جاتی ہے۔

پھر اس شعر کے دو مطلب ہیں ایک مطلب شارحؒ نے بیان کیا ہے اور دوسرا مطلب بعض لوگوں نے بیان کیا ہے شارحؒ نے ان کی تردید فرمائی ہے۔ شارحؒ نے اس کا یہ مطلب بیان کیا ہے کہ شاعر اس شعر میں اپنے نفس کو صبر کرنے کی تلقین کر رہا ہے کہ محبوب کی جدائی پر جو پریشانی تم کو لاحق ہوگئی ہے اور جو دکھ تم کو پہنچا ہے اس پر تم صبر کرو اسلئے کہ عنقریب محبوب کا وصال ہو جائے گا جس کے بعد کبھی بھی فراق نہیں ہے کیونکہ ہر ابتداء کیلئے انتہاء ہے اور ہر سختی کے بعد آسانی ہے اور صبر کشادگی و فراخی کی کلید ہے۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ دلائل اعجاز میں حضرت

شیخؒ نے اس شعر کا یہی مطلب بیان کیا ہے اور علامہ آفندی نے شرح شواہد میں اس شعر کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ شاعر یہ کہنا چاہتا ہے کہ زمانہ انسان کی مخالفت کرتا ہے میں چاہتا ہوں کہ میرے محبوب کے ساتھ میری ملاقات ہو جائے لیکن زمانہ میری مخالفت کرتے ہوئے مجھے اس کی ملاقات سے دور رکھتا ہے اب میں بھی زمانہ کی چال سمجھ چکا ہوں اسلئے اب میں اپنے محبوب کی ملاقات کی آرزو نہیں کروں گا تو زمانہ میری محبوبہ کے ساتھ میری ملاقات کرادے گا اور میری اور اس کی ملاقات ہو جائے گی لیکن یہ مطلب صحیح نہیں ہے اس کے صحیح ہونے کی وجہ مطول میں مذکور ہے۔ من شاء فلیراجع الیہ۔ اسی کو کسی اردو شاعر نے یوں بیان کیا ہے۔

مانگا کریں گے اب تو دعا ہجر یار کی:: آخر تو دشمنی ہے دعا کو اثر کے ساتھ

اسی معنٰی کو ایک فارسی شاعر نے یوں بیان کیا ہے۔

من فراق یار ہو یم چونکہ وصلم آرزو است::: زانکہ ہرگز بر مراد ما فلک کارے نکرد۔

کسی نے اس معنٰی کو یوں بھی بیان کیا ہے۔

بنیں گی باعث تخلیق نو بربادیاں میری:: مجھے آباد ہونا ہے مجھے برباد ہونے دو۔

نیز مولوی ضیاء الرحمٰن بھاگلپوری نے عربی کے اس شعر کا مطلب اردو میں یوں بیان کیا ہے۔

بعد خانہ کا ہوں طالب تا کہ ہو جاؤں قریب:: رو رہا ہوں اسلئے کہ شادمانی ہو نصیب۔

تعقید معنوی میں وسائط بعیدہ کے ارتکاب کی مثال کیلئے اردو میں یہ دو شعر بھی کافی ہیں۔

دعوٰی کروں گا قتل کا موسٰی پہ یوم حشر:: کہ اس نے میرے قاتل کو طور کا سرمہ دیا ہے۔

مگس کو باغ میں جانے نہ دیجیو؛؛ کہ ناحق خون پروانے کا ہوگا۔

صرف اس آخری شعر کا مطلب بیان کر دیتا ہوں کہ اس میں کس طرح وسائط بعیدہ کا ارتکاب کیا گیا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ شہد کی مکھیوں کو باغ میں جانے سے روکو کیونکہ اگر وہ باغ میں جائیں گی تو پھولوں کا رس چوس کر شہد کا چھتہ بنائیں گی چھتے سے موم نکلے گا اس سے موم بتیاں بنائی جائیں گی، اور لوگ موم بتیاں جلائیں گے تو یہ تتلیاں اور پروانے اڑتے اڑتے آ آ کر اس آگ میں گریں گے اور ان کا خون ناحق ہو جائے گا۔

اس کے قریب قریب غالب کا یہ شعر بھی ہے۔

آئینہ کو دیکھ کر اپنا سامنہ لے کہ رہ گیا:: صاحب کو دل نہ دینے پہ کتنا غرور تھا

قيل فصاحة الكلام خلوصهٗ ممّا ذكر ومن كثرة التكرار وتتابع الاضافات كقوله شعر وتسعدني في غمرةٍ بعد غمرةٍ سبوحٌ اي فرسٌ حسن الجري لاتتعب راكبها كانّها تجري على الماء لها صفة سبوح منها حالٌ من شواهد عليها متعلّق بشواهد شواهد فاعل الظرف اعني لها يعني انّ لها من نفسها علامات دالّة على نجابتها

ترجمہ۔

(کہا گیا ہے کہ) فصاحت کلام امور مذکورہ سے خالی ہونا ہے اور کثرت تکرار اور پے در پے اضافتوں سے جیسے شعر اور میری مدد کرتا ہے ہر مصیبت میں ایسا (خوش رفتار گھوڑا) جو اپنے سوار کو مشقت میں نہیں ڈالتا گویا کہ وہ پانی پر تیر رہا ہے (اس کیلئے) لفظ ''لہا'' سبوح کی صفت ہے (اسی سے) لفظ ''منہا'' شواہد سے حال ہے (اس پر) علیہا شواہد کے ساتھ متعلّق ہے (شواہد) ظرف یعنی لہا کا فاعل ہے یعنی اس

گھوڑے کی ذات میں اس کی شرافت پر دلالت کرنے والی علامتیں ہیں

تشریح:۔

قیل فصاحة الکلام: یہاں سے بعض لوگوں کا مذہب بیان کررہے ہیں کہ بعض لوگوں نے کلام فصیح کی تعریف یوں بیان کی ہے کہ کلام فصیح وہ کلام ہے جو ضعف تالیف، تنافر کلمات، اور تعقید سے خالی ہونے کے ساتھ ساتھ اس میں کثرت تکرار اور تتابع اضافات بھی نہ پایا جائے۔ کثرت تکرار کی مثال متنبی کا یہ شعر ہے۔

وتُسعدنی فی غمرةٍ بعد غمرةٍ:: سبوحٌ لها منها علیها شواهدُ۔

تحقیق المفردات: تسعد نی باب افعال سے فعل مضارع ہے اس کے معنیٰ ہیں مدد کرتا ہے۔ غمرة۔ سختی۔ سبوح، سابح کے معنیٰ میں ہے پانی پر تیرنے والا اور مجازاً تیز رفتار گھوڑے پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ شواهد۔ شاہد کی جمع ہے عمدہ ہونے کی دلیل۔

ترجمہ: وہ گھوڑا ہر مصیبت میں میری مدد کرتا رہتا ہے اور وہ ایسا خوش رفتار ہے کہ گویا کہ وہ پانی پر تیر رہا ہے اپنے سوار کو مشقت میں نہیں ڈالتا اس کیلئے اس کی ذات میں ایسی نشانیاں اور علامتیں ہیں جو اس کی ذاتی نجابت وشرافت پر دلالت کرتی ہیں۔

محل استشهاد: لها، منها، علیها۔ یہ تینوں ضمیریں چونکہ گھوڑے کی طرف راجع ہیں اسلئے اس میں کثرت تکرار ہے اور اسی وجہ سے یہ شعر کلام فصیح سے خارج ہے۔

شعر کی ترکیب: تسعد نی فعل ہے اور سبوح فاعل اور موصوف فی غمرة تسعدنی کے ساتھ متعلق ہے بعد غمرة تسعدنی کیلئے ظرف ہے لها ظرف اور شواهد اس کیلئے فاعل ہے یا یہ خبر مقدم ہے اور شواہد مبتداء مؤخر ہے منها ظرف مستقر ہوکر حال ہے شواہد سے اور علیها شواهد کے ساتھ متعلق ہے۔

شعر کا مطلب: اس شعر میں شاعر اپنے گھوڑے کی تعریف بیان کررہا ہے کہ میرا گھوڑا بہت اچھا اور نہایت ہی عمدہ ہے وہ ہر مصیبت اور پریشانی میں میرا کام آتا ہے اور اس کا چلنا اس طرح ہے گویا کہ وہ پانی پر تیر رہا ہے اور اس کی عمدگی کی علامات اس پر نمایاں ہیں جو ہر دیکھنے والے کو نظر آتے ہیں۔

قیل التکرار ذکر الشیء مرّةً بعد اخریٰ ولایخفیٰ انّهٗ لایحصل کثرتهٗ بذکرہٖ ثالثًا وفیه نظرٌ لانّ المراد بالکثرة ههُنا مایقابل الوحدة ولا یخفیٰ حصولها بذکرہٖ ثالثًا وتتابع الاضافات مثل قوله شعر ''حمامة جرعیٰ حومة الجندلِ اسجعی ::فانت بمرئً من سُعاد ومسمعٍ''ففیه اضافة حمامة الیٰ جرعیٰ وجرعیٰ الیٰ حومة وحومة الیٰ الجندل والجرعاء تانیث الاجرع قصرها للضرورة وهی ارض ذات رملٍ لا تنبت شیئًا والحومة معظم الشیء والجندل ارض ذات حجارةٍ والسجع هدیر الحمام ونحوهٗ وقولهٗ فانت بمرئً ای بحیث تراك سعاد وتسمع صوتك یقال فلانٌ بمرئً منّی ومسمع ای بحیث اراه واسمع قولهٗ كذا فی الصحاح فظهر فساد ماقیل انّ معناه انت بموضعٍ ترین منه سعاد وتسمعین کلامها وفساد ذلك ممّا یشهد به العقل والنقل

ترجمہ:۔

کہا گیا ہے کہ کسی چیز کا تکرار ایک بار ذکر کرنے کے بعد دوسری بار اسی چیز کا ذکر کرنا ہے۔ اور یہ بات ظاہر ہے کہ تیسری بار ذکر کرنے سے اس میں کثرت حاصل نہیں ہوتی ہے اس میں نظر ہے کیونکہ کثرت سے یہاں پر مراد واحد کا مقابل ہے اور ظاہر ہے کہ تیسری بار

ذکر کرنے سے کثرت حاصل ہو جاتی ہے (اور) تتابع جیسے شعر:
اے ریتیلی اونچی زمین کی کبوتری تو گا کیونکہ تو ایسی جگہ پر ہے جہاں سے سعاد تجھے دیکھتی اور تیری آواز کو سنتی ہے اس میں حمامۃ کی اضافت جرعیٰ کی طرف ہے اور جرعیٰ کی اضافت حومہ کی طرف ہے اور حومہ کی جندل کی طرف ہے ۔ جرعیٰ اجرع کی تانیث ہے ضرورت شعری کی وجہ سے مقصور ہے اجرع وہ ریتیلی زمین جو کچھ نہ اگائے حومہ کسی چیز کا بڑا حصہ جندل پتھریلی زمین اور سجع کبوتر وغیرہ کی آواز اور شاعر کا قول فانت بمرأی الخ یعنی تو ایسی جگہ میں ہے جہاں سے تجھے سعاد دیکھتی ہے اور تیری آواز سنتی ہے کہا جاتا ہے فلان بمرأی منی ومسمعی یعنی وہ ایسی جگہ ہے کہ میں اس کو دیکھتا ہوں اور اس کی بات سنتا ہوں کذا فی الصحاح لہٰذا اس کا فساد ظاہر ہو گیا جو کہا گیا ہے کہ اس کے معنیٰ یہ ہیں کہ تو ایسی جگہ میں ہے جہاں سے تو سعاد کو دیکھتی ہے اور اس کے کلام کو سنتی ہے اس کے فساد پر عقل ونقل دونوں شاہد ہیں

تشریح :۔

قیل التکرار :۔ مذکورہ شعر پر علامہ زوزنی کی طرف سے اعتراض تھا تو شارحؒ نے اس عبارت کے ذریعہ اس اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ اس شعر میں کثرت تکرار ہے صحیح نہیں ہے اسلئے کہ تکرار کہتے ہیں کہ ایک چیز کو ایک بار ذکر کے دوبارہ اسی چیز کو ذکر کر دینا اب اگر بالفرض چار مرتبہ ذکر کر دیا جائے تو پھر بھی اسے کثرت تکرار نہیں کہیں گے بلکہ اسے تعدد ذکر کہیں گے اور اگر چھ مرتبہ ذکر کر دیا جائے تو اسے کثرت تکرار کہیں گے اسی طرح اگر کسی چیز کو تین بار ذکر دیا جائے تو اسے کثرت تو کہیں گے لیکن اسے کثرت تکرار تو پھر بھی نہیں کہیں گے جبکہ یہاں پر تین بار ذکر ہوا ہے اور اسے آپ نے کثرت تکرار کہا ہے اس کی کیا وجہ ہے؟ وفیہ نظر کہکر اس کا جواب دیا ہے کہ کہ آپ کا یہ اعتراض غلط ہے اسلئے کہ کثرت تکرار سے ہماری مراد اس کا معنیٰ مشہور نہیں ہے بلکہ کثرت سے ہماری مراد کثرت کا وہ معنی ہے جو واحد کا مقابل بنتا ہے یعنی ایک سے زیادہ بار اس کا ذکر ہو بعض لوگوں نے کلام فصیح کی تعریف میں دوسری قید یہ لگائی ہے کہ کلام فصیح کا تتابع اضافات سے خالی ہونا بھی ضروری ہے تتابع اضافات کی مثال جیسے شعر

حَمامةُ جَرعیٰ حُومةِ الجُندل اِسجَعِي :: فانت بمرئٰ من سعاد ومسمعی

تحقیق المفردات: حمامۃ کبوتر اس کا استعمال مذکر اور مؤنث دونوں کیلئے برابر ہے اور یہ منادیٰ ہونے کی وجہ سے مرفوع ہوگا اور اس کا حرف نداء محذوف ہے جرعی اصل میں ۔ جرعاء ۔ تھا تخفیف کیلئے آخر سے ہمزہ کو حذف کر دیا گیا ہے اور جرعی اس ریتیلی زمین کو کہتے ہیں جو کوئی چیز نہ اگاتی ہو۔ حومۃ ۔ ہر بلند چیز کو کہتے ہیں ۔ اور یہاں پر اس سے ٹیلہ مراد ہے۔ جندل ، پتھریلی زمین ۔ سجع کبوتر وغیرہ جملہ پرندوں کی آواز کو کہتے ہیں ۔ سعاد محبوبہ کا نام ہے یا اس کے نام سے کنایہ ہے کیونکہ عرب محبوباؤں کے نام سے عام طور پر لیلیٰ یا سعدیٰ ام عمرو کہہ کر کنایہ کرتے ہیں ۔ مسمع ظرف کا صیغہ ہے سننے کی جگہ۔

ترجمہ: اے پتھریلی ٹیلے دار ریتیلی زمین کی کبوتری تو گیت گا کیونکہ تو ایسی جگہ ہے جہاں (میری محبوبہ) سعاد تجھے دیکھتی اور سنتی ہے۔

محل استشہاد: حمامۃ ۔ مضاف ہے ۔ جرعیٰ ۔ مضاف الیہ مضاف ۔ حومۃ ۔ مضاف الیہ مضاف ۔ الجندل ۔ مضاف الیہ ہے تو کل چار اضافات ہو گئے ان تتابع ضافات نے اس شعر کو کلام فصیح کی تعریف سے نکال دیا ہے اس شعر کے دو مطلب بیان کئے ہیں اس کا ایک مطلب تو شارحؒ نے بیان کیا ہے اور دوسرا مطلب علامہ زوزنیؒ نے بیان کیا تھا جسے فاضل شارحؒ نے رد کر دیا ہے۔ شارحؒ نے اس کا یہ مطلب بیان کیا ہے کہ یہ ضابطہ ہے کہ جہاں پر بھی رؤیت کا مادہ آ جائے اور اس کے بعد من صلہ آئے تو جو بھی من کا مجرور بنے گا وہ رؤیت کا فاعل بنے گا جیسا کہ صحاح میں ہے کہا جاتا ہے کہ " فلان بمرئٰ منی ومسمعی ای بحیث اراہ واسمع قولہٗ "یعنی میں اس کو دیکھتا ہوں اور اس کی بات سنتا ہوں ۔ تو اس ضابطہ کے مطابق "سعاد محبوبہ" سننے اور دیکھنے کی فاعل ہوگی یعنی اے کبوتری تو چونکہ ایسی جگہ بیٹھی ہے جہاں

سعاد تیری آواز سنتی اور تجھے دیکھتی ہے شعر کا مطلب یہ بنے گا کہ کبوتری جب گائے گی تو اس کی آواز سعاد کے کانوں میں پڑے گی تو مڑ کر کبوتری کو دیکھے گی اور میں بھی کبوتری کو اس اعتبار سے دیکھوں گا کہ اس وقت اس پر میری محبوبہ کی نگاہ پڑ رہی ہے چلو میں اگر محبوبہ کو نہیں دیکھ پاتا تو کوئی بات نہیں اس کبوتری کو تو دیکھ رہا ہوں جسے وہ بھی دیکھ رہی ہے تو اس سے مجھے یک گونہ تسلی ملے گی ۔

علامہ زوزنیؒ نے اس شعر کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ اس شعر میں سننے اور دیکھنے کا فاعل حمامة ''کبوتری'' کو بنایا ہے یعنی کبوتری ایسی جگہ بیٹھی ہے جہاں سے اسے دیکھتی اور اس کی آواز سنتی ہے۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ ان کی یہ بات نقلاً اور عقلاً دونوں طرح سے باطل ہے۔ نقلاً اس طرح باطل ہے کہ یہ بات صاحب صحاح کے خلاف کہی ہے اور صاحب صحاح لغت کے امام ہیں تو ان کے خلاف جو بات ہوگی وہ لاعلمی پر ہی محمول ہوگی اور عقلاً اس طرح باطل ہے کہ اگر یہ بات صحیح ہوتی کہ کبوتری اس کی محبوبہ کی آواز سنتی ہے تو پھر ان کو ''اُسکتی واسمعی'' کہنا چاہئے تھا جبکہ بجائے اس کے وہ اسے گانے کا کہتا ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ سننے اور دیکھنے کا فاعل سعاد ہے نہ کہ کبوتری۔

وفيه نظرٌ لانّ كُلًّا من كثرة التكرار وتتابع الاضافات ان ثقل اللفظ بسببه على اللسان فقد حصل الاحتراز عنه بالتنافر والّا فلا يخلّ بالفصاحة كيف وقد وقع فى التنزيل مِثْلُ دَأْبِ قَوْمِ نُوحٍ - وَذِكْرُ رَحْمَةِ رَبِّكَ عَبْدَهُ ، وَنَفْسٍ وَّمَا سَوَّاهَا ، فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوٰهَا

ترجمہ:۔

(اور اس میں نظر ہے) کیونکہ کثرت تکرار اور تتابع اضافات میں سے اگر ہر ایک کی وجہ سے لفظ زبان پر ثقیل ہو جائے تو اس سے احتراز تنافر کے ذریعہ حاصل ہو گیا ہے ورنہ وہ فصاحت کیلئے مخل نہیں ہے اور ہو بھی کیسے سکتا ہے جبکہ قرآن میں واقع ہوا ہے قوم نوح کی طرح ، یہ ذکر ہے پروردگار کی مہربانی کا اپنے بندے ذکریا پر، اور قسم ہے جان کی اور اس کی جس نے اس کو درست بنایا ہے اور اس میں نیکی اور بدی القاء کی ہے۔

تشریح:۔

وفيه نظر:۔ اس عبارت کی ساتھ ان لوگوں کی تردید کی ہے جن لوگوں نے کلام فصیح کی تعریف میں کثرت تکرار اور تتابع اضافات کی قیدوں کا اضافہ کیا ہے اور وہ اس طرح کہ ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ کثرت تکرار اور تتابع اضافات سے زبان پر بوقت ادائیگی ثقل پیدا ہوتا ہے یا نہیں؟ اگر ثقل پیدا ہو جاتا ہے تو پھر یہ دونوں تنافر میں داخل ہو جائیں گے ان کو الگ سے ذکر کرنے کی ضرورت ہی نہیں ہے اور اگر ان کی وجہ سے ادائیگی کے وقت زبان پر ثقل پیدا نہیں ہوتا ہے تو یہ مخل فصاحت بھی نہیں ہیں چنانچہ یہی وجہ ہے کہ قرآن پاک میں متعدد مقامات پر کثرت تکرار اور تتابع اضافات پائے جاتے ہیں ان میں سے چند جگہیں یہ ہیں '' مِثْلُ دَابِ قَوْمِ نُوحٍ ذِكْرُ رَحْمَةِ رَبِّكَ عَبْدَهُ'' یہ دونوں تتابع اضافات کی مثالیں ہیں '' وَنَفْسٍ وَّمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا'' یہ آیات بلکہ پوری سورہ شمس میں کثرت تکرار پایا جاتا ہے لہذا معلوم ہوا کہ تتابع اضافات اور کثرت تکرار مخل فصاحت نہیں ہیں۔

والفصاحة فى المتكلّم ملكةٌ وهى كيفيّةٌ راسخةٌ فى النفس والكيفية عرض لا يتوقّف تعقّله على تعقّل الغير ولا يقتضى القسمة واللاقسمة فى محلّه اقتضاءً اوّليًّا فخرج بالقيد الاوّل الاعراض النسبية مثل الاضافة والفعل و الانفعال ونحو ذٰلك وبقولنا لا يقتضى القسمة الكميّاتُ وبقولنا اللّاقسمة النقطة والوحدةُ وقولنا اوّليًّا ليدخل فيه مثل العلم بالمعلومات المقتضية للقسمة اوللاقسمة فقولهُ ملكةٌ

اشعارٌ بانّهٗ لو عبّر عن المقصود بلفظٍ فصيحٍ لا يسمّىٰ فصيحًا في الاصطلاح مالم يكن ذٰلك راسخًا فيه وقولهٗ يقتدر بها على التعبير عن المقصود دون ان يقول يعبّر اشعارٌ بانّهٗ يسمّىٰ فصيحًا اذا وجد فيه تلك الملكة سواءٌ وجد التعبير اولم يوجد وقولهٗ بلفظٍ فصيحٍ ليعمّ المفرد والمركّب امّا المركّب فظاهرٌ وامّا المفرد فكما تقول عند التعداد دارٌ، غلامٌ، جاريةٌ، ثوبٌ، بساطٌ، الى غير ذالك۔

ترجمہ:۔

(اور فصاحت فی المتکلّم ایک ملکہ ہے) ملکہ وہ کیفیت ہے جو نفس میں ثابت ہو اور کیفیت وہ عرض ہے جس کا سمجھنا غیر کے سمجھنے پر موقوف نہ ہو اور نہ وہ اپنے محل میں بطریق اقتضاء اول قسمت وعدم قسمت کا مقتضی ہو پس اول سے اعراض نسبیہ اضافت، فعل، انفعال وغیرہ خارج ہو گئے اور ہمارے قول ''لا یقتضی القسمۃ'' سے کمیات اور ''اللاقسمۃ'' سے نقطہ اور وحدۃ خارج ہو گئے اور ہمارے قول ''اولیا'' اس لئے ہے تا کہ اس میں علم بالمعلومات داخل ہو جائے جو قسمت وعدم قسمت کا مقتضی ہوتا ہے لہٰذا مصنفؒ کا ''ملکۃ'' کہنا اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اگر کوئی فصیح لفظ کیساتھ مقصود کی تعبیر کرے تو اس کو اصطلاح میں فصیح نہ کہا جائے گا جب تک کہ یہ اس میں راسخ نہ ہو اور ماتن کا قول یقتدر لائے اس کے بجائے کہ وہ ''یعبّر'' کہنا اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اس کو فصیح کہا جائے گا جب اس میں یہ ملکہ پایا جائے خواہ تعبیر بالفعل پائی جائے یا نہ پائی جائے اور اس کا قول ''لفظ فصیح'' اس لئے ہے تا کہ مفرد و مرکّب ہر ایک کو شامل ہو جائے، مرکّب تو ظاہر ہے اور مفرد جیسے تو بوقت شمار کہے دار، غلام، جاریہ، ثوب، بساط، وغیرہ۔

تشریح:۔

والفصاحۃ فی المتکلّم: یہاں تک مصنّفؒ نے فصاحت کی دو قسمیں:۔ فصاحت فی المفرد اور فصاحت فی الکلام کو بیان کیا ہے اور اب یہاں سے فصاحت کی تیسری قسم فصاحت فی المتکلّم بیان کر رہے ہیں فصاحت فی المتکلم کی تعریف یہ کی ہے کہ فصاحت فی المتکلم اس ملکہ کا نام ہے جس کے ہونے کی وجہ سے آدمی اپنے مقصود کو فصاحت کے ساتھ ادا کرنے پر قادر ہو جائے۔

چونکہ معرّف کا سمجھنا تعریف کے سمجھنے پر موقوف ہوتا ہے اور تعریف کا سمجھنا ان الفاظ کے سمجھنے پر موقوف ہوتا ہے جو تعریف میں مذکور ہوتے ہیں اسلئے شارحؒ نے ملکہ کی تعریف کی ہے کہ'' ھی کیفیّۃ راسخۃ فی النفس ''ملکہ انسان کے نفس میں راسخ کیفت کا نام ہے۔ پھر چونکہ تعریف میں کیفیت کا بھی ذکر ہے اسلئے کیفیت کی بھی تعریف کر رہے ہیں کہ کیفیت اس عرض کا نام ہے جس کا سمجھنا دوسرے کے سمجھنے پر موقوف نہ ہو اور اقتضاء اوّلی کے ساتھ قسمت یا لاقسمت کا بھی تقاضا نہ کرتا ہو اس تعریف کو پوری طرح سمجھنے سے پہلے ایک بات کا جاننا ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ اس دنیا میں جتنی چیزیں ہیں وہ دو حال سے خالی نہیں وہ چیز جوہر ہو گی یا عرض۔

جوہر کی تعریف:۔ جوہر وہ جنس عالی ہے جو کسی محل میں موجود تو ہو لیکن اپنے وجود میں کسی کا محتاج نہ ہو بلکہ قائم بالذات ہو جیسے اجسام وجود یہ کہ یہ اجسام بالذات قائم ہیں اپنے وجود کیلئے کسی محل کا محتاج نہیں۔

عرض کی تعریف:۔ عرض وہ جنس ہے جو کسی محل میں موجود ہو یعنی اپنے وجود میں کسی محل کا محتاج ہو قائم بالذات نہ ہو جیسے موٹا پا یہ اپنے وجود کیلئے جسم کا محتاج ہے یعنی موٹا پا قائم بالذات نہیں ہوتا ہے بلکہ قائم بالغیر ہوتا۔

پھر عرض کی نو قسمیں ہیں جن کو مقولات تسعہ کہتے ہیں اور وہ یہ ہیں۔ کم، کیف، اضافت، این، ملک، فعل، انفعال، متیٰ، وضع۔

کم:۔ وہ عرض ہے جو بالذات تقسیم کو قبول کرے، اس کی دو قسمیں ہیں متصل، منفصل۔ متصل وہ کم ہے جو اپنے اجزاء کے درمیان مشترک ہو جیسے مقدار۔ منفصل۔ وہ کم ہے جو اپنے اجزاء کے درمیان مشترک نہ ہو جیسے عدد۔ ۱۔ ۲۔ ۳۔ ۴۔ ۵۔ ۶ وغیرہ۔

کیف:۔ وہ عرض ہے جو بالذات تقسیم کو قبول نہ کرے بلکہ غیر کے واسطے سے تقسیم قبول کرے جیسے خوبصورتی اور بدصورتی وغیرہ۔

اضـــافـــت:۔ اس نسبت کا نام ہے جو ایسی دو چیزوں کے درمیان ہو جن میں سے ایک کا سمجھنا دوسرے پر موقوف ہو جیسے ابوۃ، بنوۃ، باپ ہونا۔ بیٹا ہونا۔

ایـــن:۔ اس حالت کا نام ہے جو کسی چیز کو مکان میں ہونے کے اعتبار سے حاصل ہو جیسے زید کا گھر میں ہونا (مکان نام ہے جسم حاوی کی سطح باطن کا جسم محوی کی سطح ظاہر سے لمس کرنے کا جیسے پیاز کا ہر ہر پرت)

مـلك:۔ اس ہیئت کا نام ہے جو کسی جسم کے ساتھ کسی چیز کے متصل ہونے سے حاصل ہوتی ہے جیسے ٹوپی کوٹ وغیرہ کی جو ہیئت ہوتی ہے۔

فـعـــل:۔ اس ہیئت کا نام ہے جو فاعل کے کسی چیز میں اثر ڈالنے کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے جیسے کاتب کا لکھنا۔ بڑھئی کا لکڑی کاٹنے کیلئے آری چلانا وغیرہ۔

انفعال:۔ اس ہیئت کا نام ہے جو کسی چیز کو اس وقت حاصل ہوتی ہے جب وہ فاعل کا اثر قبول کر لیتی ہے جیسے لکڑی کاٹنے پر اس کا کٹ جانا۔

متی:۔ اس ہیئت کا نام ہے جو کسی چیز کو زمان میں ہونے کے اعتبار سے حاصل ہو جیسے جمعہ کے روز چھٹی کا ہونا۔

وضع:۔ اس ہیئت کا نام ہے جو جسم کو اس کے باہمی اجزاء کے اتصال وانفصال سے حاصل ہوتی ہے جیسے بیٹھنے کی ہیئت کھڑے ہونے کی ہیئت وغیرہ۔

جوہر کے ساتھ ملا کر یہ کل مقولات عشرہ کہلاتے ہیں جو فارسی کے اس شعر میں جمع ہیں۔

مردے دراز نیکو دیدم بشہر امروز::: با خواستہ نشستہ از کرد خویش فیروز

اس میں مردے جوہر ہے دراز کم ہے نیکو کیف ہے دیدم انفعال ہے شہر این ہے امروز متیٰ ہے خواستہ اضافت ہے نشستہ وضع ہے کرد فعل ہے فیروز ملک ہے۔ ان دس میں سے جوہر، کیف، کم یہ تین غیر نسبیہ ہیں اور باقی تمام نسبیہ ہیں یعنی اپنے وجود میں غیر کے محتاج ہیں۔ کیفیت کی تعریف میں مصنفؒ نے جب عرض کہا تو اس سے جوہر نکل گیا اور جب کہا کہ وہ غیر کا محتاج نہ ہو یعنی اس کا تعقل غیر کے تعقل پر موقوف نہ ہو تو اس سے کم اور کیف کے علاوہ باقی مقولات سبعہ نکل گئے اور جب کہا کہ وہ قسمت کو قبول نہ کرے تو اس سے کم نکل گیا اور جب کہا کہ وہ لاقسمت کو قبول نہ کرے تو اس سے نقطہ اور وحدۃ نکل گئے اور اقتضاء اوّلی کی قید کسی چیز کو نکالنے کیلئے نہیں ہے بلکہ علم کی دو حیثیتیں ہیں ایک حیثیت یہ ہے کہ علم ان چیزوں کا ہو جو قسمت یا لاقسمت کو قبول کرے تو ان کو شامل کرنے کیلئے انھوں نے یہ قید لگائی ہے اس تعریف میں ملکہ کی قید لگا کر اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ فصیح اس آدمی کو کہتے ہیں جس میں اس کا ملکہ ہو اور اگر اس میں فصاحت کا ملکہ نہیں ہے بلکہ ادھر اُدھر سے چند الفاظ کو رٹ کر بولتا ہے تو اسے فصیح نہیں کہیں گے۔

یقتدر بہا۔ اگر اس قید کے بجائے ''یعبّر ھا'' کی قید لگاتے تو اس کا مطلب یہ بنتا کہ فصیح اس آدمی کو کہتے ہیں جو بالفعل کلام فصیح کرے اور اگر وہ بالفعل کلام فصیح نہ کرے کسی کو تو اس کو فصیح نہیں کہا جائے گا تو ''یـــقـــتـــدر'' کی قید لگا کر اس بات کی طرف اشارہ کر دیا ہے کہ وہ کلام فصیح کے کرنے پر قادر ہو خواہ بالفعل کلام فصیح کرے یا نہ کرے فصیح کہنے کیلئے صرف کلام فصیح پر قادر ہونا کافی ہے۔ ''بـلـفـظ فصیح'' کے بجائے ''بکلام فصیح'' نہیں کہا ہے تاکہ یہ مفرد اور مرکّب دونوں کو شامل ہو جائے اور اگر ''کـلام فصیح'' کہتے تو پھر یہ صرف مرکب کو شامل ہوتا مفرد کو شامل نہ ہوتا اسلئے انھوں نے لفظ کی قید لگا دی مفرد کی مثال جیسے دار، جـاریـۃ، ثـوب، بسـاط۔

والبلاغة فی الکلام مطابقتهٗ لمقتضیٰ الحال مع فصاحتهٖ ای فصاحة الکلام والحال هو الامر الداعی الی ان یعتبر مع الکلام الذی یؤدّی بهٖ اصل المراد خصوصیةً مّا وهو مقتضی الحال مثلاً کون المخاطب منکرًا للحکم حالٌ تقتضی تاکید الحکم والتاکید مقتضی الحال وقولك لهٗ انّ زیدًا فی الدار مؤکّدًا بأنّ کلامٌ مطابقٌ لمقتضیٰ الحال وتحقیق ذالك انّهٗ من جزئیّات ذالك الکلام الذی تقتضیه الحال فانّ الانکار مثلًا یقتضی کلامًا مؤکّدًا وهذا مطابقٌ لهٗ بمعنیٰ انّهٗ صادقٌ علیه علٰی عکس مایقال انّ الکلیّ مطابقٌ للجزئیّات وان اردت تحقیق هذا الکلام فارجع الی ماذکرناه فی الشرح فی تعریف علم المعانی

ترجمہ:۔

اور بلاغت کلام۔کلام کا فصیح ہونے کے ساتھ ساتھ مقتضاء حال کے مطابق ہونا ہے اور حال وہ امر ہے جو اس بات کا داعی ہوتا ہے اس کلام کے ساتھ جس کے ذریعہ اصل مراد کو اداء کیا جاتا ہے کسی خصوصیّت کا بھی اعتبار کیا جائے اور وہی مقتضاء حال ہے۔مثلاً مخاطب کے حکم کا منکر ہونا، ایک حال ہے جو حکم کی تاکید چاہتا ہے اور تاکید مقتضاء حال ہے اور تیرا اس سے ''انّ زیدًا فی الدار'' کہنا انّ کی تاکید کے ساتھ ایسا کلام ہے جو مقتضاء حال کے مطابق ہے اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ یہ کلام اس کلام کی جزئیات میں سے ہے جس کا حال تقاضا کرتا ہے اسلئے کہ مثلاً انکار ایک کلام مؤکد چاہتا ہے اور یہ اس کے مطابق ہے اس معنیٰ کے طور پر کہ وہ اس پر صادق ہے اس کے برعکس کہ جو کہا جاتا ہے کہ کلّی مطابق ہے جزئیات کے اور تو اس کی تحقیق چاہتا ہے تو اس کی طرف رجوع کرلے جس کو ہم نے علم معانی کی تعریف کے تحت شرح میں ذکر کیا ہے۔

تشریح:۔

یہاں تک مصنفؒ نے فصاحت کی تعریف کی اور اب یہاں سے بلاغت کی تعریف کررہے ہیں اور بلاغت کی تعریف بھی اس کی دو قسموں (بلاغت فی الکلام اور بلاغت فی المتکلم) کے ضمن میں کریں گے اور پھر بلاغت فی الکلام کی تعریف کو بلاغت فی المتکلم کی تعریف سے مقدّم کیا ہے چنانچہ بلاغت فی الکلام اس فصیح کلام کا نام ہے جو مقتضاء حال کے مطابق ہو۔کلام بلیغ کی تعریف تین قیدوں پر مشتمل ہے (۱) حال (۲) مقتضیٰ حال (۳) مطابقت مقتضاء حال۔فاضل شارحؒ ان تینوں کی وضاحت کریں گے۔

حال:۔مخاطب میں موجود وہ امر ہے جو متکلّم سے اس بات کا تقاضا کرے کہ متکلّم اپنے اس کلام کے ذریعہ جس سے وہ اصل مراد کو اداء کرنا چاہتا ہے کسی بھی خصوصیّت اور نکتہ کا اعتبار کرے خواہ وہ امر نفس الامر میں اس کا داعی ہو یا نہ ہو اول کی مثال جیسے کوئی زید کے کھڑے ہونے کا انکار کرے تو یہ انکار اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ متکلّم اپنے کلام میں ایسی خصوصیت کا بھی ذکر کرے جو متکلم کے انکار پر دلالت کرے اور وہ کلام میں تاکید کا لانا ہے جیسے انّ زیدًا القائمٌ اور دوسری قسم کی مثال جیسے غیر منکر کو منکر کی طرح قرار دے کر کلام میں تاکید لائی جائے جیسے انّ بنی عمّك فیهم سلاحٌ۔تو اس امر کو جو مخاطب میں پایا جاتا ہے (یعنی مخاطب کا منکر ہونا) حال اور اقتضاء کہتے ہیں اور وہ امر جس چیز کا تقاضا کرے (مخاطب کا منکر ہونا متکلم کے کلام میں تاکید کے لانے کا تقاضا کرتا ہے) مقتضیٰ کہتے ہیں۔اور پھر جب متکلم اپنا کلام مقتضاء حال کے مطابق مؤکد لائے تو اس پورے مجموعہ کو مقتضاء حال کے مطابق ہونا کہتے ہیں اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ مخاطب متکلّم سے جس چیز کا تقاضا کرتا ہے وہ ایک امر کلّی ہے اور متکلّم جب کلام کرے گا تو یہ کلام اس امر کلّی کا ایک جزئی بن جائے گا اب اگر یہ کلام اس کے مطابق ہو جائے تو اس کو مطابق کہا جائے گا جیسے مخاطب کا منکر ہونا یہ کلام مؤکد کا تقاضا کرتا ہے کہ متکلم اپنے کلام تاکید کے ساتھ مؤکد بنا کر لائے یہ ایک امر کلّی ہے اور خارج میں جتنے بھی کلام مؤکد پائے جائیں گے وہ سب اس کے جزئی بنیں گے پھر

حسب یہ جزئی اس کے مطابق ہو یعنی متکلم کلام مؤکد لائے تو اسے مقتضاء حال کے مطابق ہونا کہا جائے گا۔

وھوای مقتضی الحال مختلف فانّ مقامات الکلام متفاوتۃ لانّ الاعتبار اللائق بھذا المقام یغایر الاعتبار اللائق بذٰلک وھذا عین تفاوت مقتضیات الاحوال لانّ التغایر بین الحال والمقام انّما ھو بحسب الاعتبار وھو انّہ یتوھّم فی الحال کونہ زمانًا لورود الکلام فیہ وفی المقام کونہ محلًّا لہٗ وفی ھذا الکلام اشارۃٌ اجمالیۃٌ الیٰ ضبط مقتضیات الاحوال وتحقیقٌ لمقتضی الحال

ترجمہ:۔

(اور وہ) یعنی مقتضاء حال (مختلف ہے کیونکہ مقامات کلام متفاوت ہیں) کیونکہ جو اعتبار ایک مقام کے مناسب ہے وہ اس اعتبار کے مخالف ہوتا ہے جو دوسرے مقام کے مناسب ہے اور یہ بعینہٖ مقتضیات احوال کا تفاوت ہے کیونکہ حال و مقام کے درمیان جو تغائر ہوتا ہے وہ محض اعتباری ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ حال میں ورود کلام کیلئے زمانہ ہونے کا وہم کیا جاتا ہے اور مقام میں اس کیلئے محل ہونے کا اور اس کلام میں اجمالی اشارہ ہے ضبط مقتضیات احوال کی طرف اور مقتضاء حال کی تحقیق ہے۔

تشریح:۔

کلام بلیغ کی تعریف میں مصنفؒ نے کہا تھا کہ کلام بلیغ وہ کلام ہے جو مقتضاء حال کے مطابق ہو اب مصنفؒ یہ بیان کر رہے ہیں کہ مقتضاء حال مختلف ہوتا ہے کیونکہ اس کا مقتضی مختلف ہوتا ہے اور مقتضی کے مختلف ہونے سے مقتضاء حال بھی مختلف ہوگا مصنفؒ کی عبارت میں پیچیدگی ہے کہ پہلے انھوں نے ''حال'' کا لفظ لایا تھا اور اب ''مقام'' کا لفظ لا رہے ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں کے درمیان تغایر ہے کہ جو حال ہوگا وہ مقام نہیں ہوسکتا اور جو مقام ہوگا وہ حال نہیں ہوسکتا۔ فاضل شارحؒ اس پیچیدگی کو دور کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ان دونوں کے درمیان کوئی تفاوت نہیں ہے جو حال ہے وہ مقام ہے اور جو مقام ہے وہ حال ہے ان کے درمیان صرف اعتباری فرق ہے اور وہ فرق یہ ہے کہ مقتضی یعنی متکلم کا کلام اور اقتضاء اگر زمانے میں واقع ہوں تو اسے حال کہا جاتا ہے اور اگر یہ تینوں کسی مکان میں واقع ہوں تو اسے مقام کہا جاتا ہے تو حقیقت کے اعتبار سے ان کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے صرف یہ اعتباری فرق ہے۔

فمقام کلٍّ من التنکیر والاِطلاق والتقدیم والذکر یباین مَقامَ خلافہٖ ای خلاف کلٍّ منھا یعنی انّ المقام الذی یناسبہٗ تنکیر المسندالیہ اوالمسند یباین المقام الّذی یناسبہٗ التعریف ومقام اطلاق الحکم اوالتعلّق اوالمسندالیہ او المسند اومتعلقہٗ یباین مقام تقییدہٖ بمؤکدٍ اواداۃ قصر اوتابعٍ وشرط اومفعول.

ترجمہ:۔

تو تنکیر، تقدیم، اور ذکر میں سے ہر ایک کا مقام اس کے خلاف کے مقام سے مباین ہوگا یعنی وہ مقام جس کا مناسب مسندالیہ کا نکرہ لانا ہے مباین ہے اس مقام کے جس کے مناسب اس کا معرفہ لانا ہے اور مسندالیہ یا مسند یا ان کے متعلق کے اطلاق یا تعلیق حکم کا مقام مباین ہوگا اور تقدیم مسندالیہ یا مسند یا ان کے متعلقات کی تقدیم کا مقام مباین ہوگا ان کی تاخیر کے مقام کے

تشریح:۔

فمقام کل من التنکیر:۔ یہاں سے اس اختلاف کی تفصیل بیان کر رہے ہیں۔ چنانچہ اختلاف کی تین صورتیں بن جائیں گی ایک صورت یہ ہے کہ ایک ہی جملہ کے اجزاء میں اختلاف ہو دوسری صورت یہ ہے کہ دو جملوں کے درمیان اختلاف ہو تیسری صورت یہ

ہے کہ نہ ایک جملہ کے افراد کے درمیان تباین ہو اور نہ ہی دو جملوں کے افراد کے درمیان تباین ہو۔

فـمـقـام كـل مـن الـتـنـكـيـر:۔ سے اس پہلے والے مقام کی وضاحت کر رہے ہیں چنانچہ ہر وہ مقام جو مسند یا مسندالیہ کی تنکیر، اطلاق، تقدیم، اور ذکر کا تقاضا کرے اس کے خلاف کے مقام کا مباین ہوگا بعینہ ہر وہ مقام جو مسندالیہ کے نکرہ لانے کا تقاضا کرتا ہو جیسے رجلٌ فی الدار اقائم اور جاء رجلٌ وہ اس مقام کے مباین ہوگا جس کے مناسب مسندالیہ کا معرفہ لانا ہے جیسے زیدٌ قائمٌ اور جاء زیدٌ اسی طرح ہر وہ مقام جس کے مناسب مسند کو نکرہ لانا ہو جیسے زید قائمٌ وہ مباین ہوتا ہے اس مقام کے جس کے مناسب مسند کا معرفہ لانا ہے جیسے زید القائم اسی طرح ہر وہ مقام جس کے مناسب حکم کو مقیدات سے مطلق رکھنا مناسب ہوتا ہے جیسے زیدٌ قائمٌ وہ مباین ہوتا ہے اس مقام کے جس میں حکم کو مؤکدات کے ساتھ مقید کرنا مناسب ہوتا ہے جیسے انّ زیدًا قائمٌ یا ادوات قصر کے ساتھ مؤکد کرنا مناسب ہوتا ہے جیسے ما زید الا قائمٌ اور انّما زیدٌ قائمٌ اسی طرح ہر وہ مقام جو تعلق کے اطلاق کا تقاضا کرتا ہو اس مقام کے مباین ہوتا ہے جو حکم اس کے مقیّد ہونے کا تقاضا کرے ۔ تعلق سے مراد مسند کا اس کے مفعول کے ساتھ تعلق مطلق ہو جیسے ضربت زیدًا یہ اس مقام کے مباین ہوگا جس مقام کے مناسب یہ ہو کہ یہ تعلق مؤکّد کے ساتھ مقیّد ہو جیسے لاضربنّ زیدًا یا ادوات قصر کے ساتھ مقید کرنا ہو جیسے ماضربت الازیدًا۔

اسی طرح وہ مقام جس کے مناسب مسندالیہ کو تابع کی قید سے مطلق رکھنا ہو جیسے زیدٌ قائمٌ اس مقام کے مباین ہوگا جس مقام کے مناسب مسندالیہ کو تابع کی قید کے ساتھ مقیّد کرنا ہو جیسے زید الطویل قائمٌ اسی طرح وہ مقام جو مسند کو تابع کی قید سے مطلق رکھنا مناسب ہو جیسے زیدٌ قائم مباین ہوگا اس مقام کے جس کے مناسب مسند کو تابع کی قید کے ساتھ مقیّد کرنا ہوتا ہے جیسے زیدٌ رجلٌ طویلٌ اسی طرح وہ مقام جس کے مناسب مسند کا معمول مطلق ہو جیسے ''زیدٌ ضارب رجلاً'' وہ مباین ہوگا اس مقام کے جس کے مناسب یہ کہ مسند کا معمول تابع کی قید کے ساتھ مقیّد ہو جیسے زیدٌ ضاربٌ رجلاً طویلاً۔

فائدہ:۔ اس میں یہ بات ذہن میں رہے کہ مؤکد، ادوات قصر، تابع، شرط، مفعول حال اور تمیز میں سے ہر ایک کے ساتھ حکم تعلق، مسندالیہ، مسند، اور اس کے متعلق میں سے ہر ایک کو مقید نہیں کیا جا سکتا ہے بلکہ اس بارے میں قدرے تفصیل ہے اور وہ یہ ہے کہ مؤکد اور ادواتِ قصر کے ساتھ صرف حکم اور تعلق کو مقیّد کیا جا سکتا ہے اور تابع کے ساتھ مسندالیہ مسند اور اس کے متعلق کو مقیّد کیا جا سکتا ہے جیسا کہ ان مثالوں میں گزر چکا اور شرط کیساتھ صرف مسند کو مقیّد کیا جا سکتا ہے۔ یعنی وہ مقام جس کے مناسب ہو کہ مسند کو شرط کی قید سے مطلق رکھا جائے جیسے زیدٌ قائم اس مقام کے مباین ہوگا جس کے مناسب مسند کو شرط کے ساتھ مقیّد کرنا مناسب ہو جیسے زیدٌ قائم اِن قام زیدٌ اور مفعول کیساتھ صرف مسندالیہ، مسند اور اس کے متعلق کو مقید کیا جاتا ہے یعنی جس مقام کے یہ مناسب ہو کہ مسندالیہ کو مفعول کی قید سے مطلق رکھنا مناسب ہو جیسے جاء الضارب وہ اس مقام کے مباین ہوگا جہاں مسندالیہ کو مفعول کی قید کے ساتھ مقید کرنا مناسب ہو جیسے جاء الضارب زیدًا اور وہ مقام جس کے مناسب مسند کو مطلق رکھنا ہو جیسے جاء ضاربٌ مباین ہوگا اس مقام کے جس کے مناسب مسند کو مفعول کے ساتھ مقیّد کرنا ہو جیسے زیدٌ ضاربٌ عمرًوا اور وہ مقام جس کے مناسب متعلق کا مطلق رکھنا ہو جیسے رأیت ضاربًا اس مقام کے مباین ہوگا جس مقام میں متعلق کو مفعول کے ساتھ مقید کرنا مناسب ہو جیسے رأیت ضاربًا عمرًوا۔

اومايشبه ذالك ومقام تقديم المسنداليه اوالمسند اومتعلّقاته يباين مقام تاخيره وكذا مقام ذكر يباين مقام حذفه فقولهٗ خلافه شاملٌ لماذكرناه انّمافصّل قوله ومقام الفصل يباين مقام الوصل تنبيهٌ علىٰ عظم شان هذاالباب وانّمالم يقل مقام خلافه لانّهٗ اخصرواظهرلانّ خلاف الفصل انماهو

الوصل وللتنبیہ علیٰ عظم الشان فصّل قولہ ومقام الایجاز یباین مقام خلافہ ای الاطناب والمساواۃ وکذا خطاب الذکی مع خطاب الغبی فانّ مقام الاوّل یباین مقام الثانی فانّ الذکی یناسبہٗ من الاعتبارات اللطیفۃ والمعانی الدقیقۃ الخفیۃ مالایناسبہٗ الغبیّ

ترجمہ:۔

اور مسندالیہ یا مسند یا ان کے متعلقات کے تقدیم کا مقام ان کے ذکر کے مقام کے خلاف ہوگا اور اسی طرح ان کے ذکر کا مقام ان کے حذف کے مقام کے خلاف ہوگا لہٰذا مصنفؒ کا قول خلافہ ان تمام صورتوں کو شامل ہے جن کو ہم نے ذکر کیا ہے البتہ مصنف نے اپنے قول ومقام الفصل کو اس باب کی عظمت شان پر تنبیہ کرنے کیلئے الگ کر دیا ہے پھر انہوں نے ''مقام خلافہ'' نہیں کہا ہے اسلئے کہ وہ مختصر اور زیادہ ظاہر ہے کیونکہ فصل کا خلاف وصل ہی ہے اور اپنے قول ومقام الایجاز کو عظمت شان پر تنبیہ کرنے کی غرض سے جدا کر دیا ہے اور مقام ایجاز اس کے خلاف کے مباین ہے یعنی اطناب ومساوات کے مقام کے اسی طرح خطاب ذکی خطاب غبی کے مباین ہے کیونکہ اول کا مقام ثانی کے مقام کے مباین ہے اسلئے کہ ذکی کے وہ اعتبارات لطیفہ اور معانی دقیقہ خفیہ مناسب ہیں جو غبی کے مناسب نہیں ہیں

تشریح:۔

اوما یشبہ ذلک:۔ اس سے مراد حال اور تمیز ہے ان دونوں کے ساتھ صرف مسندالیہ اور مسند کے متعلق یعنی مفعول کو مقید کیا جا سکتا ہے چنانچہ جس مقام کے مناسب یہ ہو کہ مسندالیہ کو حال یا تمیز کی قید سے مطلق رکھنا مناسب ہو جیسے جاء زید طاب محمد وہ اس مقام کے مباین ہوگا جس مقام میں مسندالیہ اور مسند کو حال اور تمیز کے ساتھ مقیّد کرنا مناسب ہو جیسے جاء زیدٌ راکبًا اور طاب محمد نفسًا اسی طرح جس مقام کے مسند کے متعلق (مفعول) کو حال اور تمیز کی قید سے مطلق رکھنا مناسب ہو جیسے رکبت الفرس اور اشتریت عشرین وہ اس مقام کے مباین ہوگا جس مقام کے ان کو مفعول کے ساتھ مقید کرنا مناسب ہوگا جیسے رکبت الفرس اور اشتریت عشرین غلامًا اسی طرح وہ مقام جس کے مناسب ہو مسندالیہ کو مقدم کرنا زیدٌ قائمٌ تو وہ اس مقام کے مباین ہوگا جس مقام کے مسندالیہ کو مؤخر کرنا مناسب ہو جیسے فی الدار رجلٌ اسی طرح وہ مقام جو مسند کے مقدم کرنے کا مناسب ہو مباین ہوگا جیسے قام زیدٌ اس مقام کا جس کے مناسب یہ ہو کہ مسند مؤخر ہو جیسے زیدٌ قائمٌ اور وہ مقام جس کے مناسب ہو مسند کے متعلق (مفعول) کی تقدیم جیسے زیدًا ضربتُ تو اس مقام کے مباین ہوگا جس کے مناسب مسند کے متعلق کا مؤخر کرنا ہو جیسے ضربت زیدًا شارحؒ مزید رقمطراز ہیں کہ اسی طرح اگر کوئی مقام مسندالیہ مسند اور یا ان کے متعلق کے ذکر کرنے کے مناسب ہو تو وہ اس مقام کے مباین ہوگا جو ان کے حذف کے مناسب ہو پھر مزید شارحؒ فرماتے ہیں کہ مصنفؒ کا قول خلافہ تنکیر کی ضد، تعریف۔ اطلاق کی ضد تقیید۔ تقدیم کی ضد تاخیر اور ذکر کی ضد حذف سب کو شامل ہے جسے ہم نے اجمالاً ذکر کر دیا ہے۔

ومقام الفصل:۔ یہاں سے مصنفؒ دوسری صورت ذکر فرما رہے ہیں کہ جو مقام فصل کا تقاضا کرتا ہو وہ اس مقام کے مباین ہوگا جو وصل کا تقاضا کرے فاضل شارحؒ نے اس کے ضمن میں دو اعتراضوں کا جواب دیا ہے۔

پہلا اعتراض:۔ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ اس مقام کو جدا کر کے کیوں ذکر کیا ہے ماقبل والی عبارت کے ساتھ ملا کر کیوں ذکر نہیں کیا؟ شارح نے اس کے جواب میں فرمایا ہے کہ اس باب کی اہمیّت اور عظمت شان کی وجہ سے اس کو جدا ذکر کر دیا ہے کیوں کہ فصل وصل کا باب بہت عظمت اور شرف والا باب ہے حتّی کہ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ کلام کا بلیغ ہونا فصل اور وصل کے باب کی پہچان پر موقوف ہے جسے یہ باب سمجھ آیا گویا کہ اسے بلاغت سمجھ آگئی اور جسے فصل وصل کا باب سمجھ نہ آیا تو گویا کہ اسے بلاغت سمجھ نہ آئی۔

وانّما لم یقل :۔اس عبارت کے ساتھ دوسرے اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے ماقبل میں کہا تھا'' ومقام خلافه ''اس کی طرح یہاں پر'' ومقام الفصل یباین مقام الوصل '' کے بجائے ''مقام خلافه'' کیوں نہیں کہا؟

جواب:۔ہم نے ومقام خلافه کہنے کے بجائے یعنی اسم ضمیر کے بجائے اسم ظاہر ذکر کیا ہے دو فائدوں کو حاصل کرنے کی غرض سے ایک فائدہ یہ ہے کہ اختصار حاصل کرنے کیلئے اسلئے کہ اسم ظاہر اسم ضمیر کی بنسبت زیادہ مختصر ہے کیونکہ الوصل میں چار حرف ہیں اور خلافه میں پانچ حرف ہیں۔اور دوسری اس وجہ سے کہ یہ اظہر بھی ہے کیونکہ اگر اسم ضمیر ذکر کرتے تو اس کے مرجع میں شک ہوتا کہ اس کا مرجع کیا ہے لیکن اسم ظاہر کے ذکر کرنے کی صورت میں چونکہ مرجع کی ضرورت نہیں ہوتی ہے اسلئے شک ہی نہیں ہوتا ہے تو اسم ظاہر اسم ضمیر کی بنسبت زیادہ اظہر تھا اسلئے ہم نے خلافه کے بجائے الوصل اسم ظاہر ذکر کیا ہے۔

ومقام الایجاز :۔یہاں سے تیسری صورت بیان کر رہے ہیں کہ تباین نہ تو دو جملوں کے درمیان ہو اور نہ ہی ایک جملہ کے افراد میں ہو۔اس کی تفصیل یہ ہے کہ مقام ایجاز مباین ہوتا ہے اس کے غیر کے مقام کے یعنی مقام ایجاز مباین ہوگا مقام اطناب اور مقام مساواۃ کے

فائدہ:۔ایجاز،اطناب،مساوات کی تعریفیں علم معانی کے آخر میں ''باب الایجاز والاطناب والمساوات'' میں مذکور ہیں وہاں پر دیکھ لی جائیں۔

اسی طرح غبی اور کند ذہن سے خطاب مباین بنتا ہے ذکی اور ذہین کے خطاب کے اسلئے کہ ذکی اور ذہین کیلئے اشارت لطیفہ اور معانی دقیقہ کافی ہوتے ہیں اور وہ ان کو سمجھ جاتا ہے بخلاف غبی اور کند ذہن کے کہ باریک معانی اور دقیق مطالب اس کی سمجھ میں نہیں آتی ہیں اسلئے ان میں سے ہر ایک سے خطاب دوسرے کے خطاب سے جدا ہوگا۔اسی وجہ سے یہ ضرب المثل مشہور ہے کہ العاقل تکفیه الاشارۃ وللحمٰر الکوتک۔

ولکلّ کلمةٍ مع صاحبتها ای مع کلمةٍ اخریٰ مصاحبةٍ لها مقام لیس لتلک الکلمة مع ما یشارك تلک الصاحبة فی اصل المعنیٰ مثلاً الفعل الذی قصد اقترانهٗ بالشرط فلهٗ مع اِنْ مقام لیس له مع اذا وکذالکلّ کلمةٍ من ادوات الشرط مع الماضی مقام لیس لهٗ مع المضارع وعلیٰ هذا القیاس۔

ترجمہ:۔

اور ہر کلمہ کیلئے اس کے مصاحب کے ساتھ یعنی دوسرے کلمہ جو اس کا مصاحب ہے کے ساتھ ایک مقام ہے جو اس کلمہ کیلئے نہیں ہے جو اس کے ساتھ اصل معنیٰ میں شریک ہے مثلاً وہ فعل جس کو شرط کے ساتھ ملانے کا ارادہ کیا گیا ہو اس کا ان کے ساتھ ایک مقام ہے جو اذا کے ساتھ نہیں اسی طرح ادواۃ شرط میں سے ہر کلمہ کا ماضی کے ساتھ وہ مقام ہے جو مضارع کے ساتھ نہیں ہے اس پر اوروں کو بھی قیاس کرلو۔

تشریح:۔

ولکل کلمة مع صاحبتها مقام :۔اس عبارت کا ماقبل کے ساتھ ربط یہ ہے کہ ماقبل میں بیان کیا تھا کہ ہر ایک کا مقام دوسرے کے مقام کے خلاف ہوگا اور اب یہ بیان کر رہے ہیں کہ ہر ایک کلمہ کا بھی دوسرے کلمہ کی مناسبت سے ایسا مقام ہوگا جو مقام دوسرے کلمہ کو حاصل نہیں ہوگا مصنفؒ کے قول کا مطلب یہ ہے کہ ہر وہ دو کلمے جو ایک ہی معنیٰ میں استعمال ہوتے ہوں تو ان میں سے ہر ایک کلمہ کو اپنے معنیٰ پر دلالت کرنے میں جو مقام حاصل ہوگا اس کی نسبت سے دوسرے کلمہ کو وہ مقام حاصل نہیں ہوگا مثلاً ان اور اذا دونوں حروف شرط ہیں اور شرط کے معنیٰ پر دلالت کرنے میں دونوں مشترک ہیں لیکن ''ان'' کو فعل پر داخل کرنے سے جو معنیٰ حاصل ہوتا ہے وہ معنیٰ اذا کے داخل کرنے سے حاصل نہیں ہوسکتا ہے اور اس طرح بھی ان دونوں کے درمیان فرق واضح ہوسکتا ہے کہ ان اور اذا میں سے ان شک

کیلئے آتا ہے اور اذا یقین کیلئے آتا ہے اسی طرح فعل ماضی اور فعل مضارع دونوں معنی مصدری اور نسبت الی الفاعل پر دلالت کرتے ہیں لیکن ان شرطیہ کو فعل ماضی پر داخل کرنے سے جو مقام حاصل ہوگا وہ مقام ان کے فعل مضارع پر داخل کرنے سے حاصل نہیں ہوسکتا ہے اسی طرح اذا کے فعل ماضی پر داخل کرنے سے جو مقام حاصل ہوتا ہے فعل مضارع پر داخل کرنے سے وہ مقام حاصل نہیں ہوگا کیونکہ حرف شرط جب فعل ماضی پر داخل ہوتا ہے تو اس فعل کے وقوع کا غلبہ ظاہر کرنا مقصود ہوتا ہے اور جب فعل مضارع پر داخل ہوجائے تو اس فعل کا تجدد او استمرار بتلانا مقصود ہوتا ہے۔ شارحؒ مزید فرماتے ہیں کہ باقیوں کو ان پر قیاس کرلو مثلاً ہمزہ استفہامیہ کا فعل کے ساتھ جو مقام ہے ہل استفہامیہ کا وہ مقام نہیں ہے کیونکہ دونوں کا محل استعمال جدا جدا ہوتا ہے۔

وارتفاع شان الكلام في الحسن والقبول بمطابقته للاعتبار المناسب وانحطاطه اى انحطاط شانه بعدمها اى بعدم مطابقته للاعتبار المناسب والمراد بالاعتبار المناسب الامر الذى اعتبرهُ المتكلّم مناسبًا للمقام بحسب السليقة اوبحسب تتبع تراكيب البلغاء يقال اعتبرتُ الشىء اذا نظرتَ اليه وراعيت حاله واراد بالكلام الكلام الفصيح وبالحُسن الحُسن الذاتى الداخل فى البلاغة دون العرضى الخارج لحصوله بالمحسّنات البديعيّة

ترجمہ:۔

(اور حسن وقبولیت میں کلام کے شان کا بلند ہونا کلام کا اعتبار مناسب کے ساتھ مطابق ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے اور اس کی شان کا گر جانا اعتبار مناسب کے عدم مطابقت کی وجہ سے ہے یعنی اعتبار مناسب کے عدم مطابقت کی وجہ سے ہے اور اعتبار مناسب سے مراد وہ امر ہے جس کو متکلم مقام کا مناسب اعتبار کرتا ہو ہے خداداد سلیقہ کے لحاظ سے یا بلغاء کے کلام میں تتبع کے اعتبار سے ''اعتبرت الشیء'' بولا جاتا ہے جب تو اس کی طرف نظر کرے اور اس کی حال کی رعایت کرے اور کلام سے کلام فصیح کا ارادہ کیا ہے اور حسن سے حسن ذاتی مراد ہے جو بلاغت میں داخل ہے نہ کہ حسن عرضی جو خارج ہے کیونکہ وہ تو محسّنات بدیعہ سے حاصل ہوتا ہے

تشریح:۔

وارتفاع شان الکلام:۔ یہاں سے مصنفؒ کلام کے حسن وقبولیت کے اعتبار سے اعلیٰ اور ادنی مرتبہ بیان کررہے ہیں کیونکہ کچھ کلام ایسے ہوتے ہیں کہ ان میں حسن کم پایا جاتا ہے اور بعض کلام ایسے ہوتے ہیں کہ ان میں حسن زیادہ پایا جاتا ہے مثلاً اگر کوئی مقتضی ایسا ہے کہ وہ آپ کے کلام میں تین خصوصیتیں چاہتا ہے اب اگر آپ کا کلام ان تینوں خصوصیتوں پر مشتمل ہو تو یہ کلام عمدہ ہونے میں اونچے رتبے پر فائز ہوگا اور اگر آپ کا کلام دو خصوصیتوں پر مشتمل ہو تو عمدہ ہونے میں اس کلام کا رتبہ پہلے والے کلام سے کم ہوگا اور اگر آپ کے کلام میں صرف ایک خصوصیت پائی جائے تو اس کا درجہ اس دوسرے نمبر کے کلام سے بھی کم ہوگا اور اگر آپ کے کلام میں سرے سے کوئی خصوصیت ہی نہ پائی جائے تو یہ کلام غیر فصیح ہوگا تو مصنفؒ یہاں پر یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ حسن وقبول میں کلام کی شان کی بلندی اعتبار مناسب کی مطابقت پر موقوف ہے یعنی اگر اس میں اعتبار مناسب کی موافقت پائی جائے تو یہ کلام انتہائی بہترین ومقبول ہوگا اور اگر اس میں اعتبار مناسب کی موافقت نہ پائی گئی تو حسن وقبول کی شان کی بلندی پر واقع نہیں ہوگا۔

والمراد بالاعتبار المناسب :۔ اعتبار مناسب کے مطابق ہونے کا مطلب یہ ہے کہ کلام کا مقتضاء حال کے مطابق ہونا اور شارحؒ نے یہ عبارت اس بات کے بتانے کیلئے لائی ہے کہ یہاں ''اعتبار'' مصدر مبنی للمفعول ہے یعنی وہ چیز جس کا متکلم اعتبار کرے تو وہ چیز معتبر ہوگی۔ تو جب متکلم اس کا اعتبار کرے گا تو پھر یا تو متکلم اپنے ذوق کی وجہ سے معلوم کرے گا اور یا ترکیب بلغاء کو دیکھ کر معلوم

کرے گا۔

واراد بالکلام الکلام الفصیح :۔اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے کہا ہے کہ کلام کے شان کی بلندی مقتضاء حال کی مطابقت پر موقوف ہوتی ہے اس کا مطلب تو یہ ہوا کہ اگر وہ کلام مقتضاء حال کے مطابق نہ ہوتو تب بھی شان والا عمدہ اور بہترین ہوگا جبکہ یہ حقیقت مسلّم ہے کہ جو کلام مقتضاء حال کے مطابق نہ ہوتو وہ فصیح ہی نہیں ہوتا ہے چہ جائے کہ وہ عمدہ بھی ہو۔

جواب :۔اس عبارت میں کلام پر جو الف لام داخل ہے وہ الف لام عہدی ہے اس سے وہ کلام مراد ہے جو فصیح ہو اور کلام فصیح وہ کلام ہوتا ہے جو مقتضاء حال کے مطابق ہو ۔

وباالحسن الحسن الذاتي :اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا ہے کہ آپ نے کہا ہے کہ کلام کی عمدگی حسن وقبول میں واقع کے مطابق ہونے کے اعتبار سے حاصل ہوگی جبکہ کلام میں حسن تو محسنات بدیعہ سے پیدا ہوتا ہے بیان اور معانی سے کلام میں تو حسن پیدا نہیں ہوتا ہے تو پھر آپ نے یہ کیسے کہدیا کہ کلام کے حسن وقبولیت کے اعتبار سے شان کی بلندی اعتبار مطابق سے ہوتی ہے اور جنس ذاتی کلام کے واقع کے مطابق ہونے کے اعتبار سے ہوتا ہے محسنات بدیعہ کے اعتبار سے نہیں ہوتا ہے۔

جواب :۔حسن سے ہماری مراد حسن ذاتی ہے اور محسنات بدیعہ سے جو حسن پیدا ہوتا ہے وہ حسن عارضی اور خارجی ہوتا ہے۔

فمقتضى الحال هوالاعتبارالمناسب للحال والمقام يعني اذاعلم انّ ليس ارتفاع شان الكلام الفصيح في الحسن الذاتي الاّ بمطابقته للاعتبارالمناسب علىٰ مايفيدهٗ اضافة المصدرومعلومٌ انهٗ انمايرتفع بالبلاغة الّتي هي عبارةعن مطابقةالكلام الفصيح لمقتضىٰ الحال فقدعلم انّ المراد بالاعتبارالمناسب ومقتضى الحال واحدٌوالاّ لماصدق انهٗ لايرتفع الاّبالمطابقةللاعتبارالمناسب ولايرتفع الاّ بالمطابقةلمقتضىٰ الحال فليتأمّل فالبلاغةصفةٌراجعةٌالىٰ اللفظ بمعنىٰ انهٗ كلامٌ بليغٌ لٰكن لامن حيث انهٗ لفظٌ وصوتٌ بل باعتبارافادته المعنى اى الغرض المصوغ لهٗ الكلام بالتركيب متعلّقٌ بافادته وذالك لانّ البلاغة كمامرّعبارةٌ عن مطابقة الكلام الفصيح لمقتضىٰ الحال وظاهرٌانّ اعتبار المطابقةوعدمهاانمايكون باعتبارالمعاني والاغراض الّتي يصاغ لهاالكلام لاباعتبارالالفاظ المفردة والكلم المجرّدة

ترجمہ:۔

لہٰذا مقتضاء حال وہ اعتبار ہی ہے جو حال اور مقام کے مناسب ہو یعنی جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ کلام کا حسن ذاتی میں رفیع الشان ہونا اعتبار مناسب کی مطابقت کے بغیر نہیں ہے جیسا کہ مصدر کی اضافت سے یہ بات معلوم ہوتی ہے اور یہ بات تو پہلے سے معلوم ہے کہ کلام اس بلاغت سے بلند ہوتا ہے جو کلام فصیح کے مقتضاء حال کے مطابق ہونے سے عبارت ہے لہٰذا یہ معلوم ہوگیا کہ اعتبار مناسب اور مقتضاء حال سے ایک ہی مراد ہے ورنہ یہ بات صادق نہ ہوگی کہ کلام اعتبار مناسب کی مطابقت کے بغیر بلند نہیں ہوتا ہے اور مقتضاء حال کی مطابقت کے بغیر بلند نہیں ہوتا ہے خوب سوچ لو۔ (تو بلاغت ایک ایسی صفت ہے جو لفظ کی طرف لوٹتی ہے) اس طور پر کہ یہ کلام بلیغ ہے لیکن اس اعتبار سے نہیں کہ محض ایک لفظ اور خالی ایک آواز ہے بلکہ اس کا معنیٰ کا فائدہ دینے کے اعتبار سے یعنی اس غرض کا فائدہ دینے کی وجہ سے جس کیلئے کلام لایا گیا ہے (ترکیب سے) یہ افادتہ کے متعلق ہے اور یہ اسلئے کہ بلاغت عبارت ہے کلام فصیح کے مقتضاء حال کے مطابق

ہونے سے اور ظاہر ہے کہ مطابقت وعدم مطابقت کا اعتبار معانی اور ان اغراض ہی کے اعتبار سے ہوتا ہے جن کی خاطر کلام کیا جاتا ہے نہ کہ الفاظ مفردہ اور کلمات محضہ کے اعتبار سے

تشریح:۔

فمقتضی الحال هو الاعتبار المناسب:۔اس عبارت کے ساتھ بھی ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ کی دو عبارتوں میں تضاد ہے اسلئے کہ آپ نے جو تعریف کی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بلاغت مقتضاء حال کی مطابقت کا نام ہے اور'' ارتفاع شان الکلام '' سے معلوم ہوتا ہے کہ بلاغت اعتبار مناسب کی مطابقت کا نام ہے تو آپ کی ان دو عبارتوں میں تضاد آگیا جو کہ صحیح نہیں ہے۔

جواب:۔ ہماری عبارتوں میں تضاد نہیں ہے اسلئے کہ جو مقتضاء حال ہے وہی اعتبار مناسب ہے اور جو اعتبار مناسب ہے وہی مقتضاء حال ہے۔ کیونکہ ایک ہی چیز کے دو مختلف نام ہیں۔

فاضل شارحؒ نے ماتن کے اس دعوے کو صغریٰ اور کبریٰ بنا کر ثابت کیا ہے چنانچہ ماتن کی عبارت'' وارتفاع شان الکلام '' سے ایک مقدّمہ معلوم ہو رہا ہے جس کو صغریٰ بنایا جائے گا اور وہ حصر اور مقدّمہ یہ ہے'' ان ارتفاع شان الکلام لیس الابمطابقته للاعتبار المناسب '' اور دوسرا حصر اور مقدّمہ ترکیب بلغاء سے معلوم ہوتا ہے جسے کبریٰ بنایا جائے گا اور وہ یہ ہے کہ'' وانّ ارتفاع شان الکلام لیس الابمطابقته لمقتضیٰ الحال '' ان دونوں قضیوں کے ملانے سے شکل ثالث بن جائے گی اور حداوسط کے گرانے کے بعد یہ نتیجہ نکلے گا کہ'' انّ اعتبار المناسب هو مقتضیٰ الحال '' اگر آپ ہمارے اس دعوے کو تسلیم نہیں کرتے ہو تو پھر مقتضاء حال کی مطابقت اور اعتبار مناسبت حال سے ارتفاع شان کلام ثابت نہیں ہوتا ہے۔

علی ما یفیدهٗ اضافة المصدر :اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے کہا ہے کہ ماتن کی عبارت سے حصر معلوم ہوتا ہے یہ بات غلط ہے اسلئے کہ ماتن کی عبارت سے صرف اتنی بات معلوم ہوتی ہے کہ ارتفاع شان کلام مقتضاء حال کی مطابقت سے ہوتی ہے باقی رہی یہ بات کہ اس کے غیر سے ارتفاع شان کلام معلوم ہوتا ہے یا نہیں اس سے یہ بات معلوم نہیں ہوتی ہے۔

جواب:۔ یہ حصر مصدر کی اضافت سے معلوم ہوتا ہے اسلئے کہ علامہ رضی نے لکھا ہے کہ جب جنس کی کسی چیز کی طرف اضافت کی جائے اور اس میں تخصیص کا کوئی قرینہ نہ ہو تو وہ اضافت تخصیص جنس کا فائدہ دیتی ہے تو اس کا معنیٰ یہ ہوگا کہ'' وارتفاع جمیع شان الکلام '' لہٰذا جب شان کلام کے تمام کے تمام افراد کی ارتفاع اس کی وجہ سے ہوتی ہے تو اس میں حصر پیدا ہو گیا کہ اس کے غیر سے نہیں ہوگی۔

فالبلاغه صفة راجعةٌ الیٰ اللفظ :۔اس عبارت کے ساتھ فاضل شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض عبدالقاہر جرجانی کی عبارت پر وارد ہوتا ہے کہ ان کی عبارت میں تضاد ہے ایک مقام پر تو انھوں نے کہا ہے کہ بلاغت الفاظ کی صفت ہے جب کہ دوسرے مقام پر انھوں نے کہا ہے کہ بلاغت معنٰی کی صفت ہے تو ان کی اس عبارت میں تضاد آگیا کیونکہ بلاغت ان دو چیزوں میں سے کسی ایک کی صفت ہوسکتی ہے دونوں کی صفت نہیں ہوسکتی ہے۔

جواب:۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ ان کی عبارت میں تضاد نہیں ہے کیونکہ ان دونوں صورتوں میں حیثیت کا اعتبار کرلیا جائے گا اور وہ اس طرح کہ بلاغت الفاظ کی اس حیثیت سے صفت ہے کہ الفاظ معنٰی مرادی پر دلالت کرتے ہیں اور بلاغت معنٰی کی اس حیثیت سے صفت ہے کہ بلاغت اس کلام کا نام ہے جو فصیح اور مقتضاء حال کے مطابق ہو اور مقتضاء حال کی مطابقت یا عدم مطابقت کا اعتبار امور

معنویہ میں سے ہے تو اس کا اعتبار صرف معنیٰ اور اغراض میں ہوسکتا ہے الفاظ مفردہ اور کلام مجردہ میں نہیں ہوسکتا ہے۔

وکثیرًا امّانصب علی الظرف لانّہٗ من صفۃ الاحیان ومالتاکید معنی الکثرۃ والعامل فیہ قولہ یسمّٰی ذلک الوصف المذکور فصاحۃ ایضا کمایسمّی بلاغۃً فحیث یقال انّ اعجاز القرآن من جھۃ کونہٖ فی اعلیٰ طبقات الفصاحۃ یرادبھاھذاالمعنیٰ ولھا ای لبلاغۃ الکلام طرفان اعلیٰ وھو حدّ الاعجاز وھوان یرتقی الکلام فی بلاغتہٖ الی ان یخرج عن طوق البشرویُعجزھم عن معارضتہٖ وما یقرب منہ عطفٌ علیٰ قولہٖ ھووالضمیرفی منہ عائدٌالی اعلی یعنی ان الاعلی ومایقرب منہ کلاھماحدّالاعجاز ھذاھوالموافق لما فی المفتاح وزعم بعضھم انّہٗ عطفٌ علیٰ حدّالاعجاز والضمیرعائدٌالیہ یعنی انّ الطرف الاعلیٰ ھو حدّالاعجازومایقرب من حدّالاعجازوفیہ نظرٌلانّ القریب من حدّ الاعجاز لایکون من الطرف الاعلیٰ وقداوضحناذالک فی الشرح واسفلُ وھو ما اذا غیّر الکلام عنہ الیٰ ما دونہٖ ای الی مرتبۃٍ وھی ادنیٰ منہ وانزل اِلتحق الکلامُ وان کان صحیح الاعراب عندالبلغاء باصوات الحیوانات الّتی تصدر عن محالھا بحسب ما یتّفق من غیراعتبار اللطائف والخواص الزائدۃ علیٰ اصل المراد وبینھما ای بین الطرفین مراتبُ کثیرۃٌ متفاوتۃٌ بعضھااعلیٰ من بعضٍ بحسب تفاوت المقامات ورعایۃ الاعتبارات والبعد من اسباب الاخلال بالفصاحۃ وتتبعھا ای بلاغۃ الکلام وجوہٌ اُخر سوی المطابقۃ والفصاحۃ تورث الکلام حُسنًا وفی قولہٖ تتبعھا اشارۃٌ الیٰ انّ تحسین ھذہٖ الوجوہ للکلام عرضیٌّ خارجٌ عن حدّالبلاغۃ والیٰ انّ ھذہ الوجوہ انّما تعدّمحسّنۃ بعدرعایۃ المطابقۃ والفصاحۃ وجعلھاتابعۃً لبلاغۃ الکلام دون المتکلّم لانّھالیست ممّایجعل المتکلّم متّصفًا بصفۃٍ

ترجمہ:۔

(اور بسا اوقات) ظرف ہونے کی وجہ سے منصوب ہے کیونکہ یہ احیان کی صفت میں سے ہے اور لفظ کثرت کے معنیٰ کی تاکید کیلئے ہے اور اس میں عامل یسمّٰی ہے (اس کا نام رکھا جاتا ہے) وصف مذکور (کا فصاحت بھی) جس طرح اس کا بلاغت کا نام رکھا جاتا ہے لہٰذا جہاں یہ کہا جاتا ہے کہ قرآن کا اعجاز اس کے اعلیٰ طبقات فصاحت پر ہونے کی جہت سے ہے وہاں فصاحت کے یہی معنیٰ مراد ہوتے ہیں (اور اس کیلئے) یعنی بلاغت کلام کیلئے (دو طرف ہیں اعلیٰ اور وہ حدّ اعجاز ہے) اور وہ یہ ہے کہ کلام بلاغت میں اتنا اونچا ہو جائے کہ انسان کے بس سے باہر ہو جائے اور ان کو مقابلہ سے عاجز کر دے (اور جو اس کے قریب ہو) اس کا عطف ھو پر ہے اور منہ کی ضمیر اعلی کی طرف راجع ہے مطلب یہ ہے کہ اعلیٰ اور قریب من الاعلی دونوں حدّ اعجاز ہیں مفتاح کے یہی موافق ہے اور بعض نے یہ گمان کیا ہے کہ اس کا عطف حد اعجاز پر ہے اور منہ کی ضمیر اسی کی طرف راجع ہے یعنی طرف اعلی حدّ اعجاز اور حد اعجاز کے قریب ہے اور اس میں نظر ہے کیونکہ حد اعجاز کے قریب طرف اعلیٰ نہیں ہوسکتا ہے۔ شرح میں ہم نے اس کی وضاحت کر دی ہے۔ (اور) دوسری طرف اسفل ہے اور طرف اسفل وہ ہے کہ اگر کلام کو اس سے بھی نیچے مرتبہ کی طرف لایا جائے یعنی ایسے مرتبہ کی طرف جو اس سے نیچے ہو اگرچہ وہ کلام اعراب کے اعتبار سے صحیح ہو (بلغاء کے نزدیک جانوروں کے آواز کے برابر ہو جائے جو کیفما اتّفق اپنی اپنی جگہوں سے کسی نکتے اور اصل مراد سے زائد خصوصیت کے اعتبار کئے بغیر نکلتی ہیں اور ان دونوں کے درمیان بہت سے مختلف مراتب ہیں ان میں سے بعض بعض سے اعلیٰ ہیں مقامات اور رعایت اعتبارات کے تفاوت کے اعتبار سے اور اسباب مخل فصاحت سے اجتناب کی وجہ سے (اور بلاغت کلام کے پیچھے) مطابقت اور فصاحت کے علاوہ (کچھ

اور امور آتے ہیں جو کلام میں حسن پیدا کرتے ہیں) مصنّف کے قول تتبعھا میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ان وجوہ کا کلام میں حسن پیدا کرنا عارضی ہے جو بلاغت کی تعریف سے خارج ہے اور اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ان وجوہ کا محسنہ شمار کیا جانا رعایت مطابقت وفصاحت کے بعد ہے پھر ان وجوہ کو بلاغت کلام کے تابع کیا ہے نہ کہ متکلّم کے اسلئے کہ یہ وجوہ ان صفات میں سے نہیں ہیں جن کے ساتھ متکلّم کو متصف کیا جا سکے

تشریح:۔

وکثیرًا ما:۔اس عبارت کے ساتھ ایک نیا مسئلہ بیان کر رہے ہیں اور وہ مسئلہ یہ ہے کہ بہت سارے مقامات پر کلام کا مقتضاء حال کے مطابق ہونا بول کر اس سے فصاحت مراد لی جاتی ہے دوسرے الفاظ میں اس کا مطلب یہ ہے کہ بہت سارے مقامات پر بلاغت بول کر فصاحت مراد لی جاتی ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ بلاغت اس جہت سے کہ وہ فصاحت کے اعلیٰ طبقات میں ہے یہی معنیٰ مراد لیا جاتا ہے یعنی اس کا مقتضاء حال کے مطابق ہونا۔شارحؒ نے صرف اس کی ترکیب کی ہے اور کہا ہے کہ کثیرًا منصوب ہے ظرف ہونے کی وجہ سے کہ اسلئے کہ یہ الاحیان محذوف کیلئے ظرف بن رہا ہے اور یہاں پر اسے کثرت کے معنیٰ کی تاکید کیلئے لایا گیا ہے اور اس میں ''یسمّی'' عامل ہے۔

ولھا طرفان اعلیٰ وھو حدّ الاعجاز:۔یہاں سے ماتنؒ نے ''وتتبعھا'' تک ایک ہی بات بیان کی ہے اور وہ یہ ہے کہ پھر بلاغت کیلئے دو طرف ہیں۔ایک اعلیٰ طرف اور دوسری ادنیٰ طرف ہے طرف اعلیٰ کلام کا حد اعجاز یا اس کے قریب ہونے کو کہتے ہیں یعنی کلام کا بلاغت کا ایسے اعلیٰ رتبے پر فائز ہو جانا کہ دوسرے لوگ اس کی طرح کلام کرنے سے اور اس کا مثل لانے سے عاجز آجائیں جیسے قرآن ہے اور اسفل کہا جاتا ہے کلام کا بلاغت کے اس مرتبہ پر ہونا کہ اگر کلام کو اس سے نیچے اتارا جائے تو بلاغت والوں کے نزدیک وہ کلام حیوانات کی آوازوں کے ساتھ مل جائے اگرچہ ترکیب صحیح ہو لیکن اس میں لطائف اور اصل معنیٰ پر زوائد کا اعتبار نہ کیا گیا ہو پھر مقامات اور اعتبار کے اعتبار سے اور فصاحت کلام میں مخل بننے والے اسباب کی وجہ سے اعلیٰ اور ادنیٰ کے درمیان بہت سارے مراتب ہیں

عطف علی قولہ:۔اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ایک اختلاف بیان کیا ہے۔اور وہ اختلاف یہ ہے کہ ماتن کا قول ''وما یقرب منہ'' کا عطف کس پر ہے اور ''ہ'' ضمیر کا مرجع کیا ہے اس کے بارے میں دو قول ہیں ایک قول شارحؒ کا ہے اور دوسرا قول بعض لوگوں کا ہے۔شارحؒ کا قول یہ ہے کہ اس کا عطف ''حد الاعجاز'' پر ہے اور ''منہ'' کی ضمیر کا مرجع ''اعلیٰ'' ہے اور اس کا معنیٰ یہ ہوگا کہ کلام بلیغ کے دو طرف ہیں ایک اعلیٰ طرف ہے اور طرف اعلیٰ اور وہ جو اس کے قریب ہو دونوں حد اعجاز ہیں یعنی صرف طرف اعلیٰ ہی حد اعجاز نہیں بلکہ طرف اعلیٰ کے ساتھ ساتھ وہ بھی حد اعجاز ہے جو طرف اعلیٰ کے قریب ہو اور یہ دونوں بلاغت کی اس اعلیٰ حد پر فائز ہیں جو طاقت انسانی سے خارج ہیں۔اور علامہ سکاکیؒ نے مفتاح العلوم میں یہی بات بیان فرمائی ہے شارحؒ نے ''کلاھما'' کی عبارت اسلئے مقدّر مانی ہے تا کہ حد الاعجاز مفرد کو اعلیٰ اور ''ما یقرب منہ'' کا خبر بنایا جا سکے کیونکہ دو چیزوں کو خبر بنانے کیلئے تثنیہ کو خبر بنایا جاتا ہے۔

اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ اس میں ''ھو'' اور ''وما یقرب منہ'' دونوں مبتداء ہیں اور ''حد الاعجاز'' ان کیلئے خبر ہے تو اس صورت میں مبتداء دو ہوئے جبکہ ان کی خبر ایک ہے جس سے واحد کا متعدد پر حمل کرنا لازم آئے گا جو کہ صحیح نہیں ہے تو آپ نے کس طرح خبر بنایا ہے؟۔

جواب:۔ہم ان کے درمیان ''کلاھما'' کی عبارت مقدّر نکالتے ہیں اور یہ الفاظ کے اعتبار سے مفرد اور مبتداء ہے پھر حد الاعجاز'' کو اس کی خبر بنا دیتے ہیں پھر مبتداء اور خبر دونوں مل کر خبر بن جائیں گے ما قبل کیلئے تو اب ان دونوں کا حمل کرنا صحیح ہو جائے گا۔

بعض لوگوں کا قول یہ ہے کہ اس کا عطف ''وما یقرب منہ حد الاعجاز'' پر ہے اور ''منہ'' ضمیر کا مرجع بھی ''حد الاعجاز'' ہے اس صورت میں اس کا مطلب یہ بنے گا کہ بلاغت کی طرف اعلیٰ اور ''قریب من حد الاعجاز'' دونوں حد اعجاز ہیں یہ صحیح نہیں ہے

کیونکہ شرح کی بیان کردہ ترکیب کے مطابق اس کا مطلب یہ بنتا ہے کہ حد اعجاز ایک نوع ہے اور اس کے دو فرد ہیں ایک اعلیٰ اور دوسرا اعلیٰ کے قریب اور بعض لوگوں کے قول کے مطابق اس کا مطلب یہ بنتا ہے کہ طرف اعلیٰ ایک نوع ہے اور اس کے تحت دو فرد ہیں ایک حد اعجاز اور دوسرا حد اعجاز کے قریب شارحؒ فرماتے ہیں کہ ان کی بیان کردہ یہ ترکیب صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اس صورت میں عبارت کا مطلب بنے گا کہ طرف اعلیٰ کے دو فرد ہیں ایک حد اعجاز اور دوسرا قریب من حد الاعجاز جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے جبکہ طرف اعلیٰ وہ امر بسیط ہوتا ہے جو انقسام کو قبول نہیں کرتا اسلئے طرف اعلیٰ وہ ہے جو سب سے اونچا ہو اب جو بھی اس کے قریب ہوگا تو وہ طرف اعلیٰ میں داخل نہیں ہوگا بلکہ وہ ''بینہما مراتب کثیرۃ'' میں داخل ہوگا اسلئے ''ومایقرب منہ'' کو طرف اعلیٰ نہیں کہنا چاہئے۔

وتتبعھا وجوہٌ اخر :۔ یہاں سے یہ بات بیان کر رہے ہیں کہ جب کلام مقتضاء حال کے مطابق ہو جائے تو پھر کچھ محسنات بدیعہ بھی ہوتے ہیں جو کلام کو حسین وخوبصورت بناتے ہیں ان کا تعلق علم بدیع کے ساتھ ہے ان چیزوں کے ساتھ کلام کو خوبصورت اور مزین کر دیا جاتا ہے۔

ماتنؒ نے یہ بات بیان کرنے کیلئے ''وتتبعھا'' کی عبارت کے ساتھ تین فائدوں کی طرف اشارہ کیا ہے (۱) جن چیزوں سے کلام میں حسن و جمال پیدا ہوتا ہے وہ چیزیں عارضی اور خارجی ہوں گی اور وہ حد بلاغت میں داخل نہیں ہوں گی (۲) ان چیزوں سے کلام میں حسن و جمال کلام کے مقتضاء حال کے مطابق ہونے کے بعد پیدا ہوگا (۳) یہ تحسین و تزئین کلام کی صفت ہے متکلم کی صفت نہیں یعنی ان وجوہات زائدہ سے کلام میں حسن پیدا ہوگا متکلم میں حسن پیدا نہیں ہوگا۔

والبلاغة في المتكلّم ملكة يقتدر بها على تاليف كلام بليغ فعلم ممّا تقدّم انّ كلّ بليغٍ كلامًا كان اومتكلّمًا على استعمال اللفظ المشترك في معنييه اوعلى تاويل كلّ مايطلق عليه لفظ البليغ فصيحٌ لانّ الفصاحة مأخوذةٌ في تعريف البلاغة مطلقًا ولاعكس اي بالمعنى اللغويّ اي ليس كلّ فصيحٍ بليغًا لجواز ان يكون كلامٌ فصيحٌ غير مطابقٍ لمقتضى الحال وكذا يجوز ان يكون لاحدٍ ملكةٌ يقتدر بها على التعبير عن المقصود بلفظٍ فصيحٍ من غير مطابقةٍ لمقتضى الحال

ترجمہ:۔

(اور بلاغت متکلم ایک ایسا ملکہ ہے جس کے ذریعہ متکلم کلام بلیغ کے بنانے پر قادر ہو جاتا ہے لہٰذا گذشتہ تفصیل سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ ہر بلیغ کلام ہو یا متکلم اس کے دونوں معنوں میں لفظ مشترک کے استعمال کرنے کے اعتبار سے اور یا ان میں سے ہر ایک پر لفظ بلیغ کے استعمال کرنے کے اعتبار سے (فصیح ہے) کیونکہ فصاحت مطلقاً بلاغت کی تعریف میں ماخوذ ہے (اور اس کا عکس نہیں ہے) عکس لغوی کے معنیٰ میں ہے یعنی ہر فصیح بلیغ نہیں ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ کلام فصیح تو ہو لیکن مقتضاء حال کے مطابق نہ ہو اسی طرح ممکن ہے کہ کسی میں اتنا ملکہ ہو کہ وہ مقصود کو فصیح کلمات کے ساتھ تعبیر کرنے پر قادر ہو لیکن وہ کلام مقتضاء حال کے مطابق نہ ہو

تشریح:۔

والبلاغة في المتكلّم : یہاں تک بلاغت کی پہلی قسم بلاغت فی الکلام بیان کی اور اب یہاں سے بلاغت کی دوسری قسم بلاغت فی المتکلم بیان کر رہے ہیں چنانچہ بلاغت فی المتکلم اس ملکہ کا نام ہے جس کی وجہ سے آدمی بلیغ کلام کے بنانے پر قادر ہو جائے۔ اس تعریف میں ایسے الفاظ غریبہ نہیں ہیں جن کی پہلے وضاحت نہ ہو چکی ہو اس وجہ سے سابقہ تعریفوں کی طرح الفاظ غریبہ کی وضاحت کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے لہٰذا سابقہ تعریفوں سے جو فوائد و نتائج سامنے آئے تھے اب ان فوائد و نتائج کو بیان کرنا شروع کر دیا ہے چنانچہ مصنفؒ

فرماتے ہیں کہ اس تعریف اور ماقبل والی تعریف سے دو فائدے اور نتیجے حاصل ہوئے ہیں ایک فائدہ اور نتیجہ یہ سامنے آیا ہے کہ بلاغت اور فصاحت کے درمیان عام خاص مطلق کی نسبت ہے اسلئے کہ بلاغت کی تعریف میں فصاحت کا ذکر ہے تو فصیح عام مطلق ہے اور بلیغ خاص مطلق ہے ہر کلام بلیغ کیلئے فصیح ہونا ضروری ہے لیکن ہر کلام فصیح کیلئے بلیغ ہونا کوئی ضروری نہیں ہے کیونکہ بسا اوقات کلام فصیح ہونے کے باوجود مقتضاء حال کے مطابق نہیں ہوتا ہے تو وہ کلام فصیح ہونے کے باوجود بلیغ نہیں ہوگا اسی طرح بسا اوقات کلام فصیح پر تکلم کرنے کے باوجود اس کا متکلم کلام بلیغ کے بنانے پر قادر نہیں ہوتا ہے تو وہ کلام فصیح تو ہوگا لیکن بلیغ نہیں ہوگا تو اس صورت میں فصاحت تو پائی جائے گی لیکن بلاغت نہیں پائی جائے گی۔ الغرض جو کلام بلیغ یا متکلم بلیغ ہو اس کیلئے فصیح ہونا ضروری ہے اور جو کلام فصیح یا متکلم فصیح ہو اس کیلئے بلیغ ہونا ضروری نہیں ہے جیسا کہ انسان اور حیوان میں سے انسان خاص مطلق اور حیوان عام مطلق ہے تو جو انسان ہوگا اس کا حیوان ہونا ضروری ہے اور جو حیوان ہوگا اس کا انسان ہونا ضروری نہیں ہے۔

کلاماً کان او متکلّماً:۔ اس عبارت کے ساتھ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ لفظ بلیغ کے بارے میں لوگوں کے دو قول ہیں ۔ ایک قول یہ ہے کہ لفظ بلیغ کا اطلاق کلام اور متکلم دونوں پر ہوتا ہے اور لفظ بلیغ کو کلام اور متکلم میں سے ہر ایک کیلئے جدا جدا وضع کر دیا گیا ہے اس صورت میں یہ مشترک لفظی ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ وہ بلیغ خواہ کلام ہو یا متکلم تو یہ لفظ مشترک اپنے دونوں معنیٰ موضوع لہٗ میں استعمال ہوگا۔

اور دوسرا قول یہ ہے کہ یہ لفظ مشترک ہے اشتراک معنوی کے ساتھ یعنی ان دونوں کیلئے لفظ بلیغ کو ایک ساتھ وضع کیا گیا ہے اس صورت میں اس کا مطلب یہ ہوگا کہ بلیغ کے دو افراد تھے اور لفظ بلیغ کو ان دو افراد میں سے تاویل کر کے کسی ایک کیلئے استعمال کیا گیا ہے۔

بالمعنیٰ اللغوی:۔ یہ عبارت ایک اعتراض کا جواب دینے کیلئے لائے ہیں۔

اعتراض۔ آپ نے پہلے کہا ہے کہ ہر کلام بلیغ فصیح ہوتا ہے پھر آپ نے کہا کہ اس کا عکس نہیں ہے جبکہ آپ کا دعویٰ تو موجبہ کلیہ ہے اور موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ جزئیہ آتا ہے اور کسی بھی چیز کا عکس اس چیز کیلئے لازم ہوتا ہے تو پھر آپ نے یہ کیسے کہا کہ اس کا عکس نہیں آتا؟

جواب:۔ آپ نے جس عکس کی بات کی ہے وہ عکس منطقی ہے عکس منطقی ہر چیز کا اس چیز کیلئے لازم ہوتا ہے جبکہ اس سے ہماری مراد عکس منطقی نہیں ہے بلکہ عکس لغوی ہے اور عکس لغوی ہر چیز کا اس چیز کیلئے لازم نہیں ہوتا۔

وعُلم ایضاً اَنّ البلاغة فی الکلامِ مرجعها ای ما یجب ان یحصل حتّی یمکن حصولها کمایقال مرجع الجواد الغنی الی الاحتراز عن الخطأ فی تأدیة المعنیٰ المراد والّا لربّما اُدّی المعنیٰ المراد بلفظٍ غیر مطابقٍ لمقتضی الحال فلا یکون بلیغاً والی تمییز الکلام الفصیح عن غیره والّا لربما اورد الکلام المطابق لمقتضی الحال غیر فصیحٍ فلا یکون بلیغاً لوجوب الفصاحة فی البلاغة

ترجمہ:۔

(اور یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ بلاغت کلام کا مرجع یعنی وہ چیز جس کا حاصل کرنا ضروری ہے تاکہ بلاغت کلام کا حصول ممکن ہو جیسے کہا جاتا ہے سخاوت کا مرجع غنی ہے (معنیٰ مرادی کی ادائیگی میں خطاء سے احتراز ہے ورنہ معنیٰ مراد کو ایسے لفظ کے ساتھ اداء کیا جائے گا جو مقتضاء حال کے مطابق نہ ہو اسلئے وہ بلیغ نہیں ہوسکتا (اور کلام فصیح کو کلام غیر فصیح سے تمیز دینا ہے) ورنہ مقتضاء حال کے مطابق کلام کو غیر فصیح لایا جائے گا جو بلیغ نہیں ہوسکتا کیونکہ بلاغت کیلئے فصاحت ضروری ہے

تشریح:۔

وعلم ایضاًانّ البلاغۃ ۔ان دونوں تعریفوں سے دوسرا فائدہ اور نتیجہ یہ نکلتا ہے علم بلاغت اور علم فصاحت دونوں من حیث المجموع ان سات چیزوں سے احتراز کرنے پر موقوف ہوتے ہیں ۔تنافر حروف ،تنافر کلمات ،غرابت ،مخالفت قیاس لغوی ،ضعف تالیف، تعقید لفظی ،تعقید معنوی ۔یعنی جو کلام ان سات چیزوں سے خالی ہو تو وہ کلام فصیح و بلیغ ہوسکتا ہے اور علم بلاغت اپنی ذات کے اعتبار سے ایک آٹھویں چیز پر بھی موقوف ہوتا ہے اور وہ ''احتراز عن الخطأفی تادیۃ المعنیٰ المرادبہ'' ہے یعنی معنیٰ مرادی کی ادائیگی میں غلطی سے بچنا۔الغرض بلاغت دو چیزوں پر موقوف ہے ایک اشیاء مخل للفصاحت پر اور دوسرے نمبر پر'' احتراز عن الخطأ فی تادیۃ المعنیٰ المراد ''پر۔پھر جو اشیاء مخل للفصاحت ہیں سے غرابت کی قید لگا کر ان سے احتراز ہوتا ہے اور مخالفت قیاس لغوی کی قید لگا کر علم صرف سے احتراز کیا ہے اور تعقید لفظی اور ضعف تالیف کی قید لگا کر علم نحو سے احتراز کیا ہے اور تنافر حروف اور تنافر کلمات کی قید لگا کر علم بیان سے احتراز ہوتا ہیا اور علم معانی سے خطأ فی تادیۃ المعنیٰ المراد سے احتراز کیا ہے جب ان تمام محترزات سے کلام کو پاک کیا جاتا ہے تو پھر علم بدیع کے ساتھ کلام میں حسن پیدا کیا جاتا ہے۔

فی الکلام :۔اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ جس طرح بلاغت فی الکلام موقوف ہوتا ہے ان اشیاء پر اسی طرح بلاغت فی المتکلم بھی ان اشیاء پر موقوف ہوتا ہے تو پھر آپ نے بلاغت فی الکلام کو خاص کر کے کیوں ذکر کیا اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب :۔بلاغت فی الکلام اور بلاغت فی المتکلم میں سے بلاغت فی الکلام اصل اور بلاغت فی المتکلم اس کا تابع ہے دوسرے الفاظ میں بلاغت فی المتکلم بالواسطہ بلیغ ہے اور بلاغت فی الکلام بلاواسطہ بلیغ ہے اس وجہ سے بلاغت فی المتکلم کو ہم نے تابع بنا کر چھوڑ دیا اور صرف بلاغت فی الکلام کے ذکر پر اکتفاء کیا ہے۔

وعلم ایضاً :یہ عبارت لاکر اس بات کی طرف اشارہ کردیا ہے کہ جس طرح نتیجہ اوّل ماقبل والی تعریف سے معلوم ہوا ہے اسی طرح نتیجہ ثانی بھی ماقبل والی تعریف سے معلوم ہوا ہے۔

مرجعہا :۔اس کے بارے میں دو احتمال ہیں یا تو یہ اسم ظرف کا صیغہ ہے اور یا یہ مصدر میمی ہے۔اگر یہ ظرف کا صیغہ ہو تو اس کا معنیٰ ہوگا رجوع کرنے کی جگہ اور قاعدہ یہ ہے کہ حاصل فی المحل کیلئے وہ محل موقوف علیہ ہوتا ہے تو علم بلاغت موقوف بنے گا اور وہ چیزیں جن سے علم بلاغت میں احتراز کرنا ضروری ہے موقوف علیہ بن جائیں گی یعنی کلام بلیغ اس وقت ہوسکتا ہے جب اس میں ان چیزوں سے احتراز پایا جائے اور اگر مصدر میمی ہو تو مصدر مبنی للمفعول کے قبیل سے ہوگا تو مرجع بمعنیٰ مرجوع کے ہوگا اور مرجوع صفت کا صیغہ ہے اور ہر صفت کیلئے موصوف کا ہونا ضروری ہے اسلئے اس کیلئے موصوف محذوف نکالیں گے اور تقدیری عبارت یوں ہوگی ''الامر المرجوع الیہ'' اور جس کی طرف رجوع کیا جاتا ہے وہ موقوف علیہ ہوتا ہے لہٰذا اس صورت میں بھی وہ چیزیں جن سے احتراز کرنا ضروری ہے موقوف علیہ بن جائیں گی اور علم بلاغت وفصاحت اس کیلئے موقوف بن جائیں گے جیسے کہا جاتا ہے'' مرجع الجود الغنی ''یعنی سخاوت وہ آدمی کرسکتا ہے جو غنی ہو اور جو آدمی خود ہی کنگلا ہو وہ کیا خاک سخاوت کرے گا جیسے کسی شاعر نے کہا ہے

زندگی زندہ دلی کا نام ہے:: مردہ دل خاک جیا کرتے ہیں۔

ویدخل فی تمییز الکلام الفصیح من غیرہ تمییز الکلمات الفصیحۃ من غیرھا لتوقفہ علیھا والثانی ای تمییز الفصیح من غیرہ منہ ای بعضہٗ ما یبیّن ای یُوضح فی علم متن اللغۃ کالغرابۃ وانّما قال متن اللغۃ ای معرفۃ اوضاع المفردات لانّ اللّغۃ اعمّ من ذالک یعنی بہ یعرف تمییز السالم من

الغرابة عن غيره بمعنى انّ من تتبّع الكتب المتداولة وأحاط بمعاني المفردات المأنوسة علم انّ ساعداها عمّا يفتقر الىٰ تنقير او تخريج فهو غير سالم من الغرابة وبهذا تبيّن فساد ما قيل انّه ليس في علم متن اللّغة انّ بعض الألفاظ يحتاج في معرفته الىٰ ان يبحث عنه في الكُتب المبسوطة في اللُغة اوفي علم التصريف كمخالفة القياس اذبه يعرف انّ الاجلل مخالفٌ للقياس دون الاجل او في علم النحو كضعف التاليف والتعقيد اللفظيّ اويدرك بالحسّ كالتنافر اذ به يعرف انّ المستشزرَ متنافرٌ دون مرتفع وكذا تنافر الكلمات وهواي ما يبيّن في العلوم المذكورة او يدرك بالحس فالضمير عائدٌ الى ما ومن زعم انه عائدٌ الىٰ مايدرك بالحسّ فقد سها سهوًا ظاهرًا او ماعدا التعقيد المعنويّ اذ لا يعرف بتلك العلوم ولا بالحس تمييز السالم من التعقيد المعنويّ عن غيره فعُلم أنّ مرجع البلاغة بعضهٗ مبيّنٌ في العلوم المذكورة وبعضهٗ مدركٌ بالحسّ وبقي الاحتراز عن الخطأ في تأدية المعنىٰ المراد االاحتراز عن التعقيد المعنويّ فمسّت الحاجة الىٰ علمين مفيدين لذالك فوضعوا علم المعاني للاوّل وعلم البيان للثاني واليه اشار بقوله ومايُحترزُ به عن الاوّل اي الخطأ في تأدية المعنىٰ المراد علم المعاني ومايحترز به عن التعقيد المعنويّ علم البيان وسموا هذين العلمين علم البلاغة لمكان مزيد اختصاص لهما بالبلاغة وان كانت البلاغة تتوقّف علىٰ غيرهما من العلوم ثمّ احتاجوا لمعرفة توابع البلاغة الىٰ علم آخر فوضعوا لذالك علم البديع واليه اشار بقوله ومايعرف به وجوه التحسين علم البديع ولمّا كان هذا المختصر في علم البلاغة وتوابعها انحصر مقصودهٗ في ثلاثة فنون وكثيرٌ من الناس يسمّي الجميع علم البيان وبعضهم يسمّي الاوّل علم المعاني والأخيرين يعني البيان والبديع علم البيان والثلاثة علم البديع ولا يخفى وجوه المناسبة“

ترجمہ:۔

اور کلام فصیح کو غیر فصیح سے تمیز دینے میں کلمات غیر فصیحہ سے تمیز دینا بھی داخل ہے کیونکہ فصاحت کلام فصاحت کلمات پر موقوف ہے (اور ثانی) یعنی فصیح کو غیر فصیح سے تمیز دینا (ان میں سے بعض تو وہ ہیں جو علم متن لغت میں) واضح طور پر (بیان کیا جاتا ہے) جیسے غرابت مصنفؒ نے متن لغت کہا ہے جس سے مراد مفردات موضوعہ کی معرفت ہے اسلئے کہ لغت اس سے عام ہے یعنی سالم من الغرابت کو غیر سالم سے تمیز دینا متن لغت ہی سے معلوم ہوتا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ جس نے کتب متداولہ کا تتبع اور الفاظ مفردہ مانوسہ کے معانی کا احاطہ کرلیا وہ یہ جان لیتا ہے کہ اس کے ماسوا الفاظ تحقیق و تخریج کے محتاج ہیں لہٰذا وہ غرابت سے نہیں بچتے اس سے اس قول کا فساد معلوم ہوگیا جس میں کہا گیا ہے کہ علم متن لغت میں یہ بات نہیں ہے کہ بعض الفاظ معرفت میں اس بات کے محتاج ہیں کہ ان سے کتب لغویہ مفصلہ میں بحث کی جائے (یا علم صرف میں) جیسے مخالفت قیاس کیونکہ علم صرف ہی سے معلوم ہوتا ہے کہ اجلل مخالف قیاس ہے نہ کہ اجل (یا علم نحو میں) جیسے ضعف تالیف اور تعقید لفظی (یا حس سے معلوم کرلیا جاتا ہے) جیسے تنافر کیونکہ اسی سے معلوم ہوتا ہے کہ مستشزر متنافر ہے نہ کہ مرتفع اسی طرح تنافر کلمات۔ یا اسے حس سے معلوم کیا جاتا ہے (اور وہ) یعنی وہ چیز جسے علوم مذکورہ میں بیان کیا جاتا ہے تو ضمیر لفظ ما کی طرف لوٹے گی اور جس نے یہ گمان کیا ہے کہ ضمیر ”مایدرک بالحس“ کی طرف لوٹ رہی ہے تو اس سے کھلم کھلا بھول ہوگئی ہے۔ (تعقید معنوی کے ماسوا ہے کیونکہ ان علموں سے معلوم نہیں ہوتا ہے اور نہ حس سے اس لفظ کو تمیز دینا جو تعقید معنوی سے سالم ہو غیر سالم سے لہٰذا یہ بات معلوم ہوگئی کہ

مرجع بلاغت کا ایک حصہ تو علوم مذکورہ میں بیان کر دیا گیا ہے اور ایک حصہ مدرک بالحس ہے اور باقی رہا معنیٰ مرادی کی ادائیگی میں خطاء سے احتراز اور تعقید معنوی سے احتراز تو ایسے دو علموں کی ضرورت پڑی جو اس کیلئے مفید ہوں تو اول کیلئے اہل معانی نے علم معانی کی وضع کی۔ اور ثانی کیلئے علم بیان کی وضع کی اور مصنفؒ نے اسی کی طرف اپنے اس قول کے ساتھ اشارہ کیا ہے (اور وہ جس سے احتراز ہو اوّل سے) یعنی معنیٰ مرادی کی ادائیگی میں خطاء سے (علم معانی ہے) اور وہ جس سے احتراز ہو تعقید معنوی سے علم بیان ہے اہل معانی نے ان دو علموں کو بلاغت کیساتھ موسوم کیا ہے اسلئے کہ ان دونوں کی بلاغت کے ساتھ زیادہ اختصاص ہے اگرچہ بلاغت ان کے علاوہ دیگر علوم پر بھی موقوف ہے پھر ضرورت پڑی توابع بلاغت کے پہچاننے کیلئے ایک اور علم کی تو اس کیلئے علم بدیع کو وضع کر دیا اور اس کی طرف مصنفؒ نے اپنے اس قول کے ساتھ اشارہ کیا ہے اور جس سے وجوہ تحسین معلوم ہوں علم بدیع ہے) اور جب یہ مختصر علم بلاغت اور توابع بلاغت میں ہے تو اس کا مقصود تین فنون میں منحصر ہے (اور بہت سے لوگ سب کو علم بیان کہتے ہیں اور بعض اوّل کو علم معانی اور آخری دو یعنی بیان اور بدیع کو علم بیان کہتے ہیں اور تینوں کو علم بدیع کہتے ہیں اور مناسبت کی وجوہ مخفی نہیں ہیں۔

تشریح:۔

ویدخل فی تمیز الکلام:۔اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے کہا ہے کہ کلام موقوف ہوتا ہے تمیز کلام فصیح کا غیر فصیح پر تو اس سے کلمات نکل گئے یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ کلمات تو مفرد ہوتے ہیں جبکہ کلام مرکب ہوتا ہے تو اس سے مفرد خود بخود نکل جائے گا۔

جواب:۔کلام فصیح کی تعریف میں کلمات فصیحہ خود بخود داخل ہو جاتے ہیں اسلئے کہ کلام فصیح وہ کلام ہے جس کے تمام کے تمام کلمات بھی فصیح ہوں اسلئے کہ کلام کا فصیح ہونا موقوف ہوتا ہے کلمات کے فصیح ہونے پر۔

بعضہ۔ یہ عبارت نکال کر یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ''من'' اسمیہ اور مبتداء ہے تو یہ مبتداء الثانی ہوگا اور مبتداء ثانی ''منہ'' سے 'بعضہ' سمجھ میں آرہا ہے اور خبر ''مایبیّن'' ہے تو پھر یہ مبتداء اور خبر دونوں مل کر جملہ 'الثانی'' مبتداء کیلئے خبر بن جائے گا۔

وانّماقال متن اللغة:۔اس عبارت کیساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے ''متن اللغة'' کہا ہے جبکہ تمام مصنّفین علم اللغة کہتے ہیں تو آپ نے عام مصنّفین کی روش کی کیوں مخالفت کی ہے؟

جواب:۔ہم نے متن اللغة اسلئے کہا ہے کہ یہ خاص ہے علم اللغة کی بنسبت کیونکہ علم اللغة علم صرف، نحو، عروض، قوافی تمام علوم کو شامل ہوتا ہے جبکہ متن اللغة ان علوم کو شامل نہیں ہوتا ہے تو اگر مصنفؒ علم اللغہ کہتے تو باقی علوم کو ذکر کر کے ان اشیاء باقیہ سے احتراز کرنا صحیح نہ ہوتا اسلئے مصنفؒ نے متن اللغہ کا لفظ ذکر کیا ہے کیونکہ متن اللغة کا اطلاق صرف اور صرف لغت یعنی ''معرفة اوضاع المفردات'' پر ہوتا ہے غیر پر نہیں ہوتا اسلئے اب یہ لفظ بول کر اشیاء باقیه مخلّه بالفصاحة سے احتراز کرنا صحیح ہوگا۔

بمعنیٰ انّ من تتبع:۔اس عبارت کے ساتھ علامہ زوزنی کی تردید نقل کر کے ان کی تردید کر رہے ہیں علامہ زوزنیؒ نے تردید اور اعتراض یہ کیا ہے کہ آپ نے کہا ہے کہ متن اللغة کے ساتھ غرابت سے احتراز ہوتا ہے یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ کہیں بھی لغت کی کتاب میں یہ لکھا ہوا نہیں ہوتا ہے کہ یہ غریب ہے اور یہ غریب نہیں ہے۔

جواب:۔فاضل شارحؒ فرماتے ہیں کہ آپ مصنّفؒ کی عبارت نہیں سمجھے ہیں کیونکہ مصنفؒ کی عبارت کا مطلب یہ ہے کہ جو آدمی عربی عبارت کے پڑھنے میں مہارت حاصل کرے از لغة [illegible] حاصل کرے [illegible] کتب متن لغت کا کوئی ایسا لفظ آجائے کہ اس کا معنی

اس کی سمجھ میں نہ آتا ہو تو طلب کرنے والا لغتِ متداولہ کی طرف رجوع کرے یا اعتبارات بعیدہ کا اعتبار کرے تو ہم نے غریب جو کہا ہے تو وہ اس آدمی اور متکلم کے اعتبار سے کہا ہے لفظ کے اعتبار سے نہیں کہا ہے۔

وھومایبین فی العلوم ۔اس ''ھو'' کے مرجع کے بارے میں دو قول ہیں ایک قول شارحؒ کا ہے اور دوسرا قول بعض لوگوں کا ہے۔بعض لوگوں نے کہا ہے کہ اس کا مرجع ''او یدرك باالحس '' ہے تو اس صورت میں اس کا مطلب یہ بنے گا کہ اور وہ جو مدرک بالحس ہو وہ تعقید معنوی کے علاوہ ہے جبکہ تعقید معنوی کا غیر ''کل مدرك باالحس ''نہیں ہے بلکہ یہ اس کا ایک جزء ہے۔شارحؒ فرماتے ہیں کہ صحیح بات یہ ہے کہ اس کا مرجع ''مایبیّن '' کا ما موصولہ ہے اس صورت میں اس کے ضامن علوم مذکورہ اور مدرک بالحس دونوں داخل ہو جائیں گے لہٰذا اب یہ کہنا کہ تعقید معنوی کے علاوہ علوم مذکورہ اور مدرک بالحس ہے صحیح ہو جائے گا۔

مصنفؒ نے جب یہ بات بتادی کہ تعقید معنوی کو غیر سے علوم مذکورہ بھی ممتاز نہیں کر سکتے ہیں تو اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ بلاغت کے بعض مراجع ایسے ہیں جن کو علوم مذکورہ میں بیان کیا جاتا ہے اور بعض کو حس کے ساتھ بیان کیا جاتا ہے تو اب دو چیزیں رہ گئیں ایک احتراز عن الخطاٗ فی تادیۃ المعنیٰ المراد اور دوسری چیز تعقید معنوی تو پھر ضرورت پڑی دو اور علوم کی جن کے ساتھ ان سے احتراز ہو سکے۔ چنانچہ خطاٗ عن تادیۃ المعنیٰ المراد الاحتراز سے احتراز کرنے کیلئے علم معانی کو وضع کیا اور تعقید معنوی سے احتراز کرنے کیلئے علم بیان کو وضع کیا عن الخطأفی تادیۃ المعنی المراد:۔یہ عبارت ایک اعتراض کا جواب دینے کیلئے نکالی ہے۔اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ ''ومایحترزبہ عن الاوّل علم المعانی ''جس چیز کے ساتھ اوّل سے احتراز کیا جاتا ہے وہ علم معانی ہے تو اوّل سے مراد'' الاحتراز عن الخطأ فی تادیۃ المعنیٰ المراد '' ہے گویا کہ اوّل سے احتراز کرنا مراد ہے تو یہاں پر بھی احتراز کرنا ہو گیا تو اس کا معنیٰ ہو گیا کہ ''ومایحترز عن الاحتراز ''یعنی جس کے ساتھ احتراز سے احتراز کیا جائے وہ علم معانی ہے یہ معنیٰ غلط ہے اسلئے کہ نفی پر نفی داخل کرنے سے اثبات کا فائدہ حاصل ہوتا ہے تو اس عبارت کا مطلب یہ بنے گا کہ ''خطأ فی تادیۃ المعنیٰ المراد نام ہے معانی کا جبکہ یہ بات غلط ہے۔

جواب:۔اس عبارت میں الاوّل کا مضاف محذوف ہے اور وہ ہے ''عن متعلق الاول '' اور عن کا متعلق خطاٗ عن تادیۃ المعنیٰ المراد ہے لہٰذا اب معنیٰ بالکل صحیح ہو جائے گا۔اور جس چیز کے ساتھ کلام میں حسن وخوبصورتی پیدا ہو جاتی ہے وہ علم بدیع ہے۔

وسمّواھذین العلمین ۔اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا ہے کہ جس طرح علم بلاغت موقوف ہوتا ہے علم معانی اور علم بیان پر اسی طرح علم بلاغت موقوف ہوتا ہے علوم مذکورہ اور حس پر بھی تو آپ نے معانی اور بیان کو تو بلاغت کی قسم قرار دیا لیکن باقی علوم مذکورہ اور حس کو کیوں بلاغت قرار نہیں دیا اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب:۔علم معانی اور بیان کا بلاغت کے ساتھ ایک خاص تعلق تھا اسلئے ان کو بلاغت کی قسم قرار دیا جبکہ باقی علوم کا بلاغت کے ساتھ کوئی خاص قسم کا تعلق نہ تھا اسلئے ان کو بلاغت کی قسم قرار نہیں دیا ہے معانی کا خاص قسم کا تعلق یہ ہے کہ خطاٗ فی تادیۃ المعنیٰ المراد سے احتراز صرف اسی علم کے ساتھ ہو سکتا ہے باقی کسی اور علم کے ساتھ نہیں ہو سکتا تھا اس وجہ سے یہ علم بلاغت کے ساتھ خاص ہوا اور علم بیان اسلئے بلاغت کے ساتھ خاص ہے کہ اس علم میں تعقید معنوی اور باقی تمام چیزوں سے احتراز ہوتا ہے تو ان تمام چیزوں سے علم بیان کے ساتھ احتراز بالذات ہوتا ہے جبکہ باقی علوم میں اصل تو تعلیل یا اشتقاق اعراب وبناء ہوتا ہے لیکن بالتبع ان اشیاء مخل بالفصاحۃ سے احتراز ہوتا ہے اسلئے علم بیان بلاغت کے ساتھ خاص ہے۔

وکثیرٌ من الناس یسمّی الجمیع علم البیان:۔یہاں سے یہ بات بیان کر رہے ہیں کہ اس علم کے نام کے بارے

میں چار اقوال ہیں۔ایک قول وہی ہے جو اوپر گزر چکا ہے کہ احتراز عن الاوّل کو معانی اور احتراز عن الثانی کو بیان اور حسن پیدا کرنے والے کو بدیع کہتے ہیں علم معانی کو معانی اسلئے کہتے ہیں کہ یہ ان معانی پر دلالت کرتا ہے جن معانی کیلئے کسی خاص ترکیب کے ساتھ کلام لایا جاتا ہے۔اور بیان کو بیان اسلئے کہتے ہیں کہ اس کے ساتھ ایک ہی معنیٰ کو طرق مختلفہ کے ساتھ بیان کیا جاتا ہے اور بدیع کو بدیع اسلئے کہتے ہیں کہ یہ بداعۃ سے مشتق ہے اور بداعۃ حسن کو کہتے ہیں تو چونکہ اسکے ساتھ بھی کلام میں حسن پیدا کیا جاتا ہے اسلئے اسے بدیع کہتے ہیں۔

دوسرا قول:۔ یہ ہے کہ بعض لوگ ان سب کو علم بیان کہتے ہیں اسلئے کہ انھوں نے پہلے بیان کیا تھا کہ ''ھو المنطق الفصیح المعرب عمّا فی الضمیر ''یعنی بلاغت وہ فصیح کلام ہے جو مافی الضمیر کو ظاہر کردے تو چونکہ اس کے ذریعہ بھی مافی الضمیر کو ظاہر کردیا جاتا ہے اسلئے ان سب کو بیان کہا جاتا ہے۔

تیسرا قول:۔ یہ ہے کہ بعض لوگوں نے اوّل کو معانی اور اخیرین کو بیان کہا ہے اوّل کو معانی کہنے کی وجہ تو بیان ہوگئی اخیرین کو بیان کہنے کی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں کا تعلق بیان کے ساتھ ہے اور یا اس میں تغلیب ہے فن ثانی کا فن ثالث پر۔

اور چوتھا قول یہ ہے کہ ان تینوں کو ملا کر سب کو علم بدیع کہتے ہیں اسلئے اس میں عجیب وغریب ابحاث ہوتی ہیں تو ان ابحاث کی وجہ سے پورے کے پورے علم کو علم بدیع کہتے ہیں۔

☆تم المقدّمہ بعون الملك الوهاب- اللهم اغفر لكاتبه ولوالديه ولاساتذته أمين ثم أمين☆

﴿ألفنّ الأوّل علم المعانی﴾

قدمہٗ علی علم البیان لکونہٖ منہ بمنزلۃ المفرد من المرکّب لانّ رعایۃ المطابقۃ لمقتضی الحال وھو مرجع علم المعانی معتبرۃٌ فی علم البیان مع زیادۃ شیءٍ اٰخر وھو ایراد المعنیٰ الواحد فی طرقٍ مختلفۃٍ

ترجمہ:۔

فنّ اوّل علم معانی کے بیان میں ہے مصنّفؒ نے علم معانی کو علم بیان پر مقدّم کر دیا ہے کیونکہ معانی بیان کی نسبت سے مرکّب کے مقابلے میں مفرد کی طرح ہے کیونکہ مقتضاء حال کی رعایت جو علم معانی کا فائدہ ہے علم بیان میں ایک چیز کے زائد ہونے کے ساتھ معتبر ہے اور وہ ایک معنیٰ کو مختلف طریقوں سے اداء کرنا ہے۔

تشریح:۔

قدمہٗ علی علم البیان :۔ یہاں سے فاضل شارحؒ نے علم معانی کو علم بیان پر مقدّم کرنے کی وجہ بیان کی ہے۔ چنانچہ مصنفؒ نے علم معانی کو علم بیان پر اسلئے مقدم کیا ہے کہ علم دو چیزوں کا بیان نام ہے۔ ایک کلام کا مقتضاء حال کے مطابق ہونے کا اور دوسرا مفہوم واحد کو متعدد طریقوں سے اداء کرنے کا جبکہ علم معانی صرف کلام کا مقتضاء حال کے مطابق ہونے کا نام ہے تو گویا کہ علم معانی ان دو چیزوں میں سے اول کا نام ہے تو یہ مفرد ہوا اور علم بیان مرکب ہوا اور مفرد مرکب پر طبعًا مقدم ہوتا ہے تو ہم نے اسے وضعًا بھی مقدم کر دیا۔

وھو مرجع الخ اس عبارت کے ساتھ صرف مقتضاء حال کا مصداق متعیّن کر دیا ہے۔

وھو ایراد المعنیٰ الواحد :۔ اس عبارت کے ساتھ ''زیادۃ'' کی وضاحت کی ہے کہ علم بیان میں ایک تو مقتضاء حال کے مطابق ہونا ضروری ہے اور دوسرے نمبر پر اس میں زیادتی کا پایا جانا ضروری ہے اور زیادتی سے مراد معنیٰ واحد کو متعدد طرق کے ساتھ بیان کرنا ہے۔

وھو علمٌ ای ملکۃٌ یقتدر بھا علیٰ ادراکات جزئیّۃٍ ویجوز ان یراد بہٖ نفس الاصول والقواعد المعلومۃ ولاستعمالھم المعرفۃ فی الجزئیّات قال یُعرف بہٖ احوال ـ اللفظ العربی

ترجمہ:۔

اور وہ یعنی علم معانی ایک ایسا علم ہے یعنی ملکہ ہے جس کے ساتھ ادارکات جزئیہ پر انسان قادر ہوتا ہے اور ممکن ہے کہ اس سے نفس اصول اور قواعد معلومہ مراد ہوں اور لفظ معرفت چونکہ جزئیات میں استعمال ہوتا ہے اسلئے مصنفؒ نے یعرف کا لفظ استعمال کیا ہے ''جس سے عربی لفظ کے احوال پہچانے جاتے ہیں

تشریح:۔

ھو علمٌ :اس عبارت کے ساتھ ماتنؒ نے علم معانی کی تعریف کی ہے کہ علم معانی وہ علم ہے جس کے ساتھ الفاظ عربیہ کے ایسے احوال پہچانے جائیں جن کے ذریعہ لفظ مقتضاء حال کے مطابق ہو۔

ملکۃ یقتدر بھا :۔ اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے کہا ہے کہ ''علم یعرف بہ'' اور علم کے معنیٰ ہیں جاننا اور یعرف کے معنیٰ بھی ہیں جاننا تو دونوں کے ملانے سے اس کا معنیٰ بنے گا کہ جاننا وہ جاننا ہے اس سے تعریف میں تکرار لازم آئے گا حالانکہ تعریفات اور متون میں تکرار نہیں ہوتا ہے تو آپ نے تکرار کیوں لایا ہے؟

جواب:۔ اس اعتراض کے دو جواب ہیں ایک جواب یہ ہے کہ علم کے کل پانچ معانی ہیں ملکہ، ادراک جمیع مسائل، ادراک بعض مسائل، تصدیق جمیع مسائل، تصدیق بعض مسائل۔ ان پانچ معانی میں سے ہماری مراد صرف ملکہ ہے اسلئے تعریف میں تکرار لازم نہیں ہوگا۔

دوسرا جواب:۔ یہ ہے کہ علم کا اطلاق اصول وقواعد پر بھی ہوتا ہے اور اصول وقواعد دونوں کلیات ہیں اور یعرف کا استعمال جزئیات میں ہوتا ہے کلیات میں نہیں ہوتا اسلئے اس اعتبار سے بھی تکرار لازم نہیں آئے گا۔

ای هو علمٌ یستنبط منه ادارکات جزئیّةٌ هی معرفة کلّ فردٍ فردٍ من جزئیّات الاحوال المذکورة بمعنی انّ ایّ فردیوجدمنهااَمکنَنااَن نعرفهٗ بذٰلك العلم وقولهٗ الّتی بهایطابق اللفظ مقتضی الحال

ترجمہ:۔

یعنی وہ ایک ایسا علم ہے جس سے ان ادراکات جزئیہ کو مستنبط کیا جاتا ہے جو احوال مذکورہ کی جزئیات میں سے ہر ہر فرد کی معرفت ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ ان میں سے جو بھی فرد پایا جائے اس علم کے ساتھ ہمارے ان کا پہچاننا ممکن ہو اور مصنفؒ کا قول التی الخ (وہ حالات جن کے ذریعہ لفظ مقتضاء حال کے مطابق ہوتا ہے)

تشریح:۔

هو علم یستنبط منه:۔ یہ عبارت نکال کر ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض:۔ کسی آدمی نے یہ کیا کہ اس عبارت میں احوال کی اضافت لفظ کی طرف ہے اور اضافت کی بھی الف لام کی طرح چار قسمیں ہیں۔ استغراقی، جنسی، عہد ذہنی، عہد خارجی۔ یہاں پر اضافت استغراقی مراد لینا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ پھر اس کا معنی بنے گا کہ اس علم کے ذریعہ الفاظ عربیہ کے تمام کے تمام احوال پہچانے جاتے ہیں اور عربی الفاظ کے تمام احوال کا علم اللہ تعالیٰ ہی کو ہوتا ہے جبکہ یہ تعریف اور یہ علوم انسانوں کیلئے ہیں اللہ کیلئے نہیں ہیں اسلئے اسے استغراقی قرار دینا درست نہیں ہے۔ اور اگر آپ اس سے اضافت جنسی مراد لیتے ہیں تو یہ بھی صحیح نہیں ہے اسلئے کہ پھر اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر کوئی معانی کے دو احوال جانے تو وہ بھی معانی کا عالم کہلائے جبکہ ایسے آدمی کو کوئی بھی عالم نہیں کہتا۔ عہد ذہنی مراد لینے کی صورت میں بھی یہ خرابی لازم آئے گی اور اگر آپ اسے اضافت عہد خارجی بناتے ہیں تو ان احوال کا علم نہیں ہوگا تو غیر معلوم افراد کا معلوم کرنا لازم آئے گا اور یہ بھی صحیح نہیں ہے۔ تو آپ اس اضافت سے کونسی اضافت مراد لیتے ہیں جبکہ ان میں سے کوئی ایک بھی صحیح نہیں ہے اس کے دو جواب ہیں۔

جواب اول:۔ یہ ہے کہ یہاں پر اضافت سے مراد اضافت استغراقی ہے پھر آپ کی بیان کردہ خرابی لازم نہیں آئے گی اسلئے کہ استغراق سے ہماری مراد استغراق عرفی ہے استغراق حقیقی نہیں اور استغراق عرفی وہ استغراق ہے جس میں اکثر بول کر کل مراد لیا جائے۔ اور جواب ثانی یہ ہے کہ اس سے ہماری مراد استغراق حقیقی ہے لیکن پھر حقیقی کی دو قسمیں ہیں بالقوۃ اور بالفعل۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ان سب کا علم اللہ تعالیٰ کو بالفعل حاصل ہے اور مخلوق کو بالقوۃ حاصل ہے۔

احترزعن الاحوال الّتی لیست بهذه الصفةمثل الاعلال والادغام والرفع والنصبِ وماشبه ذٰلك ممّالابدّ منه فی تأدیة اصل المعنی وکذا المحسّنات البدیعیّة من التجنیس والترصیع ونحوهما ممّا یکون بعد رعایة المطابقة

ترجمہ:۔

ان احوال سے احتراز ہے جو اس صفت کے مطابق نہ ہوں جیسے اعلال ، ادغام ، رفع ، نصب ، اور اسی کے مثل ان حالات میں سے جو اصل معنیٰ کی ادائیگی کیلئے لا بدی ہوں اسی طرح محسّنات بدیعیہ تجنیس ، ترصیع ، وغیرہ جو مطابقت کی رعایت کے بعد ہے۔

تشریح:۔

احترز عن الاحوال التی :۔اس عبارت کے تحت تعریف کے فوائداور احترازات کوذکر کیا ہے۔ھو علم جنس ہے یعرف احوال اللفظ یہ فصل اوّل ہےاس کے ساتھ تین چیزوں سے احتراز کیا ہے(۱)علم حکمت سے کیونکہ علم حکمت میں موجودات کے احوال سے بحث ہوتی ہے الفاظ کے احوال سے بحث نہیں ہوتی (۲) منطق سے احتراز کیا ہے کیونکہ منطق میں معانی کے احوال سے بحث ہوتی ہے(۳)اسی طرح علم فقہ سے احتراز کیا ہے کیونکہ علم فقہ میں احوال مکلّفین سے بحث ہوتی ہیں۔

التی بہا یطابق اللفظ :۔یہ دوسری فصل ہےاس قید کے ساتھ ان احوال وصفات سے احتراز کیا ہے جو احوال اس وصف پر نہیں ہوتے ہیں بلکہ وہ صرف کلمہ کی ذات کیلئے ہوتے ہیں جیسے اعلال ، ادغام ، رفع ، نصب ، جر ، وغیرہ اسی طرح وہ احوال جو کلمہ کو مزین وخوبصورت کرنے کیلئے ہوتے ہیں جیسے تجنیس ترصیع وغیرہ۔

والمرادانّہ علمٌ بہٖ یُعرف ھذہٖ الاحوال من حیث انّہا یطابقہا اللفظ لمقتضیٰ الحال لظھور ان لیس علم المعانی عبارۃً عن تصوّ رمعانی التعریف والتنکیر والتقدیم والتاخیر والاثبات والحذفِ وغیر ذٰلک وبہٰذا یخرج عن التعریف علم البیان اذلیس البحث فیہ عن احوال اللفظ من ھذہ الحیثیّۃ والمراد باحوال اللفظ الامور العارضۃ لہٗ من التقدیم والتاخیر والاثبات والحذف وغیر ذٰلک

ترجمہ:۔

مراد یہ ہے کہ وہ ایسا علم ہے جس سے یہ احوال معلوم ہوتے ہیں اس حیثیت سے کہ ان احوال کے ذریعہ لفظ مقتضاء حال کے مطابق ہوتا ہے کیونکہ ظاہر ہے کہ علم معانی تعریف تنکیر ، تقدیم ، تاخیر ، اثبات ، حذف وغیرہ کے معانی کے تصوّر کا نام نہیں اس قید کے ذریعہ تعریف سے علم بیان خارج ہو جاتا ہے کیونکہ علم بیان میں احوال لفظ سے اس حیثیت سے بحث نہیں ہوتی ہے اور احول لفظ سے وہ امور مراد ہیں جو اس کو عارض ہوتے ہیں تقدیم ، تاخیر ، اثبات ، حذف وغیرہ میں سے

تشریح:۔

والمراد انہٗ علم بہٖ :۔اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے لیکن اعتراض کی وضاحت سے پہلے ایک بات کا جاننا ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ فاضل شارحؒ کا یہ طریقہ ہے کہ جہاں پر بھی کسی اعتراض کی طرف اشارہ کرتے ہیں تو وہاں پر ''والمراد'' کی عبارت لاتے ہیں یہی وجہ ہے کہا جاتا ہے کہ'' اذاقیل والمراد فھو لدفع الایراد''۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے یعرف کہا ہے اور اس کا اطلاق تصوّر اور تصدیق دونوں پر ہوتا ہے تو اگر کسی آدمی کو صرف الفاظ جیسے تعریف تنکیر تقدیم تاخیر اور تاکید کے احوال کا علم ہو جائے تو اس کو بھی علم معانی کا عالم کا کہنا چاہئے حالانکہ صرف ان کے احوال کے جاننے والے کو کوئی بھی علم معانی کا جاننے والا نہیں کہتا ہے۔

اس کے دو جواب ہیں۔

جواب اوّل:۔ یہ ہے کہ اس میں حیثیت کی قید معتبر ہے تو اب اس کا مطلب یہ بنے گا کہ علم معانی وہ علم ہے جس کے ساتھ الفاظ عربیہ کے احوال پہچانے جاتے ہیں اس حیثیت سے کہ ان احوال کے ذریعہ لفظ مقتضاء حال کے مطابق ہو اس صورت میں اب یہ

معنیٰ صحیح ہو جائے گا اسلئے کہ تصور اس طرح نہیں ہوتا ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اس میں یعرف یحکم کے معنیٰ میں ہے اور اس کا معنیٰ یوں بنے گا الفاظ عربیہ کے ایسے احوال پر حکم لگایا جائے گا جن کے ذریعہ سے لفظ مقتضاء حال کے مطابق ہو اور احوال سے مراد تقدیم تنکیر، اثبات، حذف وغیرہ ہیں البتہ اگر مصنفؒ پھر بھی یعرف کے بجائے تصدیق کے الفاظ ذکر کرتے تو زیادہ بہتر ہوتا۔

وبہذا یخرج عن التعریف علم البیان :۔ یہاں سے یہ بات بیان کررہے ہیں کہ حیثیت کی قید کے لگانے کی وجہ سے علم بیان نکل جائیگا اسلئے کہ علم بیان میں لفظ کے احوال اس حیثیت سے معلوم نہیں کئے جاتے ہیں کہ وہ الفاظ مقتضاء حال کے مطابق ہوں۔

ومقتضى الحال فى التحقيق هو الكلام الكلىّ المتكيف بكيفيةٍ مخصوصةٍ على ما اشير اليه فى المفتاح وصرّح به فى شرحه لا نفس الكيفيّات من التقديم والتاخير والتعريف والتنكير على ما هو ظاهر عبارة المفتاح وغيره والّا لما صحّ القول بانّها احوالٌ بها يطابق اللفظ مقتضى الحال لانّها عين مقتضى الحال وقد حققنا ذالك فى الشرح۔

ترجمہ:۔

اور مقتضاء حال حقیقت میں وہ کلام کلی ہے جو کیفیات مخصوصہ کیساتھ متصف ہو جیسا کہ مفتاح میں اس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اور اس کی شرح میں اس کی تصریح کی گئی ہے، نفس کیفیات تقدیم، تاخیر، تعریف، تنکیر مقتضاء حال نہیں ہے جیسا کہ مفتاح وغیرہ کی ظاہری عبارت سے معلوم ہوتا ہے ورنہ یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ یہ ایسے احوال ہیں جن کے ذریعہ لفظ مقتضاء حال کے مطابق ہوتا ہے کیونکہ یہ تو بعینہٖ مقتضاء حال ہیں ہم نے شرح میں اس کی تحقیق کی ہے۔

تشریح:۔

ومقتضى الحال :۔ اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ کی ماقبل والی عبارت سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ مقتضاء حال ان خصوصیات کا نام ہے جن خصوصیات کا متکلم اپنے کلام میں اعتبار کرے اور اس عبارت سے معلوم ہو رہا ہے کہ مقتضاء حال لفظ عربی کے احوال کا نام ہے اس سے ایک ہی چیز کا مطابِق اور مطابَق ہونا لازم آئے گا جبکہ یہ دونوں ایک نہیں ہوتے ہیں بلکہ ان میں تضاد اور تباین ہوتا ہے۔

جواب:۔ اصل میں یہاں پر تین چیزیں ہوتی ہیں ایک وہ امر داعی ہے جو متکلم سے اس بات کا مطالبہ کرے کہ وہ اپنے کلام میں کسی ایسی خصوصیت کا اعتبار کرے جو خصوصیت معنیٰ اصلی کے اداء کرنے کے بعد کچھ اور بھی فوائد پر مشتمل ہو اور اس میں دوسری چیز وہ امر کلّی ہے جس کا اس امر داعی نے اقتضاء کیا ہے جیسے کلام مؤکد اور تیسری چیز اس میں وہ جزئی ہے جس پر یہ امر کلی مشتمل ہے۔ اسلئے ان کے درمیان اتحاد نہیں ہوگا بلکہ یہ تمام الگ چیزیں ہوں گی اور اس صورت میں ماتن کی عبارت کا معنیٰ یہ بنے گا کہ معانی اس علم کا نام ہے جس کے ذریعہ عربی الفاظ کے احوال اس حیثیت سے پہچانے جاتے ہیں کہ الفاظ جزئیہ مقتضاء حال کلی کے مطابق ہوں جو کلی اس جزئی پر مشتمل بھی ہو اس صورت میں دونوں کے درمیان فرق واضح ہو جائے گا کہ ان میں سے ایک کلی ہے اور دوسرا جزئی۔

واحوال الاسناد ايضًا من احوال اللفظ باعتبار انّ التاكيد وتركه مثلًا من الاعتبارات الراجعة الى نفس الجملة وتخصيص اللفظ بالعربى مجرّد اصطلاح لانّ الصناعة انّما وضعت لذالك وينحصر المقصود من علم المعانى فى ثمانية ابواب انحصار الكلّ فى الاجزاء لا الكلّى فى

الجزئیّات والّا لصدق علم المعانی علیٰ کلّ باب

ترجمہ:۔

اور احوال اسناد بھی لفظ کے احوال ہیں اس اعتبار سے کہ تاکید اور ترک تاکید مثلاً ان اعتبارات میں سے ہیں جو لفظ کی طرف لوٹتے ہیں اور لفظ کو عربی کے ساتھ خاص کرنا محض ایک اصطلاح ہے کیونکہ یہ فن عربی الفاظ کیلئے ہی وضع کیا گیا ہے (اور منحصر ہے) مقصود علم معانی کا (آٹھ بابوں میں) کل کے اجزاء میں منحصر ہونے کی طرح نہ کہ کلی کے جزئیات میں منحصر ہونے کی طرح ورنہ علم معانی ہر باب پر صادق آئیگا۔

تشریح:۔

واحوال الاسناد :۔اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے علم معانی کی تعریف میں کہا ہے کہ علم معانی وہ علم ہے جس کے ذریعہ الفاظ عربیہ کے احوال پہچانے جائیں اور تقسیم کرتے وقت اس کی قسموں میں سے ایک قسم احوال الاسناد کی بھی ذکر کردی ہے اور پھر آگے جا کر ایک پورا باب اسناد کا قائم کردیا ہے تو جب اسناد ایک معنوی چیز ہے تو آپ نے اسے لفظی کی قسم کیسے قرار دیا؟

جواب:۔اسناد جزء بنتا ہے جملہ کا اور جملہ الفاظ کے قبیل سے ہے لہٰذا اسناد بھی جملہ کے واسطہ سے الفاظ ہی کے قبیل سے ہوگا اسلئے اسے لفظی کے ذیل میں ذکر کیا ہے۔

وتخصیص اللفظ بالعربي :اس عبارت کے ساتھ ایک فائدہ بتادیا ہے کہ مصنف نے تعریف میں عربی الفاظ کا ذکر کیا تھا تو اس سے یہ وہم پیدا ہوتا تھا کہ علم معانی صرف عربی زبان میں جاری ہوتا ہے غیر عربی میں جاری نہیں ہوسکتا تو اس وہم کا ازالہ کرتے ہوئے مصنف فرماتے ہیں کہ یہ قید اتفاقی ہے احترازی نہیں ہے چنانچہ علم معانی کے اصول اور قواعد عربی غیر عربی سب میں جاری ہوتے ہیں باقی عربی الفاظ کی قید اسلئے لگائی ہے کہ اصل میں اس علم کی وضع قرآن پاک کیلئے ہوئی ہے اور قرآن پاک عربی میں ہے اسلئے عربی الفاظ کا ذکر کیا۔

وینحصر :۔اس سے پہلے مصنفؒ نے تعریف کردی تھی اور اب اس کی تقسیم کررہے ہیں چنانچہ اس علم کی کل آٹھ قسمیں ہیں (۱) احوال الاسناد الخبری (۲) احول المسند الیہ (۳) احوال المسند (۴) احوال متعلقات الفعل (۵) قصر (۶) انشاء (۷) فصل وصل (۸) ایجاز، اطناب، مساوات۔

المقصود من علم المعانی :۔یہ عبارت نکال کر ایک تو ایک خرابی کی طرف اشارہ کیا ہے اور ایک وہم کا بھی ازالہ کیا ہے۔خرابی یہ لازم آتی تھی کہ ''ینحصر'' میں ہو ضمیر ہے اس کا مرجع علم معانی ہے اور علم معانی اشیاء ثمانیہ، اور تعریف، موضوع، اور تنبیہ پر مشتمل ہے تو یہ تمام کے تمام اس میں داخل ہوجائیں گے اور حصر ٹوٹ جائے گا اس وہم کے ازالہ کیلئے انھوں نے المقصود کی عبارت ذکر کی ہے کہ اس سے ہمارا مقصود صرف علم معانی ہے باقی چیزیں نہیں ہیں لہٰذا اب حصر نہیں ٹوٹے گا۔ اور المقصود بدل ہے ینحصر میں ھو ضمیر ذوالحال سے باقی اسے فاعل بنانا اس لئے جائز نہیں ہے کہ فاعل بنانے کی صورت میں حذف فاعل لازم آئے گا جو کہ جائز نہیں ہے تو اس عبارت کے نکالنے کا مقصد یہ بنا کہ علم معانی صرف آٹھ چیزوں میں منحصر ہے اسلئے غیر مقصود اس میں داخل نہیں ہوں گے اور جب غیر مقصود اس میں داخل نہیں ہوں گے تو حصر بھی نہیں ٹوٹے گا۔

احوال الاسناد الخبری واحوال المسندالیہ واحوال المسندواحوال متعلّقات الفعل والقصر والانشاء

والفصل والوصل والایجاز والاطناب والمساواۃ وانّما انحصر فیها لانّ الکلام امّا خبرٌ او انشاءٌ لانّهٗ لا محالة یشتمل علٰی نسبةٍ تامّةٍ بین الطرفین قائمة بنفس المتکلّم وهو تعلّق احد الشیئین بالاٰخر بحیث یصحّ السکوت علیه سواءٌ کان ایجابًا او سلبًا او غیرهما کما فی الانشائیات وتفسیرها بایقاع المحکوم به علی المحکوم علیه او سلبهٗ عنهٗ خطأٌ فی هٰذا المقام لانّهٗ لا یشتمل النسبة الّتی فی الکلام الانشاء فلا یصحّ التقسیم۔

ترجمہ:۔

احوال اسناد خبری، احوال مسند الیہ، احوال مسند احوال متعلقات فعل، قصر، انشاء، فصل، ووصل، ایجاز، اطناب، مساوات یہ تمام صرف انہی میں منحصر ہیں (اسلئے کہ کلام خبر ہے یا انشاء) کیونکہ کلام تو ہر حال میں نسبت تامہ بین الطرفین پر مشتمل ہوتا ہے جو نفس متکلم کیساتھ قائم ہوتی ہے اور وہ احد الشیئین کا آخر کیساتھ اس طرح تعلق ہے کہ اس پر سکوت صحیح ہو خواہ یہ تعلق ایجابی ہو یا سلبی یا اس کے علاوہ جیسے انشائیات میں ہوتا ہے اور نسبت کی تفسیر ایقاع محکوم علیہ یا سلب محکوم علیہ کیساتھ کرنا خطاء ہے اس مقام میں کیونکہ یہ تفسیر اس نسبت کو شامل نہیں ہوتی جو کلام انشائی میں ہوتی ہے لہٰذا تقسیم صحیح نہ ہوگی۔

تشریح:۔

انحصار الکل فی الاجزاء :۔ یہ عبارت ایک اعتراض کا جواب دینے کیلئے نکالی ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا ہے کہ آپ نے کہا ہے کہ معانی آٹھ قسموں میں منحصر ہے اور قانون یہ ہے کہ مقسم اور قسموں کا ایک دوسرے پر حمل کرنا صحیح ہوتا ہے جبکہ یہاں پر علم معانی اور اس کے قسموں کا ایک دوسرے پر حمل کرنا صحیح نہیں ہے تو یہ کس طرح کی تقسیم ہے جس میں قسم اور مقسم کا ایک دوسرے پر حمل کرنا درست نہیں ہے؟

جواب:۔ فاضل شارحؒ نے اس کا جواب دیا ہے لیکن جواب سے پہلے ایک بات کا جاننا ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ تقسیم کی دو قسمیں ہیں ایک قسم تقسیم کلی کی جزئی کی طرف اور دوسری قسم تقسیم کل جزء کی طرف تو جہاں پر تقسیم کلی کی اپنی جزئیات کی طرف ہو تو وہاں پر کلی کا اپنی جزئی پر اور جزئی کا اپنی کلی پر حمل کرنا صحیح ہوتا ہے۔ جیسے الانسان زید اور زید انسان اور جہاں پر کل کی تقسیم اپنے اجزء کی طرف ہو تو وہاں پر کل کا اپنے اجزاء میں سے کسی ایک جزء پر حمل کرنا یا اجزاء میں سے کسی جزء کا اپنے کل پر حمل کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے جیسے یوں کہنا کہ زید ہاتھ ہے یا زید اپنی ٹانگ ہے یا جزء کا کل پر حمل کرنا جیسے ہاتھ زید ہے یا ٹانگ زید ہے کہنا درست نہیں ہے البتہ تمام اجزاء کا مجموعہ پر حمل کرنا درست ہے جیسے مثلاً یوں کہا جائے کہ تمام اعضاء کا مجموعہ زید ہے تو یہ درست ہے۔ تو اب اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ علم معانی کی آٹھ قسموں کی طرف تقسیم کل کی اپنے اجزء کی طرف ہے نہ کہ کلی کی اپنی جزئیات کی طرف اور جہاں پر کل کی اپنے اجزاء کی طرف تقسیم ہو تو وہاں پر کل اور اجزاء کا ایک دوسرے پر حمل کرنا درست نہیں ہوتا ہے اور حمل کرنا وہاں پر درست ہوتا ہے جہاں پر کلی کی تقسیم اپنی جزئیات کی طرف ہو۔

وانّما انحصر: اصل میں'' لانها '' کا تعلق ینحصر کیساتھ تھا لیکن اس کے دور ہونے کی وجہ سے شارحؒ نے یہاں پر ینحصر کا لفظ نکالا ہے تاکہ متعلق قریب کے ساتھ اس کا تعلق ہو جائے۔

لانّ الکلام :۔ یہاں سے ان تمام قسموں کی وجہ حصر بیان کردی ہے لیکن اس کی ترتیب یہ رکھی ہے کہ سب سے پہلے خبر اور انشاء کی وجہ حصر بیان کی ہے اور پھر باقیوں کی چنانچہ ان کی وجہ حصر یوں ہے کہ جو بھی کلام ہوگا تو اس میں نسبت ضرور پائی جائے گی پھر

نسبت کی دو قسمیں ہیں (۱) نسبت تامہ (۲) نسبت ناقصہ۔

نسبت تامہ:۔ وہ نسبت ہے جس میں ایک چیز کا تعلق دوسری چیز کیساتھ اس حیثیت سے ہو کہ متکلم کا اس پر خاموش ہو جانا صحیح ہو خواہ ایجابی ہو یا سلبی۔ اور نسبت ناقصہ وہ نسبت ہے جس میں ایک چیز کا تعلق دوسری چیز کیساتھ اس طرح ہو کہ اس پر متکلم کا خاموش ہو جانا صحیح نہ ہو خواہ وہ نسبت ایجابی ہو یا سلبی۔ تو اب جہاں پر بھی ایجاب یا سلب کا تعلق ہو تو اسے خبر کہا جائے گا اور جہاں پر بھی اس طرح کا تعلق نہ ہو تو اسے انشاء کہا جائے گا۔ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ محکوم علیہ کو محکوم کیلئے ثابت کرنے یا اس سے سلب کرنے کو نسبت تامہ کہا جاتا ہے فاضل شارحؒ فرماتے ہیں کہ نسبت تامہ اور ناقصہ کی یہ تعریف کرنا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ پھر اس سے انشاء نکل جائے گا کیونکہ انشاء میں محکوم علیہ کو محکوم بہ کیلئے ثابت یا اس سے سلب نہیں کیا جاتا ہے تو اس صورت میں تقسیم صحیح نہیں بنتی ہے۔

فالكلام ان كان لنسبته خارجٌ في احد الازمنة الثلاثة اي يكون بين الطرفين في الخارج نسبة ثبوتيّةٌ او سلبيّةٌ تطابقهٗ اي تطابق تلك النسبة ذالك الخارج بان يكونا ثبوتيّين او سلبيّين او لا تطابقهٗ بان تكون النسبة المفهوم من الكلام ثبوتيّةً والّتي بينهما في الخارج والواقع سلبيةٌ اوبالعكس فخبرٌ اي فالكلام خبرٌ والّا اي ان لم يكن لنسبته خارجٌ كذالك فانشاءٌ وتحقيق ذٰلك انّ الكلام امّا ان يكون لهٗ نسبةٌ بحيث تحصل من اللفظ ويكون اللفظ موجدًا لها من غير قصدٍ الى كونه دالاعلى نسبةٍ حاصلةٍ في الواقع بين الشيئين وهو الانشاء اويكون نسبتهٗ بحيث يقصد انّ لها نسبة خارجية تطابقها اولا تطابقها فهو الخبر لانّ النسبة المفهومة من الكلام الحاصلة في الذهن لا بدّ ان تكون بين شيئين ومع قطع النظر عن الذهن لابدان يكون بين هذين الشيئين في الواقع نسبةٌ ثبوتيّةٌ بان يكون هذاذاك اوسلبيّةٌ بان لايكون هذاذاك الاترىٰ انّك اذا قلت زيدٌ قائم فانّ نسبة القيام مثلًا حاصلةٌ لزيدٍ قطعًا سواءٌ قلنا انّ النسبة من الامور الخارجيّة اوليست منها وهذا معنىٰ وجود النسبة الخارجيّة

ترجمہ:۔

(تو کلام کی نسبت کیلئے اگر خارج ہو) تین زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ میں یعنی کلام کے دوطرفوں کے درمیان خارج میں نسبت ثبوتیہ یا سلبیہ ہو (اس کے مطابق ہو) یعنی یہ نسبت اس خارج کے مطابق ہو اس طور پر کہ وہ دونوں ثبوتی یا سلبی ہوں (یا مطابق نہ ہو) اس طور پر کہ وہ نسبت جو کلام سے مفہوم ہو رہی ہے ثبوتی ہو اور وہ نسبت جو طرفین کے درمیان خارج میں ہے سلبی ہو یا بر عکس ہو (تو خبر ہے) یعنی کلام خبر ہے۔ (ورنہ یعنی اس کی نسبت کیلئے ایسا خارج نہ ہو تو (انشاء ہے) اس کی تحقیق یہ ہے کہ کلام کی نسبت یا تو اس حیثیت سے ہوگی کہ وہ لفظ سے حاصل ہو رہی ہے اور بلا قصد لفظ اس کو پیدا کر رہا ہے حقیقت میں دونوں چیزوں کے درمیان نسبت کے حاصل ہونے پر دلالت کرنے کی وجہ سے تو یہی انشاء ہے یا وہ نسبت اس حیثیت سے ہوگی کہ اس میں اس بات کا قصد ہوگا کہ اس کیلئے نسبت خارجیہ ہو مطابق ہو یا مطابق نہ ہو تو وہ خبر ہے کیونکہ جو نسبت کلام سے ذہن میں حاصل ہوتی ہے تو اس کیلئے ضروری یہ ہے کہ وہ دو چیزوں کے درمیان واقع ہو قطع نظر ذہن سے اور ضروری ہے کہ دو چیزوں کے درمیان حقیقت میں بھی نسبت ثبوتیہ ہو جیسے یہ وہ ہے یا سلبیہ ہو اس طور پر کہ یہ وہ نہیں ہے کیا تم نہیں دیکھتے کہ جب تم ''زیدٌ قائمٌ'' کہتے ہو تو زید کیلئے قطعًا قیام کی نسبت حاصل ہوتی ہے خواہ ہم کہیں کہ نسبت امور خارجیہ میں سے ہے یا یہ کہیں کہ نسبت امور خارجیہ میں سے نہیں ہے اور وجود نسبت خارجیہ کا یہی مطلب ہے

تشریح :۔

ان کان لنسبته خارج :۔ یہاں سے آخر تک انشاء اور خبر کی وجہ حصر کی دوسری شق بیان کی ہے لیکن اس کو سمجھنے سے پہلے ایک بات کا جاننا ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ نسبت کی تین قسمیں ہیں ۔

(۱) نسبت کلامی (۲) نسبت ذہنی (۳) نسبت خارجی ۔

نسبت کلامی کی تعریف :۔ تعلق احد الطرفین بالآخر المفهوم من الکلام ۔یعنی ایک چیز کا دوسری چیز کیساتھ ایسا تعلق رکھنا جو تعلق اس کلام سے سمجھ میں آتا ہو۔

نسبت ذہنی کی تعریف :۔نسبت ذہنی اس تعلق کو کہتے ہیں جس کا تصور متکلم اپنے ذہن میں کرے ۔

نسبت خارجی کی تعریف :۔نسبت خارجی اس تعلق کا نام ہے جو خارج میں پایا جائے ۔

ان میں وجہ حصر یہ ہے کہ نسبت کلامی نسبت خارجی کے مطابق ہوگی یا نہیں دونوں صورتوں میں اسے خبر کہتے ہیں اور اگر اس میں مطابقت اور عدم مطابقت دونوں نہ پائے جائیں تو اسے انشاء کہتے ہیں فی احد الازمنة الثلاثة :۔ یہ عبارت نکال کر شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ کی خبر کے اس تعریف سے اخبار موجبہ استقبالیہ سب کے سب جھوٹی ہو جائیں گی جیسے سیقوم زید یعنی زید عنقریب کھڑا ہو جائے گا اس میں فی الحال کوئی نسبت خارجیہ نہیں پائی جاتی ہے تو جب یہ نسبت نہیں پائی جائے گی تو یہ نفی بن جائے گی اور قضیہ سالبہ کے صادق آنے کی دو صورتیں ہیں ایک یہ ہے کہ محکوم علیہ کا وجود ہی نہ ہو جیسے العنقاء لیس بموجود '' دوسری صورت یہ ہے کہ محکوم علیہ کا وجود تو ہو لیکن اس سے محکوم کی نفی کی گئی ہو جیسے زید لیس بقائم اس میں زید کیلئے عدم قیام زید سرے سے نہ ہونے کی صورت میں ثابت ہے اور اگر زید موجود ہو لیکن کھڑا نہ ہو بلکہ بیٹھا ہوا ہو تو تب بھی یہ بات صادق ہوتی ہے۔تو یہاں پر یہ قضیہ جھوٹا ہو جائے گا اور قضایا سوالبہ استقبالیہ تمام کے تمام صادق ہو جائیں گی؟

جواب :۔شارحؒ نے مذکورہ بالا عبارت نکال کر اس کا جواب دیا ہے کہ اس سے ہماری مراد تین زمانوں میں سے کسی بھی ایک زمانہ میں نسبت پائی جائے ۔تو اب اگر نسبت کلامیہ حالیہ ہو تو نسبت خارجیہ کا حال میں موجود ہونا ضروری ہے اور اگر نسبت کلامیہ استقبالیہ ماضیہ ہو تو نسبت خارجیہ کا ماضی میں ہونا ضروری ہے اور اگر نسبت کلامیہ استقبالیہ ہو تو نسبت خارجیہ کا بھی استقبال میں ہونا ضروری ہے اسلئے اس تاویل کے بعد اخبار موجبہ استقبالیہ صادق ہوں گی ان میں سے کوئی بھی کاذب نہیں ہوگا۔

فالکلام خبر :۔اس عبارت کے ساتھ اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ یہاں پر جزاء مفرد نہیں ہے بلکہ جملہ ہے اور اس کا مبتداء ''الکلام'' محذوف ہے۔

ای وان لم یکن :۔ یہاں سے شارحؒ ماتنؒ کی عبارت کا ضعف دور کرنا چاہتے ہیں ۔ ماتنؒ کی عبارت میں ''الا'''' ان لم یکن '' کے معنی میں ہے تو یہ نفی ہے اور اس سے پہلے تین چیزیں مذکور ہیں ایک مقید ہے اور وہ نسبت ہے اور دو قیدیں ہیں اول قید یہ ہے کہ وہ نسبت خارجی ہو اور دوسری قید یہ ہے کہ وہ نسبت نسبتِ خارجیہ کے مطابق ہو یا مطابق نہ ہو، تو اب اگر اس نفی کو ان تینوں کی طرف لوٹایا جائے تو یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ پھر یہ معنی بنے گا کہ خبر وہ ہوتا ہے جس میں یہ تینوں چیزیں یعنی نسبت کلامی اور نسبت خارجی اور مطابقت یا عدم مطابقت پائے جائیں اور انشاء نام ہے ان تینوں چیزوں کے نہ ہونے کا جبکہ یہ بات بالکل غلط ہے اسلئے کہ تمام علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ انشاء میں نسبت کلامیہ ہوتی ہے لیکن اس پر حکم نہیں لگتا۔ اور اگر اس نفی کو ہم دونوں قیدوں کی طرف متوجہ کر دیں تو

شارحؒ اس کی تضعیف کر رہے ہیں کہ خاص کر تیسری قید کی صورت میں کچھ نہ کچھ صحیح ہو جائے گا اور دوسری صورت میں اس کا مطلب یہ بنے گا کہ انشاء نام ہے نسبت خارجیہ کا اور مطابقت اور عدم مطابقت کے نہ ہونے کا جبکہ انشاء میں یہ دونوں چیزیں پائی جاتی ہیں جیسے ھل ضرب اس میں نسبت کلامیہ پائی جاتی ہے اور وہ طلب استفہام ہے اور نسبت خارجیہ بھی پائی جاتی ہے اور وہ اس میں نفس طلب کا پایا جانا ہے پھر یہ نسبت کلامیہ نسبت خارجیہ کے مطابق ہو گی یا نہیں مطابق ہونے کا مطلب یہ ہے کہ متکلم واقعی طور پر خارج میں استفہام اور پوچھنے کا قصد رکھتا ہو۔ اور عدم مطابقت کا مطلب یہ ہے کہ واقعی طور پر متکلم مخاطب سے استفہام کا قصد نہ رکھتا ہو اسی طرح ''قم'' انشاء ہے اسلئے کہ اس میں نسبت خارجی بھی پائی گئی ہے اور مطابقت یا عدم مطابقت بھی پائی گئی ہے تو معلوم ہوا کہ ماتنؒ نے جو کہا تھا کہ اس میں یہ دونوں چیزیں نہیں پائی جاتی ہیں یہ بات صحیح نہیں ہے اب جب یہ بھی صحیح نہ ہوا تو اس نفی کو ہم قید ثانی کی طرف پھیر دیں گے اور اس میں ایک قید مقدر مانیں گے اور وہ قصد کی قید ہے تو دونوں کے درمیان فرق یہ ہو گا کہ خبر وہ ہے جس میں نسبت کلامی بھی پائی جائے خارجی بھی پائی جائے اور اس میں مطابقت یا عدم مطابقت بھی پائی جائے اور یہ مطابقت یا عدم مطابقت مقصودی بھی ہو اور انشاء وہ ہے جس میں تینوں چیزیں پائی جائیں لیکن اس میں مطابقت یا عدم مطابقت کا قصد نہ کیا گیا ہو یعنی مطابقت اور عدم مطابقت مقصودی نہ ہو۔

والخبر لابدلهٗ من مسندٍ الیه ومسندٍ واسنادٍ والمسند قد یکون لهٗ متعلقاتٌ اذا کان فعلاً اوما فی معناه کالمصدر واسمی الفاعل والمفعول وما اشبه ذالك ولاوجه لتخصیص هذا الکلام بالخبر وکلٌّ من الاسناد والتعلق امّا بقصرٍ اوبغیر قصر وکلّ جملةٍ قرنت باخریٰ امّا معطوفةٌ علیها اوغیر معطوفةٍ والکلام البلیغ امّا زائدٌ علیٰ اصل المراد لفائدةٍ

ترجمہ:۔

(اور خبر کیلئے مسندالیہ، مسند، اور اسناد ضروری ہے اور کبھی کبھار اس کیلئے کچھ متعلقات بھی ہوتے ہیں جب وہ فعل یا وہ ہو جو اس کے معنٰی میں ہو) جیسے مصدر، اسم فاعل۔ اسم مفعول اور جو اس کے مشابہ ہو اور ان چیزوں کو خبر کے ساتھ مخصوص کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ اور اسناد و تعلّق میں سے ہر ایک قصر کیساتھ ہو گا یا بلاقصر اور ہر وہ جملہ جسے دوسرے کے ساتھ ملایا جائے یا اس پر معطوف ہو گا یا معطوف نہ ہو گا اور کلام بلیغ یا اصل مراد سے زائد ہو گا کسی فائدے کے پیش نظر)

تشریح:۔

والخبر لابدلهٗ:۔ یہاں سے مستقل طور پر ان ابواب ثمانیہ کے درمیان وجہ حصر بیان کر رہے ہی جس کا خلاصہ یہ ہے کہ خبر میں مسندالیہ، مسند اور اسناد کا ہونا ضروری ہے پھر خبر جب مسند ہو تو اس خبر کے فعل یا فعل کے ہم معنٰی ہونے کی صورت میں اس کے کچھ متعلقات بھی ہوتے ہیں تو یہ کل چار ابواب بن جائیں گے یعنی مسندالیہ، مسند، اسناد خبری اور متعلقات فعل پھر اسناد اور اس کے متعلقات میں سے ہر ایک میں قصر ہو گا یا نہیں تو یہ پانچواں باب باب قصر بن جائے گا اور پھر ہر کلام کا دوسرے کلام پر عطف ہو گا یا نہیں تو یہ چھٹا باب باب فصل و وصل بن جائے گا اور پھر جو کلام بلیغ ہو تو وہ اصل مقصود سے زائد ہو گا یا نہیں تو یہ اطناب، ایجاز اور مساوات کا باب بن جائے گا اور اب رہ گیا انشاء کا باب تو اسے آخر میں بیان کریں گے۔

ولا وجه لتخصیص هذا الکلام ۔ اس عبارت کیساتھ شارحؒ نے ماتنؒ پر ایک اعتراض کیا ہے کہ آپ نے یہ سات قسمیں خبر کی بنائی ہیں جبکہ یہ ساتوں کے ساتوں قسمیں انشاء میں بھی جاری ہوتی ہیں تو پھر آپ نے ان کی خبر کے ساتھ تخصیص کیوں کی ہے؟ ماتنؒ کی طرف سے بعض لوگوں نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ یہاں پر چونکہ خبر کے احکامات زیادہ اور وافر مقدار میں ہیں اسلئے انھوں

نے خبر کو مقدم کر کے اس کیلئے یہ ابواب قائم کئے ہیں ورنہ آپ کی بات صحیح ہے کہ یہ قسمیں خبر کی طرح انشاء میں بھی جاری ہوتی ہیں یہاں تک کہ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ اصل کے اعتبار سے کوئی بھی چیز انشاء نہیں ہے۔

بلکہ اصل کے اعتبار سے تمام کے تمام اخبار تھے بعد میں تاویل کر کے اس کو انشاء بنا دیا گیا ہے پھر خبر سے انشاء بنانے کی تین صورتیں ہیں یا نقل کی وجہ سے انشاء بنایا گیا ہوگا جیسے بعت واشتریت یا زیادتی کی وجہ سے جیسے تضرب سے لا تضرب اور یا نقصان کی وجہ سے جیسے تضرب سے اضرب تو جواب کا خلاصہ یہ ہوا کہ یہ قسمیں اگر چہ دونوں کی بنتی ہیں لیکن بلاغت والوں کے نزدیک ان کا استعمال خبر میں زیادہ اور انشاء میں کم ہوتا ہے۔اس وجہ سے مصنفؒ نے اسے خبر کے تحت ذکر کیا ہے انشاء کے تحت ذکر نہیں کیا۔

احترزبہ عن التطویل علی انہٗ لاحاجۃ الیہ بعدتقییدالکلام بالبلیغ اوغیرزائدٍ ھذا کلّہٗ ظاھرٌلکن لاطائلَ تحتہٗ لانّ جمیع ماذکرہٗ من القصروالفصل والوصل والایجا زومقا بلیہ انماھی من احوال الجملۃوالمسندالیہ اوالمسندمثل التاکیدوالتقدیم وَالتاخیروغیرذالک فالواجب فی ھذاالمقامِ بیان سبب اِفرادھاوجعلھاابوابًابرأسھاوقدلخّصناذالک فی الشرح

ترجمہ:۔

لفائدۃ کی قید کے ساتھ تطویل سے احتراز کیا ہے جبکہ کلام کو بلیغ کے ساتھ مقید کرنے کے بعد اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے (یا غیر زائد ہوگا) یہ سب کچھ بالکل ظاہر ہے لیکن اس کے ذکر کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے کیونکہ یہ سب کچھ جو مذکور ہوا ہے قصر، فصل، وصل، ایجاز، اور اس کے دونوں مقابل اطناب ومساوات وغیرہ میں سے یہ سب یا تو جملہ کے احوال ہیں مند الیہ کے یا مسند کے جیسے تاکید، تقدیم،، تاخیر وغیرہ یہاں تو ان میں سے ہر ایک کو مستقل ابواب میں علیحدہ علیحدہ بیان کرنے کا سببِ اور ان کو مستقل ابواب بنانے کی وجہ کا ذکر کرنا ضروری تھا ہم نے شرح میں خاص کر اس کا خلاصہ ذکر کیا ہے۔

تشریح:۔

احترز بہ عن التطویل :۔اس عبارت کے ساتھ فائدہ کے قید کے لگانے کا فائدہ بیان کر رہے ہیں کہ فائدہ کی قید لگا کر انھوں نے تطویل سے احتراز کیا ہے کیونکہ تطویل میں جو زیادتی ہوتی ہے وہ کسی فائدے کے خاطر نہیں ہوتی ہے بلکہ وہ بغیر فائدے کے ہوتی ہے شارحؒ نے پھر مزید کہا ہے کہ اگر چہ انھوں نے یہ قید تو لگائی ہے لیکن اس قید کے لگانے کی چنداں ضرورت نہ تھی اسلئے کہ جو کلام بلیغ ہوگا اس میں کوئی چیز بغیر فائدے کے زائد نہ ہوگی اور جس کلام میں کوئی چیز بغیر فائدے کے زائد ہو تو وہ کلام بلیغ نہیں ہوسکتا ہے لہٰذا اس قید کے لگانے کی کوئی ضرورت نہ تھی لیکن بعض لوگوں نے یہ جواب دیا ہے کہ یہ قید اس بات پر تنبیہ کرنے کیلئے لگائی ہے کہ یہ قید اطناب کی تعریف میں معتبر ہے چنانچہ اگر یہ قید نہ لگاتے تو معلوم نہ ہوتا کہ اطناب میں یہ قید ملحوظ ہے یا نہیں۔

ھذا کلّہٗ ظاھر لکنہٗ لاطائل :۔اس عبارت کے ساتھ فاضل شارحؒ ماتنؒ پر ایک اعتراض کرنا چاہ رہے ہیں کہ ماتنؒ کو جو کام کرنا چاہئے تھا وہ کام نہیں کیا اور جو کام نہیں کرنا چاہئے تھا وہ کام کرلیا اسلئے کہ خبر کی جو قسمیں وجہ حصر میں انھوں نے بیان کی ہیں وہ تمام کے تمام کلام بلیغ سے معلوم ہوسکتی تھیں اسلئے ان کے ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہ تھی بخلاف تقدیم وتاخیر کے چونکہ یہ تمام کے تمام متکلم بلیغ کے کلام سے معلوم نہیں ہوسکتی ہیں اسلئے ماتن کو چاہئے تھا کہ وہ ان کے ناموں پر ابواب باندھتے۔

وقد لخّصنا :۔اس عبارت کو لاکر شارحؒ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ انھوں نے مذکورہ اشیاء کیلئے تو ابواب قائم کئے ہیں لیکن تقدیم وتاخیر کیلئے ابواب قائم نہیں کئے اس کی وجہ کیا ہے اس کی پوری تفصیل ہم نے تلخیص المفتاح (مطوّل) میں بیان کردی ہے اسلئے

شائقین تفصیل وہیں پر اس کا مطالعہ کر سکتے ہیں۔

وجہ حصر اس طرح بیان کی ہے کہ کلام جملہ ہوگا یا مفرد۔ اگر جملہ ہو تو اس کے احوال سے باب اوّل بن جائے گا اور اگر مفرد ہو تو وہ مفرد فضلہ ہوگا یا عمدہ اگر عمدہ ہو تو مسندا لیہ مسندا و ران کے متعلقات کے تین ابوب بن جائیں گے پھر مسندالیہ اور مسند کے بہت سارے احوال ہوتے ہیں تو ان احوال میں قصر ہوگا یا نہیں تو یہ پانچواں باب بن جائے گا۔ اسی طرح جو جملہ ہوگا تو اس کے احوال میں سے بعض کو دوسرے بعض پر شرف وفضیلت حاصل ہوگی تو اسے فصل وصل کہتے ہیں تو یہ باب سادس بن جائے گا اب باقی رہ گیا ایک تو اس کا تعلق نہ جملہ کے ساتھ ہے اور نہ ہی مفرد کے ساتھ تو اس کو انھوں نے دونوں کے آخر میں ذکر کیا ہے پھر چونکہ یہ سات قسمیں خبر وانشاء میں مشترک ہیں اسلئے آخر میں انشاء کیلئے ایک خاص باب ذکر کیا تو یہ آٹھوں باب بن جائے گا۔ اور شرح میں انھوں نے وجہ یہ لکھی ہے کہ ابواب ثمانیہ کے احوال وابحاث بہت زیادہ تھے بخلاف تنکیر، تعریف، تقدیم، تاخیر وغیر ذلک کے کہ ان کے احوال ومسائل کم تھے تو سابقہ ابواب کے مسائل واحوال کے زیادہ ہونے کی وجہ سے ان کیلئے مستقل ابواب قائم کردئے اور ان کے مسائل واحوال کے کم ہونے کی وجہ سے ان کیلئے مستقل ابواب قائم نہیں کئے۔

تنبیه علی تفسیر الصدق والکذب الذی قدسبق اشارة مّا الیه فی قوله تطابقهٗ او لا تطابقهٗ اختلف القائلون بانحصار الخبر فی الصدق والکذب فی تفسیرهما فقیل صدق الخبر مطابقتهٗ ای مطابقة حکمه للواقع وهو الخارج الّذی یکون لنسبة الکلام الخبری وکذبهٗ ای کذب الخبر عدمُها ای عدم مطابقته للواقع یعنی انّ الشیئین الذین اوقع بینهما نسبةٌ فی الخبر لابدّ ان یکون بینهما نسبة فی الواقع ای مع قطع النظر عمّا فی الذهن وعمّا یدلّ علیه الکلام فمطابقة تلك النسبة المفهوم من الکلام للنسبة الّتی فی الخارج بان تکونا ثبوتیّتین ای سلبیّتین صدقٌ وعدمها بان تکون احدی هما ثبوتیّةٌ والاخریٰ سلبیّةٌ کذبٌ وقیل صدق الخبر مطابقتهٗ لاعتقاد المخبر ولو کان ذالك الاعتقاد خطأً غیر مطابق للواقع وکذب الخبر عدمها ای عدم مطابقته لاعتقاد المخبر ولو کان خطأً فقول القائل السماء تحتنا معتقدًا ذالك صدقٌ وقولهٗ السماء فوقنا غیر معتقدٍ لذالك کذبٌ

ترجمہ:۔

یہ اس صدق وکذب کی تفسیر پر تنبیہ ہے جس کا کچھ نہ کچھ اشارہ مصنفؒ کے قول تطابقہٗ اور لا تطابقہٗ میں ہو چکا ہے جو لوگ صدق وکذب کے انحصار کے قائل ہیں انھوں نے اس کی تفسیر میں اختلاف کیا ہے تو کہا گیا ہے کہ (خبر کا صدق اس کا مطابق ہونا ہے) یعنی اس کے حکم کا مطابق ہونا ہے (واقع کے) اور واقع وہ خارج ہے جو کلام خبری کی نسبت کیلئے ہوتا ہے (اور اس) خبر کا کاذب ہونا اس کا مطابق نہ ہونا ہے (یعنی حکم کا واقع کے مطابق نہ ہونا ہے) یعنی وہ دو چیزیں جن کے درمیان خبر واقع کی جاتی ہے ان کیلئے ضروری یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان حقیقت میں نسبت ہو اس سے قطع نظر جس پر ذہن دلالت کرتا ہے اور اس چیز سے جس پر کلام دلالت کرتا ہے تو کلام سے سمجھ میں آنے والی نسبت کا اس نسبت خارجیہ کے اس طور پر مطابق ہونا کہ وہ دونوں ثبوتی یا سلبی ہوں خبر کا صادق ہونا ہے اور اس کا اس طور پر نہ ہونا کہ ایک ثبوتی اور دوسری سلبی ہو خبر کا کاذب ہونا ہے۔ (اور کہا گیا ہے) کہ خبر کا صادق ہونا (اس کا اعتقاد مخبر کے مطابق ہونا ہے اگرچہ ہو) وہ اعتقاد (غلط) واقع کے مطابق نہ ہو (اور خبر کا کاذب ہونا اس کا نہ ہونا ہے) یعنی اس کا

اعتقاد مخبر کے مطابق نہ ہونا ہے اگر چہ یہ غلط ہو۔ تو قائل کا یہ قول "السماء تحتنا" اس حال میں کہ وہ اس کا معتقد ہو صادق ہے اور کہنے والے کا یہ کہنا کہ "السماء فوقنا" اس حال میں کہ وہ اس کا معتقد نہ ہو کاذب ہے

تشریح:۔

تنبیهٌ علىٰ تفسير الصدق والكذب الّذى قد سبق اشارةٌ ما اليه :لغت میں تنبیہ بیدار کرنے اور باخبر کرنے کو کہتے ہیں اور اصطلاح میں تنبیہ بعد میں آنے والے اس تفصیلی کلام کو کہتے ہیں جس کا اجمالی ذکر پہلے ہو چکا ہو۔

مصنفؒ نے اس سے پہلے نسبت کلامیہ اور نسبت خارجیہ کی تعریف میں کہا تھا کہ "تطابقهٗ او لا تطابقهٗ" یعنی ان دونسبتوں کے درمیان مطابقت ہوگی یا نہیں اگر ان کے درمیان مطابقت پائی جائے تو صادق ہے اور ان کے درمیان مطابقت نہ پائی جائے تو کاذب ہے۔ اس اجمالی ذکر کے بعد اب یہاں سے مصنفؒ اس کا تفصیلی ذکر کر رہے ہیں۔ صدق اور کذب کی تعریف میں چونکہ اختلاف ہے اسلئے شارحؒ پہلے اختلاف ذکر کریں گے پھر ان کے نزدیک قول راجح کیا ہے اس کا تعین کریں گے جس سے قول مرجوح خود بخود متعین ہو جائے گا۔ اس بات میں اختلاف ہے کہ خبر صدق اور کذب میں منحصر ہے یا نہیں۔ جمہور اور نظام معتزلی کے نزدیک خبر صدق اور کذب میں منحصر ہے جبکہ جاحظ متزلی کے نزدیک خبر صدق اور کذب میں منحصر نہیں ہے۔ بلکہ ان دونوں کے درمیان کوئی اور بھی ایسا واسطہ ہوسکتا ہے جو نہ صادق ہو اور نہ کاذب۔

بلکہ ایک تیسری قسم ہو، پھر جمہور علماء اور نظام معتزلی کے درمیان صدق اور کذب کی تعریف میں اختلاف ہے جمہور کے نزدیک خبر صادق وہ خبر ہے جو واقع کے مطابق ہو۔ اور خبر کاذب وہ خبر ہے جو واقع کے مطابق نہ ہو۔ اور نظام معتزلی کے نزدیک خبر صادق وہ خبر ہے جو خبر دینے والے کے اعتقاد کے مطابق ہو اور خبر کاذب وہ خبر ہے جو خبر دینے والے کے اعتقاد کے مطابق نہ ہو۔ چنانچہ نظام کے نزدیک اگر کوئی آدمی کہے "السماء تحتنا" آسمان ہمارے نیچے ہے اور اس کا اعتقاد بھی یہی ہو کہ آسمان نیچے ہے تو یہ آدمی اس خبر کے دینے میں سچا ہوگا۔ اور اگر کوئی آدمی کہے کہ "السماء فوقنا" اور اس کا اعتقاد ہو کہ آسمان ہمارے اوپر نہیں ہے تو یہ آدمی اس خبر کے دینے میں جھوٹا ہوگا۔

والمراد بالاعتقاد الحكم الذهنى الجازم اوالراجح فيعمّ العلم والظنّ وهذا يشكل بخبر الشاك لعدم الاعتقاد فيه فيلزم الواسطة ولا يتحقق الانحصار اللّهمّ الّا ان يقال انّهٗ كاذبٌ لانّهٗ اذا انتفى الاعتقاد صدق عدم مطابقة الاعتقاد والكلام فى انّ المشكوك خبرٌ او ليس بخبرٍ مذكور فى الشرح فا ليطالع ثمّه

ترجمہ:۔

اور اعتقاد سے مراد حکم ذہنی ہے جازم ہو یا راجح ہو لہٰذا یہ علم اور ظن کو عام ہے۔ اور یہاں پر اشکال ہے شک کرنے والے کی خبر کی وجہ سے کیونکہ اس میں اعتقاد ہی نہیں ہوتا ہے تو واسطہ لازم آجاتا ہے اور انحصار متحقق نہیں ہوتا ہے "اللھم" کے طور پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ کاذب ہے کیونکہ جب اعتقاد کی نفی ہوگئی تو عدم مطابقت اعتقاد خود بخود صادق ہے اور یہ بات کہ مشکوک خبر ہے یا نہیں شرح میں مذکور ہے وہاں دیکھ لیا جائے۔

تشریح:۔

والمراد بالاعتقاد: اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے لیکن اعتراض کی وضاحت سے

پہلے دو باتوں کا جاننا ضروری ہے: پہلی بات یہ ہے کہ تین چیزیں ہوتی ہیں۔علم ، اعتقاد اور ظن ۔علم وہ خبر جازم ہے جو تشکیک کو قبول نہ کرے اعتقاد: وہ خبر جازم ہے جو تشکیک کو قبول کرے۔اور ظن وہ خبر ہے جس کے دونوں اطراف میں سے ایک طرف کو ترجیح حاصل ہو۔دوسری بات یہ ہے کہ نسبت خبری سے پہلے پہلے تمام کے تمام تصورات ہوتے ہیں۔یعنی صرف موضوع کا تصور صرف محمول کا تصور اور نسبت کے بغیر موضوع اور محمول دونوں کا تصور اور نسبت خبریہ کے بعد پھر بھی بعض تصور رہوتے ہیں اور بعض تصدیق بن جاتے ہیں۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ نسبت تامہ خبریہ جب کسی کے سامنے بیان کی جائے تو مخاطب کی جانب سے اس کا اقرار ہوگا یا انکار اور یا اقرار و انکار میں سے کچھ بھی نہ ہوگا۔اگر کچھ بھی نہ ہوتو اسے ''تخییل'' کہتے ہیں۔اور اگر انکار ہوتو اسے تکذیب کہتے ہیں۔ اور اگر اقرار و تصدیق ہوتو دیکھیں گے کہ اس میں جزم ہے یا نہیں۔اگر جزم نہ ہوتو پھر دونوں جانب برابر ہونگے۔یا ایک جانب راجح اور دوسری جانب مرجوح ہوگی۔اگر دونوں جانب برابر ہوں تو اسے تشکیک کہتے ہیں اور جانب راجح کو ظن اور جانب مرجوح کو وہم کہتے ہیں۔اور اگر اس میں جزم ہوتو پھر دیکھیں گے کہ واقع کے مطابق ہے یا نہیں۔اگر وہ واقع کے مطابق نہیں ہے تو اسے جہل مرکب کہتے ہیں۔اور اگر وہ واقع کے مطابق ہوتو پھر دیکھیں گے کہ وہ تشکیک مشکک سے زائل ہوتا ہے یا نہیں اگر وہ تشکیک مشکک سے زائل ہو جائے تو اسے تقلید کہتے ہیں۔اور اگر وہ تشکیک مشکک سے زائل نہ ہوتو اسے یقین کہتے ہیں۔پھر یقین سے حاصل ہونے والے علم کا تعلق سننے کے ساتھ ہوگا یا دیکھنے کے ساتھ اور یا تجربے کے ساتھ۔اگر اس کا تعلق صرف سننے کے ساتھ ہوتو اسے علم الیقین کہتے ہیں اور اگر اس کا تعلق دیکھنے کے ساتھ ہوتو اسے عین الیقین کہتے ہیں اور اگر اسکا تعلق تجربے کے ساتھ ہوتو اسے حق الیقین کہتے ہیں۔

فائدہ: شارحؒ فرماتے ہیں کہ موضوع اور محمول کے درمیان جو نسبت ثابت کی گئی ہے لازمی طور پر اس نسبت کا خارج اور نفس الامر میں بھی پایا جانا ضروری ہے اس نسبت کو نسبت خارجیہ کہتے ہیں۔لہٰذا وہ نسبت جو کلام میں پائی جاتی ہے اگر نسبت خارجیہ کے مطابق ہوتو اس کلام کو صادق اور اگر وہ نسبت جو کلام میں پائی جاتی ہے خارج میں پائی جانی والی نسبت کے مطابق نہ ہوتو اس کلام کو کاذب کہتے ہیں جیسے زیدٌ قائمٌ زید کھڑا ہے۔دونسبتوں میں مطابقت کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح متکلم یہ بات کہہ رہا ہے اسی طرح نفس الامر میں بھی زید کھڑا ہوتو دونوں میں مطابقت پائی جائے گی۔

دونوں نسبتیں سلبی ہوں جیسے زیدٌ لیس بقائمٍ زید کھڑا نہیں ہے۔یہاں کلام میں زید سے کھڑے ہونے کی نفی کی گئی ہے۔ اور حقیقت میں بھی زید کھڑا نہ ہو۔اور مطابقت کے نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ متکلم کہے کہ زید کھڑا ہے اور حقیقت میں زید کھڑا نہ ہو یا متکلم کہے کہ زید کھڑا نہیں ہے اور حقیقت میں زید کھڑا ہو۔اس تفصیل کے بعد یہ بات واضح ہوگئی کہ نظام معتزلی نے صدق و کذب کی جو تعریف کی ہے اس تعریف میں اعتقاد جازم کا ذکر آیا ہے۔اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ آپ نے صدق و کذب کی جو تعریف کی ہے یہ تعریف اپنے تمام افراد کو جامع نہیں ہے کیوں کہ اس تعریف سے ''علم'' ''تشکیک'' ''ظن'' اور وہم۔نکل رہے ہیں اسلئے کہ آپ نے صدق و کذب کی تعریف میں اعتقاد کی قید لگائی ہے۔اور علم کی ان قسموں میں اعتقاد جازم نہیں پایا جاتا ہے۔اور آپ کے نزدیک بھی چونکہ خبر صدق و کذب میں منحصر ہے۔اسلئے آپ کا حصر ٹوٹ جائے گا۔

جواب: صدق و کذب کی تعریف میں ہم نے جو اعتقاد کی قید لگائی ہے اس سے ہماری مراد حکم ذہنی ہے خواہ وہ حکم ذہنی جازم ہو خواہ راجح ہو تشکیک کو قبول کرے یا نہ کرے اس تعمیم کے بعد ہماری تعریف عام ہو جائے گی۔اور علم و ظن دونوں اعتقاد کی تعریف میں داخل ہو جائیں گے۔اور عدم واسطہ کی وجہ سے ہماری تعریف کا حصر بھی نہیں ٹوٹے گا۔البتہ شک کرنے والے کی خبر پھر بھی باقی رہ جائے گی کیونکہ شک کے بارے میں نہ تو یوں کہا جا سکتا ہے کہ وہ خبر دینے والے کے اعتقاد کے مطابق ہے اور نہ تو یوں کہا جا سکتا ہے کہ وہ خبر

دینے والے کے اعتقاد کے مطابق نہیں ہے ۔کیونکہ شک کرنے والے کی خبر میں اعتقاد نام کی کوئی چیز ہی نہیں ہوتی ہے۔ لہذا اسکی صورت میں صدق وکذب کے درمیان واسطہ پھر بھی باقی رہ گیا حالانکہ نظام معتزلی دونوں خبروں کے درمیان واسطہ کے قائل نہیں ہیں ۔اس اعتراض کے دو جواب دیئے ہیں۔

پہلا جواب یہ دیا ہے کہ شک خبر کی تعریف میں داخل ہی نہیں ہے جب داخل ہی نہیں ہے تو اسکے نکل جانے سے کوئی خرابی لازم نہیں آئے گی۔

مصنفؒ نے اس سے پہلے نسبت کلامیہ اور نسبت خارجیہ کی تعریف میں کہا تھا کہ ''تطابقهٗ او لا تطابقهٗ'' یعنی ان دونسبتوں کے درمیان مطابقت ہوگی یا نہیں اگر ان کے درمیان مطابقت پائی جائے تو صادق ہے اور ان کے درمیان مطابقت نہ پائی جائے تو کاذب ہے ۔اس اجمالی ذکر کے بعد اب یہاں سے مصنفؒ اس کا تفصیلی ذکر کر رہے ہیں ۔صدق اور کذب کی تعریف میں چونکہ اختلاف ہے اسلئے شارحؒ پہلے اختلاف ذکر کریں گے پھر ان کے نزدیک قول راجح کیا ہے اس کا تعین کریں گے جس سے قول مرجوح خود بخود متعین ہو جائے گا۔اس بات میں اختلاف ہے کہ خبر صدق اور کذب میں منحصر ہے یا نہیں ۔جمہور اور نظام معتزلی کے نزدیک خبر صدق اور کذب میں منحصر ہے جبکہ جاحظ متزلی کے نزدیک خبر صدق اور کذب کے میں منحصر نہیں ہے ۔ان کے درمیان کوئی اور بھی ایسا واسطہ ہوسکتا ہے جو نہ صادق ہو اور نہ کاذب۔ بلکہ ایک تیسری قسم ہو، پھر جمہور علماء اور نظام معتزلی کے درمیان صدق اور کذب کی تعریف میں اختلاف ہے جمہور کے نزدیک خبر صادق وہ خبر ہے جو واقع کے مطابق ہو۔اور خبر کاذب وہ خبر ہے جو واقع کے مطابق نہ ہو۔اور نظام معتزلی کے نزدیک خبر صادق وہ خبر ہے جو خبر دینے والے کے اعتقاد کے مطابق ہو اور خبر کاذب وہ خبر ہے جو خبر دینے والے کے اعتقاد کے مطابق نہ ہو۔چنانچہ نظام کے نزدیک اگر کوئی آدمی کہے ''السماء تحتنا'' آسمان ہمارے نیچے ہے اور اس کا اعتقاد بھی یہی ہو کہ آسمان نیچے ہے تو یہ آدمی اس خبر کے دینے میں سچا ہوگا۔اور اگر کوئی آدمی کہے کہ ''السماء فوقنا'' اور اس کا اعتقاد ہو کہ آسمان ہمارے اوپر نہیں ہے تو یہ آدمی اس خبر کے دینے میں جھوٹا ہوگا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ شک کرنے والے کی خبر۔خبر کاذبہ میں داخل ہے کیونکہ شک کرنے کی صورت میں جب اعتقاد منتفی ہو گیا تو اب یہ کہنا درست ہو جائے گا کہ یہ خبر۔خبر دینے والے کے اعتقاد کے مطابق نہیں ہے کیونکہ شک کرنیوالے کا اعتقاد ہی نہ ہوگا تو اعتقاد کے مطابق کہاں سے ہوگی۔اور جب اس کے اعتقاد کے مطابق نہ ہوگی تو یہ خبر کاذبہ ہوگی۔لہذا جب شک کرنے والے کی خبر کذب میں داخل ہوگئی تو ہمارا حصر صحیح ہو۔اور واسطہ باطل ہو گیا۔شارحؒ نے اس جواب کو ''اللھمّ'' کے لفظ کے ساتھ ذکر کر کے اس کے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے۔اور وہ ضعف یہ کہ خبر کاذبہ کے خبر ہونے نہ ہونے میں اختلاف ہے اور کل تین مذاہب ہیں۔(۱) کچھ لوگ کہتے ہیں کہ مشکوک خبر ہے (۲) کچھ لوگ کہتے ہیں کہ مشکوک خبر نہیں ہے (۳) اور کچھ لوگ کہتے ہیں خبر مشکوک من وجہ خبر ہے اور من وجہ خبر نہیں ہے۔قول اوّل کے مطابق یہ اشکال تو وارد ہوگا لیکن قول ثانی کی صورت میں یہ اشکال وارد نہیں ہوسکتا ہے۔کیونکہ اس قول کے مطابق خبر مشکوک خبر ہی نہیں ہے تو وہ صادق یا کاذب کیسے ہوگی اور قولِ ثالث کی صورت میں ایک اعتبار سے خبر مشکوک میں داخل ہے اور دوسرے اعتبار سے خبر میں داخل ہی نہیں ہے تو خبر سے خارج ہوگی۔

بدلیل قولہ تعالیٰ اذاجاءك المنافقون قالوانشهد إِنَّكَ لَرَسُولُ اللّٰهِ وَاللّٰهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللّٰهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ فانّهٗ تعالیٰ جعلهم كا ذبين فی قولهم انك لرسوالله لعدم مطابقته لاعتقادهم وان كان مطابقاً للواقع

ترجمہ:۔

(اس کی دلیل) ارشاد باری تعالیٰ ہے: ''جب منافقین آپ کے پاس آتے ہیں تو کہتے ہیں کہ ہم گواہی دیتے ہیں کہ آپ اللہ کے رسول ہیں اور اللہ جانتا ہے کہ آپ اللہ کے رسول ہیں اور اللہ گواہی دیتا ہے کہ منافقین جھوٹ بولتے ہیں'' تو خدائے تعالیٰ نے ان منافقوں کو ان کے قول ''انک لرسول اللہ'' میں جھوٹا قرار دیا ہے کیونکہ یہ ان کے اعتقاد کے مطابق نہیں ہے اگرچہ واقع کے مطابق ہے

تشریح:۔

بدلیل قولہ تعالی: اِنَّ الْمُنَافِقِيْنَ لَكَاذِبُوْنَ: نظام معتزلی نے اپنے مدعا کو ثابت کرنے کیلئے یہ آیت پیش کی ہے طریقہ استدلال یہ ہے کہ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے منافقین کو ان کے قول ''انک لرسول اللہ'' میں جھوٹا قرار دیا ہے۔ حالانکہ ان کا یہ قول واقع کے مطابق ہے۔ یہ لوگ نبی پاک ﷺ کا اللہ کے رسول ہونے کا اعتقاد نہیں رکھتے تھے صرف اس وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو جھوٹا قرار دیا ہے۔ اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ کذب کی تعریف میں خبر کا اعتقاد کے مطابق نہ ہونے کی قید معتبر ہے اور جب کذب کی تعریف میں یہ قید معتبر ہے تو صدق کی تعریف میں بھی یہ قید معتبر ہوگی۔ اسلئے کلام کے صدق وکذب کی تعریف میں خبر کا اعتقاد کے مطابق ہونا یا خبر کا اعتقاد کے مطابق نہ ہونے کی قید لگانا درست ہے۔

وَرُدَّ هذا الاستدلال بانّ المعنیٰ لکاذبون فی الشهادة وفی ادّعائهم المواطاة فالتکذیب راجعٌ الیٰ الشهادة باعتبار تضمّنها خبرًا کاذبًا غیر مطابقٍ للواقع وهو انّ هذه الشهادة من صمیم القلب وخلوص الاعتقاد بشهادة انّ واللام والجملة الاسمیّة او المعنی انّهم لکاذبون فی تسمیّتها ای تسمیة هذا الاخبار شهادةً لانّ الشهادة ماتکون علیٰ وفق الاعتقاد فقوله تسمیّتها مصدرٌ مضافٌ الی المفعول الثانی والاوّل محذوفٌ او المعنیٰ انّهم لکاذبون فی المشهود به اعنی قولهم انّك لرسول الله لکن لافی الواقع بل فی زعمهم الفاسد واعتقادهم الباطل لانّهم یعتقدون انّهٗ غیر مطابقٍ للواقع فیکون کاذبًا فی اعتقادهم وان کان صادقًا فی نفس الامر فکانّهٗ قیل انّهم یزعمون انّهم لکاذبون فی هذا الخبر الصادق وحینئذٍ لایکون الکذب الّا بمعنی عدم المطابقة للواقع فلیتأمّل لئلّا یتوهم انّ هذا اعترافٌ بکون الصدق والکذب راجعَین الی الاعتقاد

ترجمہ:۔

(اور رد کر دیا گیا ہے اس استدلال کو کہ اس کے معنیٰ ہیں کہ یہ گواہی دینے میں جھوٹے ہیں) اور موافقت کا دعویٰ کرنے میں تکذیب شہادۃ کے ایسے خبر کو متضمن ہونے کے اعتبار سے ہے جو کاذب اور غیر مطابق واقع ہے اور وہ یہ کہ یہ شہادت سچے دل اور خلوص اعتقاد سے ہے انّ، لام اور جملہ اسمیہ کی شہادت کی وجہ سے یا یہ معنی ہیں کہ یہ جھوٹے ہیں (اس کا شہادت نام رکھنے میں) کیونکہ شہادت تو وہ ہوتی ہے جو اعتقاد کے موافق ہو تو مصنف کا قول ''تسمیتها'' مصدر اور مفعول ثانی کی طرف مضاف ہے اور مفعول اول محذوف ہے (یا) معنیٰ یہ ہیں کہ یہ ''مشھود بہ'' میں جھوٹے ہیں یعنی ان کے قول ''انک لرسول اللہ'' میں لیکن واقع میں نہیں بلکہ ان کے زعم فاسد اور اعتقاد باطل میں کیونکہ وہ یہ اعتقاد رکھتے تھے کہ یہ واقع کے مطابق نہیں ہے لہٰذا یہ ان کے اعتقاد میں جھوٹا ہوگا اگرچہ نفس الامر میں صادق ہے تو گویا کہ یوں کہا گیا کہ یہ لوگ گمان کرتے ہیں کہ ہم اس خبر صادق میں کاذب ہیں اور اس وقت نہ ہوگا کاذب ہونا

مگر عدم مطابقت واقع کے اعتبار سے ہے اس کو خوب سمجھ لو تا کہ کوئی یہ وہم نہ کرے کہ یہ تو اس بات کا اقرار ہے کہ صدق وکذب اعتقاد کی طرف راجع ہیں

تشریح:۔

وردّ هذا بانّ المعنیٰ انّ المنا فقين لکا ذبو ن فی الشهادة : یہاں سے شارحؒ نے نظام معتزلی کے استدلال کے تین جوابات دیئے ہیں: پہلا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کو مشہود بہ کے اعتبار سے جھوٹا نہیں کہا ہے بلکہ شہادت کے اعتبار سے جھوٹا کہا ہے۔یعنی یہ لوگ جو یہ کہہ رہے ہیں کہ ہم دل سے آپ کی رسالت کی گواہی دیتے ہیں اس میں جھوٹے ہیں اور یہ بات کہ یہ لوگ دل سے گواہی کا کس طرح کہہ رہے ہیں ہمیں ان کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کیونکہ انھوں نے اپنے کلام میں انّ، لام تاکید، اور جملہ اسمیہ لا کر اپنے کلام کو مؤکد بنایا ہے۔اور تاکید کا یہی مطلب ہے کہ وہ اپنے دل کی گہرائیوں سے گواہی دینے کی اطلاع دیتے ہیں۔اللہ فرماتے ہیں کہ یہ لوگ اس بات کے دعوے میں جھوٹے ہیں۔کیونکہ یہ نبی پاک صلّی اللہ علیہ وسلّم کو دل سے رسول نہیں مانتے ہیں۔

دوسرا جواب: او تسمیّتها شهادةً: دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ لوگ اس بات میں کہ یہ اپنی اس بات کو گواہی کہتے ہیں جھوٹے ہیں کیوں کہ گواہی نام ہے آدمی کے قول کا اعتقاد کے مطابق ہونے کا اور ان کا قول چونکہ اعتقاد کے مطابق نہیں ہے، اسلئے یہ گواہی نہیں ہے، لہٰذا یہ لوگ اسے گواہی کہنے میں جھوٹے ہیں۔

تیسرا جواب: انهم لکا ذبو ن فی المشهو د به: پہلے والے دونوں جوابات شہادت کی طرف لوٹ رہے تھے اور یہ جواب مشہود بہ کی طرف لوٹ رہا ہے یعنی یہ لوگ جس چیز کے ساتھ گواہی دیتے ہیں اس چیز میں جھوٹے ہیں۔ اور جس چیز کے ساتھ وہ گواہی دیتے ہیں وہ ''انّك لرسول الله'' ہے۔اسکی وجہ یہ ہے کہ اعتقاد کی دو قسمیں ہیں۔اعتقاد زعمی، اور اعتقاد نفس الامری۔یہ لوگ اعقاد نفس الامری میں اگر چہ سچے ہیں لیکن اعتقاد زعمی میں سچے نہیں ہیں۔کیونکہ یہ اپنے زعم میں جھوٹ بولتے ہیں۔

فالیتأمّل: اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے مصنفؒ پر ایک اعتراض کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ انھوں نے نظام معتزلی کے ساتھ اختلاف اس بات پر کیا تھا کہ نظام معتزلی کے نزدیک صدق وکذب کی تعریف یوں تھی کہ اگر خبر اعتقاد کے مطابق ہو تو صدق اور اگر خبر اعتقاد کے مطابق نہ ہو تو کذب ہے۔جبکہ مصنفؒ کے نزدیک صدق وکذب کا تعلق واقع سے ہے یعنی اگر خبر واقع کے مطابق ہو تو صادق ہے اور اگر خبر واقع کے مطابق نہ ہو تو کاذب ہے۔اور اس تیسرے جواب سے بھی یہی بات معلوم ہوتی ہے کہ خبر کاذب وہ خبر ہے جو اعتقاد زعمی کے مطابق نہ ہو، تو پھر ان دونوں کے درمیان کوئی فرق نہ ہوگا لہٰذا پہلے دو جواب تو تردید کیلئے صحیح ہیں اور تیسرا جواب صحیح نہیں ہے۔

الجاحظ انکر انحصار الخبر في الصدق والكذب واثبت الواسطة وزعم انّ صدق الخبر مطابقته للواقع مع الاعتقاد بانّهٗ مطابقٌ و كذب الخبر عدمها اى عدم مطابقته للواقع معهٗ اى مع اعتقاد انّهٗ غير مطابقٍ وغيرهما اى غير هذين القسمين وهو اربعةٌ اعنى المطابقة مع اعتقاد عدم المطابقة او بدون الاعتقاد اصل وعدم المطابقة مع اعتقاد المطابقة اوبدون الاعتقاد اصلًا ليس بصدقٍ ولا كذبٍ

ترجمہ:۔

(جاحظ نے) خبر کے صدق وکذب میں منحصر ہونے کا انکار کر دیا ہے اور واسطہ ثابت کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ خبر کا صادق ہونا (اس کا مطابق ہونا ہے) واقع کے (مطابقت کے اعتقاد کے ساتھ) کہ وہ مطابق ہے اور خبر کا کاذب ہونا اس کا نہ ہونا ہے یعنی اس کا واقع کے مطابق نہ ہونا ہے اس کے ساتھ یعنی اس اعتقاد کے ساتھ کہ وہ مطابق نہیں ہے (اور ان دو کے علاوہ) یعنی ان دوقسموں کے علاوہ اور چار قسمیں ہیں میری مراد ہے کہ مطابقت حکم اعتقاد عدم مطابقت کے ساتھ۔ یا سرے سے اعتقاد ہی نہ ہو اور حکم کا عدم مطابق ہونا مطابقت کے اعتقاد کے ساتھ یا عدم مطابقت اعتقاد کے ساتھ۔ (نہ صادق ہے اور نہ ہی کاذب)

تشریح:۔

والجاحظ انکر:۔ جاحظ لقب ہے۔ ان کا نام: عمرو بن بحر اصفہانی ہے۔ اور ان کی کنیت ابوعثمان ہے، ان کا لقب جاحظ اسلئے رکھا گیا ہے کہ جاحظ کے لغت میں معنیٰ ہیں آنکھوں کے ڈھیلوں کا ڈھیلا ہونا۔ اور موصوف کی آنکھوں کے ڈھیلے ڈھیلے تھے۔ جاحظ معتزلہ کے اکابر اور بزرگوں میں سے ہیں اور نظام معتزلی کے شاگرد رشید ہیں اپنے زمانے کے ہرفن مولا تھے اس بات کی شہادت ان کی تصنیف کردہ کتابیں دیتی ہیں، البتہ شکل وصورت کے اعتبار سے اتنے بدصورت اور کریہ المنظر تھے کہ ''سماعك بالمعيدي خير' لك من ان تراه'' کے عین مصداق تھے۔ ان کے متعلق کسی نے یہ شعر بھی کہا ہے۔

لو يمسخ الخنزير مسخًا ثانيًا:: ما كان الّا دون مسخ الجاحظ۔

اگر خنزیر کو دوبارہ مسخ کر کے بگاڑا جائے تو تب بھی جاحظ سے زیادہ بدصورت اور کریہ المنظر نہ ہوگا۔ ان کی وفات بھی کتابوں کے انبار میں ہوئی ہے ایک مرتبہ صاحب کتابوں کے بیچ میں بیٹھے ہوئے شوقِ مطالعہ پورا فرمارہے تھے کہ اوپر سے کتابیں ان پر آگریں اور وہیں پر ۲۵۵ھ میں انتقال کر گئے۔

مصنفؒ فرمارہے ہیں کہ جاحظ نے اس بات سے انکار کر دیا ہے کہ خبر صدق وکذب میں منحصر ہے بلکہ انھوں نے ان دونوں کے درمیان واسطہ ثابت کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ خبر صادق وہ خبر ہے جو واقع کے مطابق ہونے کے ساتھ ساتھ اعتقاد مخبر کے بھی مطابق ہو۔ اور خبر کاذب وہ خبر ہے جو واقع کے مطابق نہ ہونے کے ساتھ ساتھ اعتقاد مخبر کے بھی مطابق نہ ہو۔ اس تعریف کے مطابق کل چھ صورتیں بن جائیں گی دوصورتیں تو وہ ہیں جو گزرگئیں۔ خبر صادق اور خبر کاذب کی چار صورتیں وہ ہونگی جو خبر صادق اور خبر کاذب کے درمیان واسطہ بنیں گی۔ وہ چار صورتیں یہ ہیں (۱) خبر واقع کے مطابق ہو لیکن مخبر کو یہ اعتقاد ہو کہ خبر واقع کے مطابق نہیں ہے۔ (۲) خبر واقع کے مطابق ہو اور مخبر کو خبر کے متعلق سرے سے اعتقاد ہی نہ ہو خبر کے متعلق نہ مطابق ہونے کا اعتقاد ہو اور نہ ہی مطابق نہ ہونے کا اعتقاد ہو۔ (۳) خبر واقع کے مطابق نہ ہو لیکن مخبر کو یہ اعتقاد ہو کہ خبر واقع کے مطابق ہے (۴) خبر واقع کے مطابق نہ ہو اور مخبر کو بھی اعتقاد نہ ہو نہ مطابقت کا اعتقاد ہو اور نہ ہی عدم مطابقت کا۔ جاحظ کے مذہب کے مطابق یہ چاروں صورتیں نہ صادق ہیں اور نہ ہی کاذب۔ پہلی دوصورتوں میں خبر صادق اسلئے نہیں ہے کہ ان میں مخبر کو خبر کے اعتقاد کے مطابق ہونے یا نہ ہونے کا اعتقاد نہیں ہے جبکہ جاحظ کے نزدیک خبر کے صادق ہونے کیلئے اس کا واقع کے مطابق ہونے کے ساتھ ساتھ اعتقاد کا مطابق ہونا ضروری ہے۔ اور کاذب اسلئے نہیں ہے کہ خبر واقع کے مطابق ہے۔ اور آخری دوصورتیں اسلئے صادق نہیں ہیں کہ ان میں خبر واقع کے مطابق نہیں ہے جبکہ خبر کا واقع کے مطابق ہونا ضروری ہے۔ اور کاذب اسلئے نہیں ہے کہ ان میں واقع کے عدم مطابق ہونے کا اعتقاد نہیں پایا جاتا ہے جبکہ خبر کے کاذب ہونے کیلئے واقع کے عدم مطابقت کا اعتقاد کا پایا جانا ضروری ہے۔

فكلٌّ من الصدق والكذب بتفسيره اخصّ منه بالتفسيرين السابقين لانّهٗ اعتبر فى الصدق مطابقة

الواقع والاعتقاد جميعًا وفي الكذب عدم مطابقتهما جميعًا بناءً على انّ اعتقاد المطابقة يستلزم مطابقة الاعتقاد ضرورة توافق الواقع والاعتقاد حينئذٍ وكذا اعتقاد عدم المطابقة يستلزم عدم مطابقة الاعتقاد وقد اقتصر في التفسيرين السابقين على احدهما

ترجمہ:۔

تو صدق وکذب کی جاحظ کی یہ تفسیر سابقہ دونوں تفسیروں سے اخص ہے کیونکہ جاحظ نے صدق خبر میں واقع اور اعتقاد دونوں کی مطابقت کا اعتبار کیا ہے اور کذب خبر میں ان دونوں کی عدم مطابقت کا اعتبار کیا ہے اس بناء پر کہ اعتقادِ مطابقت کو مستلزم ہے مطابقت اعتقاد کو کیونکہ اس وقت واقع اور اعتقاد مطابق ہوتے ہیں۔ اور اسی طرح اعتقاد عدم مطابقت مستلزم ہوتا ہے عدم مطابقت اعتقاد کو جبکہ سابقہ تفسیروں میں ان میں سے ایک ایک پر اکتفاء کیا گیا ہے

تشریح:۔

فكلّ من الصدق والكذب :اس عبارت کے ساتھ شارح نے جاحظ اور جمہور کے مذہب میں فرق اور نسبت بیان کی ہے۔ ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ جمہور کا مذہب عام ہے اور جاحظ کا مذہب خاص ہے۔ اسلئے کہ جمہور کے مذہب کے مطابق خبر کا صرف واقع کے مطابق ہونا ضروری ہے۔ اور جاحظ کے مذہب کے مطابق واقع کے مطابق ہونے کے ساتھ ساتھ اعتقاد کے مطابق ہونا بھی ضروری ہے۔ تو جمہور کے مذہب کے مطابق ایک چیز کا ہونا ضروری ہے اور جاحظ کے مذہب کے مطابق دو چیزوں کا ہونا ضروری ہے۔ تو جہاں پر جاحظ کا مذہب صادق آئے گا وہاں پر جمہور کا مذہب بھی صادق آئے گا اور جہاں پر جمہور کا مذہب صادق آئے وہاں پر جاحظ کے مذہب کا صادق آنا کوئی ضروری نہیں ہے۔

بناء على ان اعتقاد :۔اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے کہا ہے کہ جاحظ کے نزدیک خبر صادق وہ خبر ہے جو واقع کے مطابق ہونے کے ساتھ ساتھ مطابق اعتقاد بھی ہو یہ بات غلط ہے کیونکہ جاحظ کا مذہب یہ نہیں ہے۔ بلکہ ان کا مذہب یہ ہے کہ خبر صادق وہ ہے جو واقع کے مطابق ہو اور اس مطابق ہونے کا اعتقاد بھی ہو۔ اسی طرح انھوں کہا ہے کہ جاحظ کے نزدیک خبر کاذب وہ خبر ہے جو واقع کے مطابق نہ ہونے کے ساتھ ساتھ اعتقاد کے بھی مطابق نہ ہو۔ جبکہ یہ بات غلط ہے کیوں کہ جاحظ نے عدم مطابقت اعتقاد کا اعتبار نہیں کیا ہے بلکہ اعتقاد عدم مطابقت کا اعتبار کیا ہے۔ چنانچہ جاحظ نے یوں کہا ہے کہ خبر کاذب وہ خبر ہے جو واقع کے مطابق نہ ہو اور واقع کے مطابق نہ ہونے کا اعتقاد بھی ہو۔ مطابقت عدم اعتقاد کا یہی مطلب ہے۔

جواب: جواب کا حاصل یہ ہے کہ اعتقاد مطابقت مستلزم ہے مطابقت اعتقاد کو اسی طرح اعتقاد عدم مطابقت مستلزم ہے عدم مطابقت اعتقاد کو لہٰذا مآل کے اعتبار سے چونکہ دونوں کا مطلب ایک ہی نکلتا ہے اسلئے کہ یہ باب مفاعلہ ہے اور باب مفاعلہ میں فعل جانبین سے ہوتا ہے اسلئے آپ کا یہ اعتراض بے جا ہے۔ لہٰذا جو خبر مطابقِ اعتقاد ہوگی وہ خبر اعتقاد کے بھی مطابق ہوگی اور جو خبر اعتقاد کے عدم مطابق ہوگی وہ خبر عدم مطابقِ اعتقاد بھی ہوگی۔ اسلئے آپ کا اعتراض صحیح نہیں ہے

بدليل أَفْتَرَىٰ عَلَى اللهِ كَذِبًا أَم بِهِ جِنَّةٌ لانّ الكفار حصروا اخبار النبيّ ﷺ بالحشر والنشر على ما يدلّ عليه قوله تعالىٰ اِذَا مُزِّقْتُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ اِنَّكُمْ لَفِيْ خَلْقٍ جَدِيْدٍ" في الافتراء والاخبار حال الجنّة على سبيل منع الخلو ولا شكّ لانّ المراد بالثاني اى الاخبار حال الجنّة لانّ قوله أم به جنّة على

ما سبق الیٰ بعضِ الاوھام غیر الکذب لانّہٗ قسیمہٗ ای لان الثانی قسیمُ الکذب اذالمعنیٰ أکَذِبَ أم اخبرحالَ الجنۃوقسیم الشیء یجب ان یکون غیرہٗ وغیر الصدق لانھم لم یعتقدوہ ای لانّ الکفّا رلم یعتقد واصد قہٗ فلایریدون فی ھذاالمقام الصدق الّذی ھوبعیدٌ بمراحل عن اعتقادھم

ترجمہ:۔

(اس کی دلیل ارشاد باری تعالیٰ ہے: ''کیا اللہ پر جھوٹ بولا ہے یا یہ جنات کے زیر اثر ہیں؟'' کیونکہ کافروں نے نبی کریم ﷺ کی حشر ونشر کی خبروں کو منحصر کر دیا تھا جیسا کہ اس پر ارشاد باری تعالیٰ دلالت کرتا ہے: ''کہ جب تم ریزہ ریزہ کر دئے جاؤ گے تو ضرور تم ایک نئی زندگی میں آؤ گے'' جھوٹ اور خبر دینے میں جنات کے زیر اثر ہونے کی حالت میں مانعۃ الخلو کے طور پر ہے۔(اور اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ دوسرے سے مراد) آسیب زدگی کی حالت میں خبر دینے سے ام بہ جنۃ نہیں جیسا کہ بعض لوگوں کو وہم ہوگیا ہے (کذب کا غیر ہے کیونکہ وہ اس کا قسیم ہے) یعنی ثانی کذب کا قسیم ہے کیونکہ معنیٰ یہ ہیں کہ کیا جھوٹ بولا ہے یا جنّات کے زیر اثر رہ کر خبر دی ہے اور کسی بھی چیز کی قسیم اس چیز کی غیر ہوتی ہے (اور صدق کا غیر ہے کیونکہ وہ اس کا اعتقاد نہیں رکھتے تھے) یعنی کافر آپ کی صداقت کا اعتقاد نہیں رکھتے تھے تو اس مقام پر اس صداقت کا ارادہ نہیں کر سکتے ہیں جو ان کے اعتقاد سے کوسوں دور ہے

تشریح:۔

بدلیل أفتَرَی عَلَی اللّٰہِ کَذِبًاأم بہٖ جنۃٌ: پوری آیت یوں ہے وَقَالَ الَّذِیْنَ کَفَرُوْ اھلَ نَدُلُّکُمْ عَلٰی رَجُلٍ یُنَبِّئُکُمْ اِذَا مُزِّقْتُمْ کُلَّ مُمَزَّقٍ اِنَّکُمْ لَفِیْ خَلْقٍ جَدِیْدٍ أفْتَرٰیعَلَی اللّٰہِ کَذِبًا أمْ بِہٖ جِنَّۃٌ۔ (ترجمہ) اور کافروں نے کہا کہ کیا ہم تمہیں ایسا آدمی نہ بتائیں جو تمہیں بتاتا ہے کہ جب تم پورے طور پر ریزہ ریزہ ہو جاؤ تو تم نئی تخلیق کے ساتھ پیدا کئے جاؤ گے۔ کیا اللہ پر جھوٹ باندھا ہے یا ان کو جنون ہو گیا ہے؟ اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ نے جاحظ کی دلیل نقل کی ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ کافروں نے یہ بات تضاد کی صورت میں کہی ہے کہ یہ نبی جو حشر ونشر کی باتیں بتا رہا ہے تو اس بات کے بتاتے ہوئے یہ دو حال سے خالی نہیں ہے یا تو یہ اللہ پر جھوٹ باندھ رہا ہے اور یا ان کو جنون لاحق ہو گیا ہے۔ جنون کو انھوں نے جھوٹ کے مقابل بنایا ہے۔ مانعۃ الخلو کے طور پر۔ یعنی یہ نبی اپنی ان باتوں کے کرنے میں جھوٹ بولتا ہے یا یہ حالت جنون میں باتیں کرتا ہے کہ ان دو باتوں میں سے کوئی ایک بات ضرور ہے ایسا نہیں ہو سکتا ہے کہ دونوں نہ ہوں۔ تو ان کافروں نے حالت جنّہ کو افتری کا مقابل بنا کر دونوں کو ایک دوسرے کا قسیم بنایا ہے اور دو قسیموں کے درمیان تغایر کی نسبت ہوتی ہے۔ لہٰذا ''ام بہ جنۃ'' سے خبر کاذبہ مراد نہیں ہو سکتی ہے ورنہ پھر دونوں کے درمیان اتّحاد ہو جائے گا اور خبر صادق بھی نہیں بن سکتی ہے کیوں کہ پھر یہ ان کے اعتقاد کے مخالف بن جائے گی۔ کیونکہ وہ نبی پاک صلّی اللہ علیہ وسلّم کے سچّے ہونے کا اعتقاد نہیں رکھتے تھے۔ تو جب یہ خبر خبر صادق بھی نہیں ہے اور خبر کاذب بھی نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ خبر ان دو قسموں میں منحصر نہیں ہے بلکہ ان کے علاوہ کوئی اور قسم بھی ہو سکتی ہے۔

ولوقال لانّھم اعتقدواعدم صدقہٖ لکان اظھرفمرادھم بکونہٖ خبرحالَ الجنۃ غیرالصّدق والکذب وھم عقلاء من اھل اللسان عارفون باللغۃفیجب ان یکون من الخبرمالیس بصادقٍ ولا کاذب حتّٰی یکون ھذامنہ بزعمھم وعلیٰ ھذالایتوجہ ماقیل انّہٗ لایلزم من عدم اعتقادالصدق عدم الصدق لانّہٗ لم یجعلہٗ دلیلًاعلیٰ عدم الصدق بل علیٰ عدم ارادۃ الصدق فلیتأمّل

ترجمہ:۔

اگر مصنفؒ "لانھم اعتقد واعدم صدقہ" کہتے تو زیادہ ظاہر ہوتا لہٰذا حالت آسیب زدگی میں خبر دینے سے ان کی مراد نہ صادق ہے اور نہ ہی کاذب اور وہ لوگ سمجھدار اور اہل لسان تھے اپنی لغت کو جانتے تھے تو ضروری ہے کہ کچھ خبریں ایسی ہوں کہ وہ نہ صادق ہوں اور نہ کاذب یہاں تک کہ وہ ان کے گمان میں ان ہی میں سے ہو جائے اس کے باوجود اس پر وہ متوجہ نہیں ہوتا ہے جو کہا گیا ہے کہ عدم اعتقاد صدق سے عدم صدق لازم نہیں آتا ہے۔ کیونکہ مصنفؒ نے اسے عدم صدق کی دلیل نہیں بنائی ہے بلکہ عدم ارادہ صدق کی دلیل بنائی ہے خوب سمجھ لو!''

تشریح:۔

ولو قال لانّھم اعتقدواعدم صدقہ لکان اظھر : یہ عبارت لا کر شارحؒ نے متن کی عبارت کی پیچیدگی کی طرف اشارہ کیا ہے۔ کہ مصنفؒ اگر مذکورہ عبارت "لأنّھم لم یعتقدواہ" کی جگہ یوں کہہ دیتے کہ" لأنّھم اعتقدو اعدم صدقہ "تو بہتر ہوتا اور اس مقام کا مطلب بالکل واضح ہو جاتا۔ کیوں کہ مذکورہ عبارت زیادہ واضح نہیں ہے۔ اور اس طرح لانے کی وجہ سے اس عبارت کا مطلب بالکل واضح ہو جاتا۔

علیٰ ھذا لا یتوجّہ ماقیل :اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے علامہ خلخالی کے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔علامہ خلخالیؒ نے مصنفؒ پر یہ اعتراض کیا ہے کہ آپ نے عدم اعتقاد کو عدم صدق کا مستلزم بنایا ہے حالانکہ عدم اعتقاد کیلئے عدم صدق لازم نہیں ہے اسلئے کہ ایسا ممکن ہے کہ عدم اعتقاد تو پایا جائے لیکن عدم صدق نہ پایا جائے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں کے درمیان لزوم نہیں ہے۔

جواب:۔ یہاں پر ایک قید معتبر ہے عدم ارادہ صدق اور عدم ارادہ صدق مستلزم ہے عدم اعتقاد کو اور یہ قید ماقبل کی عبارت سے سمجھ میں آتی ہے کیوں کہ غیر الصدق معطوف ہے غیر الکذب پر اور ترکیب میں یہ خبر ہے انّ حرف مشبّہ بالفعل کا لہٰذا جب غیر الکذب "انّ" کا اسم ہے تو باعتبار عطف غیر الصدق بھی "انّ" کا اسم بنے گا اور "المراد" انّ کا اسم ہے۔لہٰذا جس طرح ارادہ کا تعلّق عدم کذب کے ساتھ ہے اسی طرح ارادہ کا تعلّق عدم صدق کے ساتھ بھی ہوگا۔

وردّ ھذاالاستدلال بان المعنیٰ ای معنٰی ام بہٖ جنّۃ ام لم یفتر فعبّرعنہ ای عن عدم الافتراء بالجنّۃ لانّ المجنون لاافتراء لہٗ لانّہٗ الکذب عن عمدٍولاعمد للمجنون فا لثانی لیس قسیمًاللکذب مطلقًابل لما ھو اخصّ منہ اعنی الافتراء فیکون ھذاحصراللخبرالکاذب بزعمھم فی نوعیہ اعنی الکذب عن عمدٍ والکذب لاعن عمدٍ۔

ترجمہ:۔

اور اس استدلال کو رد کر دیا گیا ہے کہ اس کے معنیٰ) یعنی ام بہ جنّۃ کے معنیٰ (ام لم یفتر ہیں تو اس کی تعبیر کر دی گئی ہے) یعنی عدم افتریٰ کی آسیب زدگی کے ساتھ کیونکہ آسیب زدہ سے افتریٰ صادر نہیں ہوسکتا ہے۔ اسلئے کہ افتریٰ قصداً جھوٹ بولنے کو کہتے ہیں اور مجنون کا تو کوئی ارادہ نہیں ہوتا ہے اسلئے ثانی کذب مطلق کا قسیم نہیں بن سکتا ہے بلکہ کذب خاص یعنی افتریٰ کا قسیم ہے تو یہ خبر کاذب کو ان کے گمان میں اس کے دو نوع یعنی کذب عمد اور کذب غیر عمد میں منحصر کرنا ہے۔

تشریح:۔

وردّبانّ المعنیٰ لم یفتر:اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ نے جاحظ کے استدلال کا جواب دیا ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہاں کافروں نے افتراء کا مقابل بنایا ہے'' ام بہ جنۃ '' کو۔ تو ان دونوں کے درمیان تقابل تب ہی صحیح ہو گا جب ہم ''ام بہ جنۃ '' سے عدم افتراء مراد لیں۔ جب ''ام بہ جنۃ '' سے عدم افتراء مراد لیں تو یہ خبر کاذب ہی مراد ہو گی۔ پھر خبر کاذب کی دو قسمیں بنیں گی (۱) عمداً خبر کاذب ہو (۲) عمداً خبر کاذب نہ ہو۔ کیونکہ جنون اور پاگل پنے کی وجہ سے جو جھوٹ بولا جاتا ہے وہ قصداً نہیں ہوتا ہے بلکہ بلا ارادہ ہوتا ہے۔ کیوں کہ قصد و ارادے کا تعلّق انسان کی عقل کے ساتھ ہے جب پاگل میں عقل ہی نہیں ہوتی ہے تو قصد کہاں سے آئے گا؟

﴿احوال الاسناد الخبری﴾

وهو ضمّ كلمة اوما يجري مجراها الى اخرى بحيث يفيد المخاطب انّ مفهوم احدهما ثابتٌ لمفهوم الأخرى اومنفيٌ عنه وانّما قدّم بحث الخبر لعظم شانه و كثرة مباحثه ثمّ قدّم احوال الاسناد على احوال المسنداليه والمسند مع تاخيرالنسبة عن الطرفين لانّ البحث هٰهنا انّما هو عن احوال اللفظ الموصوف بكونه مسندًااليه اومسندًاوهذاالوصف انّما يتحقّق بعد تحقّق الاسناد والمتقدّم على النسبة انّما هو ذات الطرفين ولابحث لنا عنها

ترجمہ:۔

باب اوّل اسناد خبری کے احوال کے بیان میں ہے اور وہ ایک کلمہ یا اس کے قائم مقام کو دوسرے کلمہ کے ساتھ اس طرح ملانا ہے کہ مخاطب کو اس بات کا فائدہ دے کہ ان میں سے ایک کا مفہوم دوسرے کیلئے ثابت یا اس سے منفی ہے مصنفؒ نے خبر کی بحث کو اس کی عظمت شان کی وجہ سے اور کثرت مباحث کی وجہ سے مقدم کر دیا ہے پھر احوال اسناد کو احوال مسند الیہ اور احوال مسند پر مقدم کر دیا ہے نسبت کے طرفین سے مؤخر ہونے کے باوجود کیونکہ یہاں جو لفظ کے احوال سے بحث ہے وہ لفظ کے مسند الیہ اور مسند ہونے کی حیثیت سے ہے اور یہ وصف تحقق اسناد کے بعد ہی متحقق ہوتا ہے نسبت پر جو مقدم ہے وہ تو ذات طرفین ہی ہے جس سے ہماری کوئی بحث نہیں۔

تشریح:۔

شارحؒ نے اس عبارت کے تحت دو باتیں ذکر کی ہیں پہلی بات اسناد خبری کی تعریف کی ہے اور دوسری بات دو اعتراضوں کا جواب دیا ہے۔

پہلی بات اسناد خبری کی تعریف ایک کلمہ کا یا اسکے قائم مقام کا دوسرے کلمہ کے ساتھ اس طرح ملنا کہ وہ مخاطب کو اس بات کا فائدہ دے کہ ان دو کلموں (موضوع ومحمول) میں سے ایک دوسرے کے مفہوم کیلئے ثابت ہے یا ایک دوسرے کے مفہوم سے منفی ہے۔ ثابت ہونے کی مثال جیسے زیدٌ قائمٌ منفی ہونے کی مثال: جیسے زیدٌ لیس بقائم۔

وانما قدّم بحث الخبر لعظم شانه۔ اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا ہے کہ آپ نے خبر کو انشاء پر مقدم کیوں کیا ہے انشاء کو خبر پر مقدم کیوں نہیں کیا ہے؟ اس کے دو جواب دیے ہیں: پہلا جواب یہ ہے کہ ہم نے خبر کو انشاء پر خبر کے عظمت شان کی وجہ سے مقدم کیا ہے اسلئے کہ تمام کے تمام عقائد اخبار کے قبیل سے ہیں اور دوسری اس وجہ سے بھی کہ انشاء کا اپنا کوئی وجود نہیں ہوتا ہے بلکہ یہ خبر سے بنتا ہے پھر کبھی تو خبر سے انتقال کی وجہ سے بنتا ہے اور کبھی تو خبر میں کمی کی وجہ سے بنتا ہے اور کبھی تو خبر میں زیادتی کیوجہ سے بنتا ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ خبر کے مباحث کے بنسبت انشاء کے مباحث زیادہ ہیں کیونکہ بلغاء جن اعتبارات کا اعتبار کرتے ہیں وہ اکثر اخبار میں پائے جاتے ہیں۔ انشاء میں نہیں پائے جاتے۔ اسلئے خبر کے احوال کو انشاء کے احوال پر مقدم کر دیا ہے۔

ثمّ قدّم احوال الاسناد:۔ اس عبارت کے ساتھ دوسرے اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ چلو آپ نے احوال اسناد کو تو اس وجہ سے مقدم کر دیا لیکن احوال اسناد کو احوال مسند اور احوال مسند الیہ پر کیوں مقدم کر دیا حالانکہ اسناد ایک معنوی چیز ہے جو مسند اور مسند الیہ کے ساتھ قائم ہوتی ہے۔ جس کی وجہ سے ان کی ذات طبعًا مقدم ہوتی ہے تو آپ کو چاہئے تھا کہ آپ اس کو وضعًا بھی مقدم کر دیتے۔ آپ نے ایسا کیوں نہیں کیا؟

جواب:۔آپ کی یہ بات کہ مسند اور مسند الیہ اسناد سے مقدم ہوتے ہیں یہ درست ہے لیکن یہ باعتبار ذات کے مقدم ہوتے ہیں اور ہماری بحث ان سے باعتبار ذات کے نہیں ہے بلکہ باعتبار وصف اور حالت کے ہے اور وصف کے اعتبار سے اسناد مسند اور مسند الیہ دونوں سے مقدم ہوتی ہے کیونکہ مسند اور مسند الیہ اسناد کی وجہ سے ہوتے ہیں اگر اسناد نہ ہوتو نہ مسند ہوتا ہے اور نہ ہی مسند الیہ اسلئے اسناد کے احوال کو پہلے بیان کیا بعد میں مسند اور مسند الیہ کے احوال بیان کریں گے۔

لاشكَّ ان قصدالمخبر اى من يكون بصددالاخباروالاعلام وَالّا فالجملة الخبريّة كثيرًاماتوردلاغراض أُخرغيرافادةالحكم اولازمه مثل التحزّن والتحسّرفي قوله تعالىٰ حكايةً عن امرأةعمران "رَبِّ اِنِّيْ وَضَعْتُهَاأُنْثٰي وما اشبه ذالك بخبره متعلّقٌ بقصدا فادة المخاطب خبر انّ اما الحكم مفعول الافادة او كونهٗ اى كون المخبرعالمًا به اى بالحكم

ترجمہ:۔

(اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ خبر دینے والے کا مقصد) یعنی اس شخص کا مقصد جو اخبار و اعلام کا در پے ہو ورنہ جملہ خبریہ فائدہ خبر کے علاوہ اور بہت سارے اغراض کیلئے لایا جاتا ہے جیسے اظہار غم وافسوس کیلئے اس ارشاد باری تعالیٰ میں امراۃ عمران سے نقل کرتے ہوئے "اے رب میں نے لڑکی جنی ہے۔ "اور جو اس کے مشابہ ہو (اپنی خبر سے) یہ قصد کے ساتھ متعلق ہے (مخاطب کو فائدہ دینا ہے) انّ کی خبر ہے (حکم کا) افادہ کا مفعول ہے (یا مخبر کے عالم بالحکم ہونے کا)

تشریح:۔

ولا شكّ انّ قصدالمخبر: یہاں سے لیکر وقدينزل المخاطب العالم بهما۔

ماتنؒ نے ایک ہی بات بیان کی ہے اور وہ یہ ہے کہ مخبر جو بھی خبر دے گا تو اس کا مخاطب دو حال سے خالی نہیں ہے اسے مخبر کے خبر کا پہلے سے علم ہوگا یا نہیں اگر مخاطب کو مخبر کے خبر کا پہلے سے علم ہو تو اس خبر کو افادہ خبر کہتے ہیں اور اگر مخاطب کو مخبر کی خبر کا پہلے سے علم نہ ہو تو اسے لازم افادہ خبر کہتے ہیں۔افادہ خبر کا مطلب ہے کہ مخاطب کو ابھی تک اس چیز کا علم نہیں تھا اب مخبر کے خبر دینے کی وجہ سے مخاطب کو اس کا علم حاصل ہو گیا ہے۔

اور لازم افادہ خبر کا مطلب یہ ہے کہ مخبر مخاطب کو یہ بات بتانا چاہتا ہے کہ جس بات کا تمہیں پہلے سے علم حاصل ہے اس کا مجھے بھی علم ہے، یعنی مخبر اپنے مخاطب کو اس چیز کے جاننے کی اطلاع دے رہا ہے جس کا علم مخاطب کو پہلے سے ہے۔

اى من ان يكون بصدد الاخبار: اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے متکلّم کے مقصود کو دو باتوں افادہ خبر اور لازم افادہ خبر میں بند کیا حالانکہ ہم آپ کو دکھاتے ہیں کہ کوئی خبر ایسی بھی ہے جس میں نہ افادہ خبر ہے اور نہ ہی لازم افادہ خبر ہے بلکہ وہ اظہار غم کیلئے ہو جیسے عمران کی بیوی حضرت مریم کی والدہ نے حضرت مریم کی ولادت پر انتہائی افسردگی کے ساتھ کہا تھا "رب انی وضعتها انثیٰ" یہ بات انھوں اظہار غم کے طور پر کہی تھی کیوں کہ وہ تو بچّے کی امید لیکر بیٹھی تھی لیکن جب ان کی امید کے خلاف اچانک بچی پیدا ہوگئی تو یہ عام سی بات ہے کہ انسان امید کے برخلاف کام ہو جانے پر افسردہ ہو کر کوئی بات کہہ دیتا ہے تو انھوں نے بھی یہ بات اسی غم کے اظہار کیلئے بطور شکوہ اللہ سے کہی تھی۔اسی طرح حضرت زکریاؑ کی بات کہ جب انھوں اللہ سے بیٹے کی دعا کی تو یوں کہا تھا کہ "رب انّی وهن العظم منّی" اور یہ دعا اظہار یاس و ناامیدی کے طور پر تھی۔اللہ کو اطلاع دینے کیلئے نہ تھی۔اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خبر صرف ان دو قسموں میں بند نہیں ہے۔بلکہ خبر کی ان کے علاوہ بھی

کئی قسمیں ہیں اسلئے خبر کو ان دو میں بند کرنا درست نہیں ہے۔

جواب: یہاں پر ایک قید معتبر ہے اور وہ یہ ہے کہ مخبر مخاطب کو خبر دینے کا قصد وارادہ بھی کرتا ہو۔ اور مذکورہ بالا مثالوں میں ان حضرات نے اللہ کو خبر دینے کا قصد ہی نہیں کیا تھا اسلئے ان مثالوں کے ساتھ ہمارا حصر نہیں ٹوٹے گا۔ اگر یہ حضرات اللہ کو خبر دینے کا قصد کرتے تو آپ کی بات درست ہوتی لیکن یہاں پر تو انھوں نے قصد ہی نہیں کیا تھا۔ اسلئے ہمارا حصر نہیں ٹوٹے گا۔

والمراد بالحكم ههُنا وقوع النسبة اولا وقوعها وكونهٗ مقصودًا للمخبر بخبره لا يستلزم تحققهٗ في الواقع وهذا مراد من قال انّ الخبر لا يدلّ علىٰ ثبوت المعنىٰ وانتفائهٗ والّا فلا يخفىٰ انّ مدلول قولنا زيدٌ قائمٌ ومفهومهٗ انّ القيام ثابتٌ لزيد وعدم ثبوته لهٗ احتمال عقليٌّ لا مدلول اللفظ ولا مفهومهٗ فليفهم ويسمّى الاوّل اى الحكم الذى يقصد بالخبر افادتهٗ فائدة الخبر والثانى اى كون المخبر عالمًا به لازمها اى لازم فائدة الخبر لانّهٗ كلّما افاد الحكم افاد انّهٗ عالمٌ به وليس كلّما افاد انّهٗ عالمٌ بالحكم افاد نفس الحكم لجواز ان يكون الحكم معلومًا قبل الاخبار كما في قولنا لمن حفظ التوراة قد حفظتَ التوراة وتسميتهٗ مثل هذا الحكم فائدة الخبر بناءً علىٰ انّهٗ من شانه ان يقصد بالخبر ويستفاد منه والمراد بكونه عالمًا بالحكم حصول صورة الحكم في ذهنه وههنا ابحاثٌ شريفةٌ سمحنا بها في الشرح

ترجمہ:۔

اور یہاں پر حکم سے مراد نسبت کا واقع ہونا یا واقع نہ ہونا ہے۔ اور حکم کے مقصود مخبر ہونے سے اس کا تحقق فی الواقع ہونا لازم نہیں آتا ہے اور اُس کی یہی مراد ہے جس نے یہ کہا ہے کہ خبر ثبوت معنٰی یا انتفاء معنٰی پر دلالت نہیں کرتی ورنہ ظاہر ہے کہ ہمارے قول زیدٌ قائمٌ کا مدلول ومفہوم یہی ہے کہ زید کیلئے قیام ثابت ہے رہا عدم ثبوت تو یہ عقلی احتمال ہے نہ لفظ کا مدلول ہے نہ ہی اس کا مفہوم۔ خوب سمجھ لو! اوّل کو یعنی اس حکم کو جس سے افادہ کا قصد کیا جائے فائدہ خبر کہا جاتا ہے اور دوسرے کو یعنی خبر دینے والے کا عالم ہونے کو اس کا لازم کہا جاتا ہے یعنی لازم فائدۃ خبر کہا جاتا ہے کیونکہ جب بھی وہ حکم کا فائدہ دے تو اس بات کا بھی فائدہ دے گا کہ وہ اس کا عالم ہے اور ایسا نہیں ہے کہ جب بھی عالم بالحکم ہونے کا فائدہ دے تو نفس حکم کا بھی فائدہ دیکیونکہ ہوسکتا ہے کہ مخاطب کو وہ حکم خبر دینے سے قبل ہی معلوم ہو جیسے حافظ تورات سے کہیں قد حفظت التوراۃ اور نام رکھنا اس جیسے حکم کا فائدہ خبر اس اعتبار سے ہے کہ خبر سے اس کا قصد کیا جائے اور اس کا استفادہ کیا جائے اور خبر دینے والے کا عالم بالحکم ہونے کا مطلب اس کے ذہن میں حکم کی صورت کا حاصل ہونا ہے۔ یہاں اچھی اچھی اور بھی بحثیں ہیں جن کے ساتھ ہم نے شرح میں سخاوت کی ہے۔

تشریح:۔

والمراد ههنا وقوع النسبت اولا وقوعها: اس عبارت سے دوسرے متن تک شارحؒ نے دو باتیں بیان کی ہیں پہلی بات۔ حکم کی تعریف کی ہے اور دوسری بات ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

پہلی بات:۔ حکم کے دو معنٰی ہیں ایک معنٰی اہل منطق کے نزدیک ہے اور دوسرا معنٰی اہل عربیت کے نزدیک ہے۔

مناطقہ کے نزدیک حکم نام ہے ادراك انّ النسبة واقعةٌ ام ليست بواقعةٍ یعنی ایقاع النسبة اوانتزاعها یعنی نسبت کو واقع کرنا یا نسبت کی نفی کرنا اور اہل عرب کے نزدیک حکم نام ہے ''وقوع النسبت او لا وقوعها'' کا یعنی نسبت کا واقع ہونا یا نسبت کا واقع نہ ہونا۔

وکونہٗ مقصودا للمخبر بخبرہ: یہاں سے دوسری بات بیان کی ہے۔ اور وہ ایک اعتراض کا جواب ہے۔
اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے کہا ہے کہ حکم نام ہے نسبت کے واقع ہونے یا نہ ہونے کا یہ تعریف درست نہیں ہے۔ کیوں کہ اس سے حکم اور نسبت کا وقوع یا عدم وقوع معلوم نہیں ہوتا ہے جبکہ اہل عرب کے نزدیک نسبت کا وقوع یا عدم بھی ضروری ہے۔ اسکا یہاں پر سرے سے ذکر ہی نہیں ہے۔

جواب:۔ ہماری تعریف اور اہل عرب کی تعریف میں فرق ہے ہمارے نزدیک کلام کے نسبت پر مشتمل ہونے کیلئے یہ بات کافی ہے کہ کلام سے یہ بات معلوم ہو جائے کہ نسبت واقع ہے یا نہیں ہے قطع نظر اس سے کہ نسبت واقع ہے یا نہیں ہے قطع نظر اس سے کہ نسبت واقع ہے یا نہیں۔ پھر کبھی تو نسبت واقع ہوگی اور کبھی نسبت واقع نہیں ہوگی۔

خلاصہ یہ ہے کہ ہمارے نزدیک کلام کی نسبت اور وقوع کے درمیان تلازم نہیں ہے۔ اس میں اصل بات یہ ہے کہ کلام کی دلالت الفاظ پر دلالت وضعی ہوتی ہے اور دلالت وضعی میں الفاظ کی جو دلالت معنیٰ پر ہوتی ہے تو اس میں تخلّف ہوسکتا ہے بخلاف دلالت عقلیہ کے کہ وہاں پر دال کا مدلول سے تخلّف نہیں ہوسکتا ہے۔ جیسے آگ اور دھواں ایسا نہیں ہوسکتا ہے کہ دھواں تو ہو اور آگ کا سرے سے وجود ہی نہ ہو۔ یہی وجہ ہے کہ علّامہ رضی نے کہا ہے کہ اسناد خبری میں اکثر اسناد واقع کے مطابق ہوتی ہے لیکن بعض اوقات وہ واقع کے مطابق نہیں بھی ہوتی ہے جیسے ''زیدٌ قائمٌ'' اس مثال میں قیام کا ثبوت زید کیلئے ہے لیکن اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ قیام حقیقت میں زید کیلئے ثابت نہ ہو۔

لانّہٗ کلّما افاد الحکم افادانّہٗ عالمٌ۔

اس عبارت میں افادہ خبر اور لازم افادہ خبر کے درمیان فرق اور نسبت بیان کیا ہے۔ چنانچہ افادہ خبر خاص ہے اور لازم افادہ خبر عام ہے جہاں پر افادہ خبر پایا جائے وہاں پر لازم افادہ خبر کا پایا جانا ضروری ہے اور جہاں پر لازم افادہ خبر پایا جائے وہاں پر افادہ خبر کا پایا جانا ضروری نہیں ہے۔

اور اس سے یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ لازم افادہ خبر کو لازم افادہ خبر کیوں کہتے ہیں۔

لازم افادہ خبر کو لازم افادہ خبر اسلئے کہتے ہیں کہ یہ افادہ خبر کو لازم ہوتا ہے کیوں کہ یہ بات بالکل بدیہی ہے کہ جو آدمی کسی دوسرے آدمی کو کوئی بات بتائے تو اسے وہ بات پہلے سے معلوم ہوگی تب ہی تو وہ بتا رہا ہے لیکن یہ ضروری نہیں ہے کہ جو بات خبر دینے والے کو معلوم ہو وہی بات مخاطب کو بھی معلوم ہو جیسے کوئی قرآن یا توارۃ کے حافظ سے کہے ''حفظت القرآنیا حفظت التوراۃ'' تو یہاں پر لازم فادہ خبر تو پایا جائے گا کیوں کہ یہ آدمی اپنے مخاطب سے کہہ رہا ہے کہ تم نے جو قرآن یا توراۃ یاد کیا ہے اسکا مجھے علم ہو گیا ہے لیکن اس میں افادہ خبر نہیں پایا جاتا ہے کیونکہ مخاطب کو یہ بات پہلے سے معلوم ہے کہ مجھے قرآن یا توراۃ یاد ہے۔

وتسمیّۃ مثل ھذا الحکم:۔ اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ ''حفظت التوراۃ'' میں جب افادہ حکم نہیں ہے تو پھر آپ نے اسے لازم افادہ حکم کیوں کہا ہے؟

جواب:۔ افادہ حکم کی دو قسمیں ہیں۔ افادہ حکم بالفعل، افادہ حکم بالقوّۃ افادہ حکم بالفعل وہ افادہ حکم ہے جس میں بالفعل فائدہ ہو اور افادہ حکم بالقوۃ وہ افادہ حکم ہے جس میں افادہ حکم بننے کی صلاحیت ہو۔ اس مقام پر اگرچہ اس خبر سے افادہ حکم نہیں ہو رہا ہے لیکن اس میں یہ صلاحیت موجود ہے کہ یہ افادہ حکم بن سکے۔ اسلئے اس کو لازم افادہ حکم کہنا بالکل صحیح ہے۔

اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے کہا ہے کہ جہاں پر افادہ خبر پایا جائے وہاں پر لازم افادہ خبر بھی پایا جائے گا یہ بات صحیح نہیں ہے۔ اسلئے کہ مخبر جس چیز کے بارے میں خبر دے رہا ہے ممکن ہے خود اسکے خلاف کا اعتقاد رکھتا ہو۔ یا خود اسکے بارے میں شاک ہو یا متردد ہو۔ یا ظان ہو، یا متوہم ہو، ان صورتوں میں مخاطب کو علم تو حاصل ہوگا لیکن خود متکلم کو علم حاصل نہیں ہوگا۔

تو افادہ حکم تو پایا گیا لیکن لازم افادہ حکم تو نہیں پایا گیا پھر آپ کیسے کہتے ہیں کہ ان دونوں کے درمیان لزوم ہے کہ جہاں پر افادہ خبر پایا جائے وہاں پر لازم افادہ خبر بھی پایا جائے گا؟

جواب: لازم افادہ خبر سے ہماری مراد یہ نہیں ہے کہ مخبر کو خود بھی علم ہو بلکہ ہماری مراد یہ ہے کہ مخبر کو صرف حکم کا تصور حاصل ہو مذکورہ تمام صورتوں میں مخبر کو خبر دیتے وقت اس چیز کا تصور حاصل ہو جاتا ہے۔ لہٰذا ہمارا ان میں لزوم ثابت کرنا صحیح ہے۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ اس مقام پر اور بھی اچھے اچھے مباحث ہیں جن کو ہم نے اپنی شرح مطوّل میں ذکر کیا ہے۔

وقد يُنزَل المخاطب العالم بهما اى بفائدة الخبر ولازمها منزلة الجاهل فيلقىٰ اليه الخبر وان كان عالمًا بالفائدتين لعدم جريه لايجرى علىٰ مقتضىٰ علمه هو والجاهل سواءٌ كما تقول للعالم التارك للصلوٰة الصلوٰة واجبةٌ وتنزيل العالم بالشىء منزلة الجاهل به لاعتبارات خطابيّةٍ كثير فى الكلام منه قولهٗ تعالىٰ ''وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَالَهٗ فِى الْاٰخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ وَلَبِئْسَ مَاشَرَوْبِهٖ اَنْفُسَهُمْ لَوْكَانُوْا يَعْلَمُوْنَ بل تنزيل وجود الشىء منزلة عدمه كثيرٌ منه قولهٗ تعالىٰ ''وَمَارَمَيْتَ اِذْرَمَيْتَ'' فينبغى اى اذا كان قصد المخبر بخبره افادة المخاطب

ترجمہ:۔

(اور کبھی اتار لیا جاتا ہے ان دونوں کے عالم کو) یعنی عالم فائدہ خبر اور عالم لازم فائدہ خبر کو (جاہل کے مرتبہ میں) پھر اس کیلئے خبر ڈالی جاتی ہے اگرچہ وہ دونوں فائدوں کا عالم ہو (اس علىٰ موجب العلمفان من کے موجب علم پر عمل نہ کرنے کی وجہ سے) کیونکہ جو آدمی اپنے علم کے مقتضاء پر عمل نہیں کرتا وہ اور جاہل دونوں برابر ہیں جیسے تم بے نمازی عالم سے کہو کہ نماز فرض ہے اور اعتبارات خطابیہ میں کسی چیز کے عالم کو جاہل کے مرتبہ میں اتارنا بہت ہے اسی سے ارشاد باری تعالیٰ ہے: ''اور ان کو اتنا معلوم ہے کہ جو کوئی اسے اختیار کرے آخرت میں اس کا کوئی حصہ نہیں ہے اور بری ہے وہ چیز جسے وہ اپنی جانوں کیلئے پسند کرتے ہیں کاش کہ وہ جانتے'' بلکہ کسی چیز کے وجود کو عدم چیز کے مرتبہ میں اتارنا بھی بہت ہے ارشاد باری تعالیٰ ہے: ''اور جب آپ نے پھینکا تو آپ نے تیر نہیں پھینکا تھا'' (تو مناسب ہے) یعنی جب خبر دینے والے کا مقصد خبر دینے سے افادہ خبر ہو

تشریح:۔

وقد ينزل المخاطب العالم بهما منزل الجاهل: اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے کہا ہے کہ خبر دو ہی فائدوں کیلئے آتی ہے افادہ خبر اور لازم افادہ خبر یہ صحیح نہیں ہے کیوں کہ ہم آپ کو دکھاتے ہیں کہ خبر ان کے علاوہ کسی اور فائدے کیلئے بھی آتی ہے جیسے کوئی آدمی نماز کی فرضیت جانتے ہوئے نماز نہ پڑھتا ہو تو اسے کہا جائے کہ ''الصلوٰة واجبةٌ'' یہ فائدہ خبر نہیں ہو سکتا ہے اسلئے کہ جس سے بات کہی جارہی ہے وہ پہلے سے نماز کی فرضیت کو جانتا ہے۔ اور لازم افادہ خبر بھی نہیں ہو سکتا ہے اسلئے کہ مخبر کو یہ معلوم ہے کہ میرے مخاطب کو یہ بات پہلے سے معلوم ہے۔

لہٰذا اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ خبر ان دو فائدوں کے علاوہ کسی اور فائدے کیلئے بھی آتا ہے۔

جواب: مخاطب کی دو قسمیں ہیں۔ عالم۔ جاہل۔ پھر جاہل کی دو قسمیں ہیں۔ جاہل حقیقی، جاہل تنزیلی۔ جاہل تنزیلی اس مخاطب کو کہتے ہیں جسے علم تو ہو لیکن علم ہونے کے باوجود وہ اس علم کے مقتضاء پر عمل نہ کرتا ہو۔ تو اس کے عدم عمل کی بناء پر اسے جاہل سمجھ کر متکلم اس سے اس طرح بات کرے جیسے جاہل سے کی جاتی ہے بات کرے۔ کیونکہ علم عمل کیلئے ہوتا ہے اور جو آدمی علم کے مقتضاء پر عمل نہ کرتا ہو تو اس میں اور جاہل میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اور مختلف اعتبارات سے علم پر عمل نہ کرنے والے کو جاہل کے مقام پر اتار کر بات کرنے کے مواقع قرآن پاک میں بہت ہیں۔ چنانچہ یہودیوں کے بارے میں ارشاد باری تعالیٰ ہے۔ وَلَقَدْ عَلِمُوْا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَالَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ وَلَبِئْسَ مَاشَرَوْا بِهِ اَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوْا يَعْلَمُوْنَ۔ ان یہودیوں کو معلوم ہے کہ جو آدمی تورات کے بدلے گمراہی کو ترجیح دے تو اسے آخرت میں کچھ بھی نہیں ملے گا اور بہت ہی برا ہے وہ جو یہ لوگ لیتے ہیں۔ کاش کہ یہ جانتے۔ اس آیت میں شروع میں اللہ تعالیٰ نے ان کو ''وَلَقَدْ عَلِمُوْا'' کہکر عالم کہا ہے اور چونکہ ان لوگوں نے اپنے علم کے مقتضاء پر عمل نہیں کیا تھا اسلئے اللہ تعالیٰ نے آخر میں جا کر انہی کے بارے میں ارشاد فرمایا کہ ''لَوْ كَانُوْا يَعْلَمُوْنَ'' اگر یہ جانتے۔ اسی علم کے مقتضاء پر عمل نہ کرنے کی وجہ سے یہ کہا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ کبھی کبھار عالم کو علم کے مقتضاء پر عمل نہ کرنے کی وجہ سے جاہل کی طرح سمجھ کر اس سے اسی جاہلوں کے انداز میں بات کی جاتی ہے۔ شارحؒ مزید فرماتے ہیں کہ بلکہ قرآن پاک میں ایک شیء موجود کو شیء معدوم قرار دیکر بات کرنا بھی کثرت سے واقع ہے قطع نظر اس سے کہ اس کا تعلق علم سے ہے یا نہیں جیسے۔ آنحضرت ﷺ کے متعلق جب آپ نے کافروں پر کنکریاں پھینکیں تو اللہ نے فرمایا کہ ''وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللّٰهَ رَمٰى'' اس آیت میں وجود رمی کو عدم رمی کے مقام پر اتارا گیا ہے۔

آیت کا مطلب یہ ہے کہ اللہ فرماتے ہیں کہ آپ نے جس مقصد کیلئے کنکریاں پھینکیں تھیں ان کنکریوں میں تاثیر آپ نے نہیں ڈالی تھی بلکہ ان میں تاثیر حقیقی اللہ نے ڈالی تھی اور آپ نے صرف اپنے ہاتھ سے پھینکی ہیں۔

فینبغي ان یُقتَصَرمن التركيب علىٰ قدر الحاجة حذرًاعن اللغوفان كان المخاطبُ خالیَ الذهن من الحكم والتردّدفيه اى لايكون عالمًابوقوع النسبةاولاوقوعها ولامتردّدًافى انّ النسبة هل هى واقعةام لا

ترجمہ:۔

خبر دینے سے مخاطب کو فائدہ پہنچانا ہو تو مناسب ہے (یہ کلام صرف بقدر ضرورت ہو) لغو سے بچنے کیلئے (تو اگر) مخاطب (حکم اور حکم میں تردد سے خالی الذہن ہو) یعنی نہ اسے وقوع نسبت کا علم ہو اور نہ اس بات میں متردّد ہو کہ نسبت واقع ہے یا نسبت واقع نہیں ہے۔

تشریح:۔

جب کلام کرنے سے مقصود مخاطب کو افادہ خبر یا لازم افادہ خبر ہے تو مخبر کو چاہیئے کہ لغو اور زائد سے بچنے کیلئے وہ اپنے کلام میں اتنی عبارت اور مقدار پر اکتفاء کرے جس سے مقصد حاصل ہو جائے نہ اپنے مقصود کے اداء کرنے میں کم ہو اور نہ مقصود کے اداء کرنے سے زائد ہو کیونکہ کلام اگر مقصود کے اداء کرنے سے کم ہو تو تب بھی لغو ہو جائے گا اور اگر مقصود کے اداء کرنے سے زائد ہو تو تب بھی لغو ہو جائے گا۔ تو کلام کے لغو ہو جانے سے بچانے کیلئے کلام میں مقصود سے زائد عبارت کے لانے سے حتی المقدور بچا جائے۔ کیونکہ کلام فصیح وہ کلام ہے جو نہ تو مقصود سے کم ہو اور نہ ہی مقصود سے زائد ہو۔

اى اذا كان قصد المخبر: شارحؒ اس عبارت کے ساتھ صرف اتنی بات بتانا چاہتے ہیں کہ ''فینبغی'' کی فاتفریعیہ ہے۔ پھر مخاطب کو دیکھا جائے گا کہ وہ کس حال میں ہے اور ویسے مخاطب تین حال میں کسی ایک حال سے خالی نہیں ہے۔ مخاطب خالی الذہن

ہوگا یا متردد فی الحکم ہوگا اور یا منکر للحکم ہوگا۔

مخاطب کے خالی الذہن ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مخاطب کا ذہن بالکل خالی ہو نہ اس میں حکم ہو اور نہ ہی عدم حکم اور نہ ہی حکم کے بارے میں تردّد ہو اور نہ ہی مخاطب کو حکم سے انکار ہو۔ اس صورت میں کلام کو مؤکدات ''انّ'' وغیرہ سے خالی کرکے لایا جائے گا کیونکہ جب مخاطب کا ذہن ہر طرح کے انکار تردد سے خالی ہے تو حکم جاتے ہی اس کے ذہن میں جگہ پکڑے گا اور جب حکم بغیر تاکید کے ہی ذہن میں اتر سکتا ہے تو اس کے ساتھ تاکید لانا ایک امر زائد اور بے فائدہ ہوگا جو کلام فصیح کے خلاف ہے۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ خالی الذہن ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مخاطب کو نہ وقوع النسبت کا علم ہو اور نہ ہی عدم وقوع النسبت کا اور نہ ہی وہ اس بارے میں متردد ہو کہ نسبت واقع ہے یا نہیں ہے۔ جیسے مخاطب کو نہ تو یہ معلوم ہو کہ زید کیلئے قیام ثابت ہے اور نہ ہی یہ معلوم ہو کہ زید کیلئے قیام ثابت نہیں ہے اور نہ ہی وہ اس کے بارے میں متردد ہو کہ زید کیلئے قیام ثابت ہے یا نہیں۔ تو ایسے مخاطب سے کلام کرتے وقت صرف زیدٌ قائمٌ کہا جائے گا اس میں تاکید نہیں لائی جائے گی۔

وبهذا تبيّن فساد ما قيل انّ الخلوّ عن الحكم يستلزم الخلوّ عن التردّد فيه فلا حاجة الىٰ ذكره بل التحقيق انّ الحكم والتردّد فيه متنافيان اُسْتُغْنِيَ علىٰ لفظ المبنى للمفعول عن مؤكّدات الحكم ليتمكّن الحكم فى الذهن حيث وجدهٗ خاليًا وان كان المخاطب متردّدًا فيه اى فى الحكم طالبًا لهٗ بان حضر فى ذهنه طرفا الحكم وتحيّر فى انّ الحكم بينهما وقوع النسبة اولا وقوعها حَسُنَ تقويَتُه اى تقوية الحكم بمؤكّد ليزيل ذالك المؤكّد تردّدهٗ ويتمكّن الحكم لكن المذكور فى دلائل الاعجاز انه انما يحسن التاكيد اذا كان للمخاطب ظنّ فى خلاف حكمك وان كان المخاطب منكرًا للحكم وجب توكيده اى توكيد الحكم بحسب الانكار اى بقدره قوّةً وضعفًا يعنى يجب زيادة التاكيد بحسب ازدياد الانكار ازالةً لهٗ كما قال الله تعالىٰ حكاية عن رسل عيسىٰ علىٰ نبيّنا وعليه السلام حين ارسلهم الىٰ اهل انطاكية اذ كُذِّبوا فى المرّة الاولىٰ اِنَّا اِلَيْكُمْ مُرْسَلُوْنَ مؤكّدًا بانّ واسميّة الجملة وفى المرّة الثانية رَبُّنَا يَعْلَمُ اِنَّا اِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُوْنَ مؤكّدًا بالقسم وانّ واللام واسميّة الجملة لمبالغة المخاطبين فى الانكار حيث قَالُوْا مَا اَنْتُمْ اِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا وَمَا اَنْزَلَ الرَّحْمٰنُ مِنْ شَيْءٍ اِنْ اَنْتُمْ اِلَّا تَكْذِبُوْنَ وقوله اِذْ كُذِّبوا مبنيٌّ علىٰ ان تكذيب الاثنين تكذيب الثلاثة والّا فالمكذَّب اوّلًا اثنان ويسمّى الضرب الاوّل ابتدائيًا والثانى طلبيًّا والثالث انكاريًّا ويسمّىٰ اخراج الكلام عليها اى علىٰ الوجوه المذكورة وهى الخلوّ عن التاكيد فى الاوّل والتقوية بمؤكّد استحسانًا فى الثانى ووجوب التاكيد بحسب الانكار فى الثالث اخراجًا علىٰ مقتضى الظاهر

ترجمہ:۔

اور اس تقریر سے اس قول کا فساد ظاہر ہو گیا جو کہا گیا ہے کہ ذہن کا حکم سے خالی ہونا حکم میں تردد کے ہونے سے خالی ہونے کو مستلزم ہے اسلئے اس کے ذکر کی کوئی ضرورت نہیں ہے بلکہ تحقیق یہ ہے کہ حکم اور حکم میں تردد دونوں متنافی ہیں (حکم کی تاکید کرنے والے امور سے بے نیازی ہوگی) کیونکہ ذہن کو خالی پائے گا تو خود ہی ذہن میں جم جائے گا (اور اگر ہو) مخاطب (اس میں متردد) یعنی حکم میں (اس کا خواہشمند ہو) اس طور پر کہ اس کے ذہن میں حکم کے دونوں طرف حاصل تو ہوں لیکن اس میں متحیر ہو کہ ان میں حکم وقوع نسبت کا ہے یا لا وقوع نسبت

کا (تو اس کی تقویت بہتر ہے) یعنی حکم کی (کسی مؤکد کیساتھ) تا کہ یہ مؤکد اس کے تردد کو دور کر دے اور حکم جم جائے لیکن دلائل الاعجاز میں یہ ذکر کیا گیا ہے کہ تاکید اس وقت بہتر ہے جب مخاطب کو تمہارے حکم کے خلاف کا گمان ہو (اور اگر ہو) مخاطب (منکر) حکم (تو واجب ہے حکم کی تاکید انکار کے مطابق) یعنی انکار کی شدت وضعف کے مطابق، یعنی واجب ہوگی زیادتی تاکید بقدر زیادتی انکار کو زائل کرنے کیلئے جیسے فرمایا اللہ رب العزت نے حضرت عیسیٰؑ کے قاصدوں کا قصہ نقل کرتے ہوئے حضرت عیسیٰؑ نے ان کو اہل انطاکیہ کی طرف بھیجا تھا (جب ان کو پہلی مرتبہ جھٹلایا گیا تو انھوں نے کہا، بیشک ہم تمہاری طرف بھیجے گئے ہیں) انّ اور جملہ اسمیہ کی تاکید کیساتھ، اور دوسری مرتبہ ۔ ہمارا رب جانتا ہے تحقیق ہم تمہاری طرف ضرور بھیجے گئے ہیں ۔قسم، انّ، لام اور جملہ اسمیہ کی تاکید کے ساتھ مخاطبین کے انکار میں مبالغہ کرنے کی وجہ سے کیونکہ انھوں نے کہا تھا کہ: تم تو صرف ہماری طرح بشر ہی ہو اور رحمن نے تم پر کوئی چیز نہیں اتاری ہے تم محض جھوٹ بولتے ہو۔ اور، مصنفؒ کا قول ''اذ کذبوا'' اس پر مبنی ہے کہ دو کی تکذیب بعینہٖ تین کی تکذیب ہے ورنہ پہلی مرتبہ تو صورۃً دو ہی کو جھٹلایا تھا اور پہلی قسم کو ابتدائی اور دوسری قسم کو طلبی اور تیسری قسم کو انکاری کہا جاتا ہے اور اس طرح کلام کرنے کا نام رکھا جاتا ہے یعنی مذکورہ صورتوں پر کلام کرنے کو اور وہ اوّل میں تاکید سے خالی ہونا ہے اور ثانی میں استحسان کے طور پر تاکید ہے اور ثالث میں بقدر انکار تاکید لانا واجب ہے (مقتضاء ظاہر کے مطابق نکالنا)

تشریح:۔

وبھذا اتبین فساد ماقیل: اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ مخاطب کا ذہن جب حکم سے خالی ہوگا تو تردّد فی الحکم سے بھی خالی ہوگا یعنی ذہن کا حکم سے خالی ہونا تردّد فی الحکم سے خالی ہونے کو مستلزم ہے تو پھر آپ نے ذہن کے حکم سے خالی ہونے کی قید لگانے کے بعد تردّد فی الحکم سے خالی ہونے کی قید کیوں لگائی ہے؟

جواب: اس عبارت کے ساتھ شارح نے اس اعتراض کا جواب دیا ہے کہ ذہن کا حکم سے خالی ہونا اور تردّد فی الحکم سے خالی ہونا اس وقت مستلزم ہوگا جب ان دونوں کے درمیان تلازم ثابت ہو جائے جبکہ ان دونوں کے درمیان تلازم ہی نہیں ہے۔ بلکہ شارحؒ فرماتے ہیں کہ ہماری تحقیق کے مطابق ان دونوں کے درمیان منافات ہیں۔

لہٰذا جب ان دونوں کے درمیان منافات ہیں تو ان دونوں کے درمیان تلازم نہیں ہوگا۔ تو ذہن کا حکم سے خالی ہو جانے کے بعد تردّد فی الحکم سے خالی ہونے کی قید لگانا زائد اور بے کار نہیں ہے۔ مخاطب کے متردّد ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کے ذہن میں محکوم علیہ اور محکوم بہ حاصل ہو گئے ہوں لیکن اسے اس بات میں تردّد ہو کہ انکے درمیان وقوع نسبت کا حکم ہے یا لا وقوع نسبت کا حکم۔ تو ایسی صورت میں مخاطب کے تردّد کو زائل کرنے کیلئے اور اس کے ذہن میں حکم بٹھانے کیلئے تاکید کا لانا لازم اور ضروری تو نہیں ہے لیکن بہتر ضرور ہے۔ تا کہ اس کی ذہنی الجھن ختم ہو کر اسے یکسوئی حاصل ہو جائے۔ لیکن شارحؒ فرماتے ہیں کہ دلائل اعجاز میں اس کیخلاف مذکور ہے وہاں پر حضرت شیخ نے لکھا ہے کہ جب مخاطب کو متکلم کے حکم کے خلاف کا ظن ہو تو اسوقت حکم میں تاکید لانا بہتر ہے یعنی مثلاً متکلم زید کیلئے قیام کو ثابت کرنا چاہتا ہے لیکن اس کے مخاطب کو زید کے عدم قیام کا ظن ہے یا متکلم زید کے عدم قیام کو ثابت کرنا چاہتا ہے لیکن اس کے مخاطب کو زید کے قیام کا ظن ہے تو ایسی صورت میں ان کے نزدیک کلام کو مؤکد بنانا چاہیے۔ اس صورت میں ان کے نزدیک متردّد کیلئے کلام کو مؤکد بنانا اس طرح ناجائز ہے جس طرح خالی الذہن کیلئے کلام کو مؤکد بنانا جائز ہے۔

مخاطب کے منکر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ متکلم کے کلام میں اگر نسبت کے وقوع کا ذکر ہو تو مخاطب عدم وقوع کا دعویٰ کرے اور اگر

متکلم کے کلام میں نسبت کے عدم وقوع کا ذکر ہو تو مخاطب نسبت کے وقوع کا دعویٰ کرے تو ایسی صورت میں کلام کو مؤکد لانا لازم اور ضروری ہے۔ پھر جس درجہ کا انکار ہوگا اسی درجہ کی تاکید لائی جائے گی۔ اگر انکار قوی ہو تو مؤکدات بھی زیادہ لائے جائیں گے اور اگر انکار ضعیف اور کمزور ہو تو مؤکدات بھی کم لائے جائیں گے۔

یجب زیادۃ التاکید :۔ اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے کہ آپ نے کہا ہے کہ انکار کے اعتبار سے تاکید لانا واجب ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ انکار میں تعدد پایا جائے گا اور واجب کے معنی لازم اور ضروری ہے اور واجب میں تو تعدد نہیں پایا جاتا ہے کیونکہ کوئی بھی چیز ایک ہی بار واجب ہوتی ہے۔

جواب: یہاں پر تاکید حذف مضاف کے قبیل سے ہے جو ''یجب '' کا فاعل بنتا ہے اور وہ ہے ''زیادۃ'' تقدیری عبارت یوں بنے گی 'یجب زیادۃ التاکید'' مصنفؒ نے قسم اوّل اور ثانی کی مثالیں ظاہر اور واضح ہونے کی وجہ سے ذکر نہیں کی ہیں اور تیسری قسم میں چونکہ خفاء تھا اسلئے تیسری قسم کی مثال ذکر کی ہے۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت عیسیٰؑ نے جب اہل انطاکیہ کی طرف اپنے دو قاصد (بولس اور یحییٰ) کو روانہ کیا اور انھوں نے جب وہاں جا کر دعوت دی اور ان کے سامنے اللہ کی سچی کتاب انجیل پیش کر دی تو انھوں نے انکار کر کے ان کو جھٹلا دیا تو ان رسولوں نے اپنی بات ''انّ'' اور جملہ اسمیہ کے ساتھ مؤکد کر کے پیش کی اور یوں کہا ''اِنَّا اِلَیْکُمْ مُرْسَلُوْنَ'' لیکن اہل انطاکیہ نے پھر بھی نہ مانا تو انکی مدد کیلئے حضرت شمعونؑ پہنچے اور ان کو اسلام کی دعوت دی تو ان لوگوں نے پہلے سے بھی زیادہ شدّت کے ساتھ اس دعوت کو جھٹلا کر ان کا انکار کر دیا چنانچہ کہنے لگے کہ ''قَالُوْا مَا اَنْتُمْ اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا وَمَا اَنْزَلَ الرَّحْمٰنُ مِنْ شَیْءٍ اِنْ اَنْتُمْ اِلَّا تَکْذِبُوْنَ ۔ کہنے لگے کہ ارے تم تو ہماری طرح انسان ہی ہو رحمٰن نے تم پر کوئی چیز نہیں اتاری ہے تم محض اپنی طرف سے جھوٹ بولتے ہو۔ اس پر حضرت عیسیٰؑ کے قاصدوں نے اپنے کلام میں تاکیدات کا مزید اضافہ کر دیا چنانچہ پہلی بار وہ اپنے کلام میں صرف دو تاکید لائے تھے اس بار انھوں نے اپنے کلام کو چار تاکیدات۔ قسم، انّ، لام تاکید، اور جملہ اسمیہ ۔ کے ساتھ مؤکد کر کے لائے چنانچہ انھوں نے کہا کہ ''رَبُّنَا یَعْلَمُ اِنَّا اِلَیْکُمْ لَمُرْسَلُوْنَ۔

فائدہ: اس میں 'رَبُّنَا' اگرچہ حقیقی طور پر قسم نہیں ہے لیکن حکماً قسم ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ اس مقام پر انکار تین تھے مَا اَنْتُمْ اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا ۔ مَا اَنْزَلَ الرَّحْمٰنُ مِنْ شَیْءٍ ۔ اِنْ اَنْتُمْ اِلَّا تَکْذِبُوْنَ ۔ تو ان انکارات کو دیکھتے ہوئے ان رسولوں کو چاہیئے تھا کہ وہ اپنے کلام میں تین ہی تاکیدات لاتے جبکہ انھوں نے اپنے کلام میں چار تاکیدات لائے ہیں اس کی کیا وجہ ہے؟۔

جواب: انکار اور تاکیدات میں شدّت اور قوّت کے اعتبار سے تو مطابقت کا پایا جانا ضروری ہے لیکن تاکیدات کا عدد میں بقدر انکار ہونا کوئی ضروری نہیں ہے۔ اور اس کا یہ جواب بھی دیا جا سکتا ہے کہ یہاں پر انکارات بھی چار ہیں تین نہیں ہیں اور وہ اس طرح کہ ان لوگوں نے کہا ہے ''ما انتم'' اور ''ان انتم'' یہ دونوں حصر۔ انکار رابع کے حکم میں ہیں۔ لہٰذا حصر کا اعتبار کرنے کے بعد انکار اور تاکید کے عدد میں بھی برابری ہو جائے گی۔

خالی الذہن مخاطب سے جو کلام کیا جائے اسے ''ابتدائی'' کہتے ہیں اور مخاطب متردّد سے جو کلام کیا جائے اسے ''طلبی'' کہتے ہیں اسلئے کہ اس میں مخاطب چاہتا ہے کہ کوئی آ کر اس کے شک اور تردّد کو دور کر دے اور مخاطب منکر سے جو کلام کیا جائے اسے ''انکاری'' کہتے ہیں اس لئے کہ اس میں مخاطب انکار کر رہا ہے تو اس کے اس انکار کو تاکید کے ساتھ ختم کرنا لازم اور ضروری ہے اسلئے اسے انکاری کہتے ہیں۔

اذ کذبوا: اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ یہاں پر آپ نے ''کذبوا''

صیغہ جمع کیساتھ ذکر کیا ہے حالانکہ شروع میں تو اہل انطاکیہ نے دو رسولوں کو جھٹلایا تھا تو آپ نے صیغہ جمع کے ساتھ اس کو کیوں ذکر کیا ہے صیغہ تثنیہ کے ساتھ کیوں ذکر نہیں کیا؟

جواب: دعوت چونکہ تمام نبیوں کی ایک ہی ہوتی ہے اسلئے دو نبیوں کو جھٹلانا تمام نبیوں کے جھٹلانے کو مستلزم ہے اسلئے ہم نے اسے صیغہء جمع کے ساتھ ذکر کیا ہے اور جو کلام ان تین صورتوں میں سے کسی بھی صورت پر مشتمل ہو اسے مقتضاء ظاہر کہتے ہیں۔

وهو اخصّ مطلقًا من مقتضى الحال لانّ معناه مقتضى ظاهر الحال فكلّ مقتضى الظاهر مقتضى الحال من غير عكسٍ كما في صورة اخراج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر فانّهٗ يكون على مقتضى الحال ولا يكون على مقتضى الظاهر

ترجمہ:۔

اور وہ مقتضاء حال سے خاص مطلق ہیکیونکہ اس کے معنیٰ ہیں مقتضاء ظاہر لہٰذا ہر مقتضاء ظاہر مقتضاء حال ہے لیکن اس کا عکس نہیں جیسے مقتضاء ظاہر کے خلاف کی صورت میں کلام کرنا کہ اخراج کلام علیٰ مقتضی الحال تو ہے لیکن علیٰ مقتضی الظاہر نہیں ہے

تشریح:۔

وهو اخصّ مطلقا من مقتضى الحال: اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے کہا ہے کہ کلام اگر مقتضاء کے مطابق ہو تو اسے مقتضای الظاہر کہتے ہیں اور اگر کلام مقتضیٰ کے مطابق نہ ہو تو اسے خلاف مقتضیٰ الظاہر کہتے ہیں یہ بات صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ بات تو پہلے آپ بتا چکے ہیں کہ اگر کلام واقع کے مطابق ہو تو اسے مقتضاء حال کے مطابق کہتے ہیں اور اگر کلام واقع کے مطابق نہ ہو تو اسے مقتضاء حال کے مخالف کہتے ہیں اور یہاں پر آ کر آپ نے کہا ہے کہ اگر واقع کے مطابق ہے تو اسے مقتضاء ظاہر کہتے ہیں اور اگر واقع کے مطابق نہ ہو تو اسے مقتضاء ظاہر کے خلاف کہتے ہیں تو آپ کی سابقہ عبارت اور اس عبارت میں تضاد ہے۔

جواب: مقتضاء حال اور مقتضاء ظاہر کے درمیان عام خاص مطلق کی نسبت ہے مقتضاء ظاہر خاص مطلق ہے اور مقتضاء حال عام مطلق ہے۔ جہاں پر مقتضاء ظاہر پایا جائے وہاں پر مقتضاء حال کا پایا جانا ضروری ہے اور جہاں پر مقتضاء حال پایا جائے وہاں پر مقتضاء ظاہر کا پایا جانا ضروری نہیں ہے۔

اسلئے کہ حال کی دو قسمیں ہیں۔ حال ظاہر اور حال خفی۔

حال ظاہر وہ حال ہے جو نفس الامر میں بھی ثابت ہو اور حال خفی وہ حال ہے جو صرف باعتبار متکلم ثابت ہو۔ خواہ وہ حال نفس الامر میں ثابت ہو یا نہ ہو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مقتضاء ظاہر خاص ہے اور مقتضاء حال عام ہے۔ تو جہاں پر ظاہر پایا جائے گا وہاں پر حال خفی کا پایا جانا ضروری ہے اور جہاں پر حال خفی پایا جائے وہاں پر ظاہر کا پایا جانا ضروری نہیں ہے۔

وكثيرًا ما يخرج الكلام على خلافه اى خلاف مقتضى الظاهر فيُجعَل غيرُ السائل كالسائل اذا قدّم اليه اى الى غير السائل ما يلوح اى ما يشير لهٗ اى لغير السائل بالخبر فيستشرف غير السائل لهٗ اى للخبر يعني ينظر اليه يقال استشرف الشيء اذا رفع رأسهٗ ينظر اليه ويبسط كفّهٗ فوق الحاجب كالمستظلّ من الشمس استشراف الطالب المتردّد نحو وَلَا تُخَاطِبْنِيْ فِيْ الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا اى لا تدعني يا نوح في شان قومك واستدفاع العذاب عنهم بشفاعتك فهذا الكلام يلوح

بالخبر تلویحًا ویشعر بانّہ قد حقّ علیھم العذاب فصار المقام مقام ان یتردّد المخاطب فی انّھم ھل صاروا محکومًا علیھم بالاغراق ام لا فقیل انّھم مغرقون مؤکّدًا ای ھم محکومٌ علیھم بالاغراق

ترجمہ:۔

اور اکثر و بیشتر کلام مقتضاء ظاہر کے خلاف لایا جاتا ہے۔ (تو غیر سائل کو سائل کی طرح فرض کرلیا جاتا ہے جبکہ غیر سائل کے سامنے کلام پیش کیا جائے) جس سے جنس خبر کی طرف اشارہ کیا جائے جس کی وجہ سے غیر سائل ایک گونہ اس کا متردد اور طالب ہو جائے) یعنی خبر کا یعنی اس کی طرف دیکھے استشرف الشیء اس وقت کہا جاتا ہے جب آدمی سر اٹھا کر بھوؤں پر اس طرح ہاتھ رکھکر دیکھے جیسے سورج کی شعاعوں سے بچنے کیلئے رکھتے ہیں متردد طالب کی طرح دیکھنا (جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے آپ ہم سے ظالموں کے بارے میں بات نہ کریں) یعنی اے نوح آپ اپنی قوم کے معاملہ اور ان سے دفع عذاب کے بارے میں سفارش نہ کریں لہٰذا یہ ایک ایسا کلام ہے جو خبر کی طرف ایک طرح سے اشارہ کررہا ہے اور یہ بتلا رہا ہے کہ ان پر عذاب ثابت ہو چکا ہے تو یہ مقام مخاطب کیلئے مقام تردّد بن گیا کہ آیا ان لوگوں پر ان کے غرق ہونے کا حکم ہو گیا ہے یا نہیں تو تاکید کے ساتھ کہدیا گیا ”انھم مغرقون“ یعنی یہ لوگ ڈوب مریں گے۔ یعنی ان پر ڈوب مرنے کا فیصلہ ہو چکا ہے۔

تشریح:۔

وکثیرًا ما یخرج الکلام: اس سے پہلے انھوں نے مقتضاء حال کی تین قسمیں ذکر کئے تھے اب یہاں سے مقتضاء ظاہر کے خلاف تین قسمیں بیان کریں گے۔

پہلا مقام یہ ہے کہ بہت سارے مقامات پر مخبر اپنے مخاطب غیر سائل کو سائل بنا کر غیر متردّد کو متردّد بنا کر اور غیر طالب کو طالب بنا کر جس طرح متردّد اور طالب سے بات کی جاتی ہے اسی طرح ان سے بھی کلام مؤکد کے ساتھ بات کرے اور اس کے لئے اپنے کلام کے ابتداء میں کوئی ایسا جملہ ذکر کرے جس سے مخاطب کا ذہن فوری طور پر مخاطب کی بات سننے کیلئے منتظر ہو جائے۔ جیسے قرآن پاک میں باری تعالیٰ نے حضرت نوحؑ کو مخاطب کر کے فرمایا ہے کہ ”وَلَا تُخَاطِبْنِیْ فِی الَّذِیْنَ ظَلَمُوْا“ یعنی ظالموں کے بارے میں آپ ہم سے بات نہ کریں۔ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے مطلق ظالموں کے بارے میں بات کرنے سے منع نہیں فرمایا ہے بلکہ ان کو عذاب سے بچانے کیلئے سفارش کرنے سے منع فرمایا ہے۔ پھر فرمایا کہ ”وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِاَعْیُنِنَا“ تم ہماری نگرانی میں کشتی بناؤ۔ اس سے حضرت نوحؑ کے ذہن میں اشکال سا پیدا ہو گیا کہ معلوم نہیں اللہ تعالیٰ یہ حکم کیوں دے رہے ہیں کیا اللہ میری قوم کو ختم کرنے والے ہیں؟ لیکن انھوں نے یہ سوال اللہ تعالیٰ سے پوچھا نہ تھا محض ان کے دل میں تردّد سا پیدا ہو گیا تھا۔ تو اللہ تعالیٰ نے ان کے اس تردّد کو دور کرنے کیلئے مؤکد کلام ذکر کر دیا کہ ”اِنَّھُمْ مُغْرَقُوْنَ“ بے شک یہ لوگ ڈوب مریں گے۔

یستشرف: کے معنیٰ صرف دیکھنا نہیں ہے بلکہ اس کے معنیٰ میں تین چیزوں کا پایا جانا ضروری ہے۔ (۱) دیکھنا (۲) سر اٹھانا (۳) بھوؤں کے اوپر پیشانی پر ہاتھ کا رکھنا۔ جیسے کوئی آدمی دور دھوپ کے رخ پر کسی کو دیکھ رہا ہو تو اسے اس طرف دیکھنے کیلئے سر اٹھا کر پیشانی پر ہاتھ پھیلا کر دیکھنا پڑتا ہے۔ اسے استشراف کہتے ہیں۔

ویُجعل غیرُ المنکر کالمنکر اذا لاح ای ظھر علیہ ای علیٰ غیر المنکر شیءٌ من امارات الانکار نحو قول حَجَل بن نضلہ شعر جاء شقیقٌ اسمُ رجلٍ عارضًا رمحہٗ ای واضعًا علی العرض فھو لاینکران فی بنی عمّہ رماحًا لکن مجیئہٗ واضعًا للرمح علی العرض من غیر التفاتٍ وتھیّؤٍ امارۃ انّہٗ یعتقدانّ لارمح فیھم بل کلّھم عزلٌ لاسلاح معھم فنزل منزلۃ المنکر وخوطب خطاب

التفات بقوله انّ بنی عمّك فيهم رماحٌ ::مؤكّدابأنّ وفی البيت علیٰ مااشاراليه الامام المرزوقی تهكّمٌ واستهزاءٌ كانّه يرميه بانّهٗ من الضعف والجبن بحيث لوعلم انّ فيهم رماحًا لما التفت لِفتَ الكفاح ولم تقوی يدُهٗ علیٰ حمل الرماح علی طريقة قوله شعر فقلت لمحرزٍ لمّاالتقينا::تنكّب لايقطّرك الزحام::يرميه بانّهٗ لم يباشرالشدائد ولم يدفع الی مضائق المجامع كانّهٗ يُخاف عليه ان يداس بالقوائم كمايخاف علیٰ الصبيان والنساء لقلّة غنائه وضعف بنائه

ترجمہ:۔

(اور غیر منکر کو منکر کی طرح قرار دیا جاتا ہے جب انکار کی کچھ علامتیں ظاہر ہو جائیں جیسے حجل بن نضلہ کا قول ہے شعر: شقیق آیا۔ شقیق ایک آدمی کا نام ہے (نیزے کو عرض میں رکھتے ہوئے) یعنی چوڑائی میں رکھتے ہوئے وہ اپنے چچا کے لڑکوں کے پاس نیزوں کے ہونے کا انکار نہیں کر رہا ہے لیکن اس کا نیزے کو چوڑائی میں رکھ کر بغیر کسی تیاری کے چلے آنا اس بات کی علامت ہے کہ وہ یہ سمجھ رہا ہے کہ ان کے پاس ہتھیار نہیں بلکہ سب خالی ہاتھ ہیں اسلئے اسے بمنزلہ منکر کے اتار لیا گیا ہے اور خطاب کے طور پر اسے کہا گیا ہے کہ (بے شک تیرے چچازاد بھائیوں کے پاس نیزے ہیں) انّ کے ساتھ تاکید کے ذریعہ اور شعر میں امام مرزوقی کی تصریح کے مطابق مذاق ہے گویا شاعر اس پر چوٹ کر رہا ہے کہ وہ اتنا کمزور اور بزدل ہے کہ اگر اس کو معلوم ہو جائے کہ ان کے پاس بھی نیزے ہیں تو لڑائی کیلئے نہ نکلے اور اس میں نیزہ پکڑنے کی بھی طاقت نہ رہے شاعر کے اس قول کے مطابق کہ میں نے مڈھ بھیڑ کے وقت محرز سے کہا کہ پرے ہٹ کہیں تجھے مڈھ بھیڑ کچل نہ دے۔ شاعر چوٹ کر رہا ہے کہ اس نے سختیاں جھیلیں نہیں اور مصائب جنگ میں مبتلا نہیں ہوا گویا اس پر یہ خوف ہے کہ کہیں پاؤں میں نہ روندا جائے جیسے بچوں اور عورتوں پر نازک اندامی اور کمزوری کی وجہ سے خوف ہوتا ہے۔

تشریح:۔

ويجعل غير المنكر كالمنكر اذا لاح عليه شیٌ من امارات الانكار: یہاں سے دوسری قسم ذکر کر رہے ہیں کہ جب غیر منکر سے منکر کی نشانیاں معلوم ہوتی ہوں تو اس وقت اسے منکر قرار دیکر اس کے ساتھ کلام کرتے وقت بھی کلام میں وہ تاکیدات لائی جاتی ہیں جو تاکیدات مخاطب منکر سے کلام کے وقت لائی جاتی ہیں۔ جیسے حجل بن نضلہ کا شعر ہے

جاء شقيقٌ عارضًا رمحهٗ::انّ بنی عمّك فيهم رماحٌ

مفردات: شقیق آدمی کا نام ہے۔ عارض۔ کاندھے پر چوڑائی میں کوئی چیز رکھنا جیسے دیہاتی اسلحہ بردار جب کہیں جاتے ہیں اور بظاہر ان کو کوئی خطرہ نہیں ہوتا ہے تو اپنا اسلحہ اپنے کاندھوں پر چوڑائی میں رکھتے ہیں۔ ''رمح'' کی جمع رماح آتی ہے۔ اس کے معنیٰ ہیں نیزہ ''بنی عم'' چچا کے لڑکے۔ عموماً چچا کے لڑکوں کے ساتھ ان بنی ہوتی ہے۔

(ترجمہ) شقیق آیا اس حال میں کہ اس نے اپنے کاندھے پر چوڑائی میں نیزہ رکھا ہوا تھا۔ تیرے چچا کے لڑکوں کے پاس بھی اسلحہ ہے۔ شاعر شقیق کے بارے میں کہہ رہا ہے کہ شقیق اپنے کاندھے پر چوڑائی میں نیزہ رکھے ہوئے یوں بے غم آ رہا ہے کہ گویا کہ اس کے چچا کے لڑکوں کے پاس اسلحہ ہی نہ ہو۔ شقیق اگرچہ اپنے چچا کے لڑکوں کے پاس اسلحہ کے ہونے کا انکار نہیں کر رہا ہے لیکن اس کی یہ حالت بتا رہی ہے کہ وہ سمجھتا ہے کہ ان کے پاس اسلحہ نہیں ہے۔ اسی بات کو سامنے رکھتے ہوئے شاعر نے اگلے مصرعے ''انّ بنی عمّك فيهم سلاح'' میں کلام کو ''انّ'' کیساتھ مؤکد لایا ہے۔ امام مرزوقیؒ فرماتے ہیں کہ اس کلام میں دو باتیں ہیں پہلی بات یہ ہے کہ اس شعر میں شاعر نے غیر منکر کو منکر قرار دے کر کلام کو مؤکد لایا ہے۔

اور دوسری بات یہ ہے کہ شاعر نے شقیق کو بزدل قرار دے کر اس کا مذاق اڑایا ہے کہ اسے معلوم نہیں ہے کہ ان کے پاس اسلحہ ہے بھی کہ نہیں۔ اسی لئے وہ اس طرح بے پرواہ ہو کر اپنے کاندھے پر نیزہ چوڑائی میں رکھے ہوئے جا رہا ہے اگر اسے یہ بات معلوم ہو جائے کہ ان کے پاس بھی اسلحہ ہے تو وہ اتنا بزدل ہے کہ کبھی بھی وہ لڑائی کیلئے تیار نہ ہو اور کبھی بھی اس کے ہاتھ نیزے کے اٹھانے پر قادر نہ ہوں۔ یہ اس طرح ہے جیسا کہ دوسرے شاعر نے محرز سے کہا تھا کہ

وقلتُ لمحرز لمّا التقينا::تنكّب لا يقطّرك الزحام

(ترجمہ) کہ جب ہم ان سے لڑنے لگے تو میں نے محرز سے کہا کہ پرے ہٹو کہیں ازدحام اور رش تجھے روند نہ ڈالے! یعنی شاعر اپنے مدمقابل کو حقیر سمجھتے ہوئے اس پر طعن کر رہا ہے کہ تم لڑنے بھڑنے کے آدمی نہیں ہو عورتوں اور بچوں کی طرح نرم و نازک ہو لڑائی کیلئے آدمی کو سخت جان ہونا چاہئے وہ چیز تم میں ہے نہیں درمیان سے تم ہٹ جاؤ کہیں تم بچوں اور عورتوں کی طرح کچلے نہ جاؤ یہ شاعر شقیق سے بھی یہی کہہ رہے ہیں کہ بھائی تم کو معلوم نہیں ہے کہ لڑائی کیا چیز ہوتی ہے اگر تم کو پتہ چل جائے تو تم تو اتنے بزدل ہو کہ پھر اسلحہ کو ہاتھ تک نہ لگاؤ گے لیکن بے خبری میں تم نیزہ اٹھائے لڑائی کے شوق میں چلے آئے ہو کہ شاید ان کے پاس اسلحہ ہی نہیں ہے میں ان نہتے لوگوں کو زیر کر لوں گا۔ یہ تمہاری بھول ہے کیونکہ ان کے پاس بھی تمہاری طرح اسلحہ ہے وہ تم سے اتنی آسانی سے زیر نہیں ہوں گے۔

وَيُجعَل المنكر كغير المنكر اذا كان معهٗ اى مع المنكر ما ان تأمّلهٗ اى شىءٌ من الدلائل والشواهد ان تأمّل المنكر ذالك الشىء ارتدع عن انكاره ومعنىٰ كونه معهٗ ان يكون معلومًا لهٗ مشاهدًا عندهٗ كما تقول لمنكر الاسلام الاسلام حقٌّ من غير تاكيد لانّ مع ذالك المنكر دلائل دالّةٌ على حقيّة الاسلام وقيل معنىٰ كونه معهٗ ان يكون موجودًا فى نفس الامر وفيه نظرٌ لانّ مجرّد وجوده لا يكفى فى الارتداع ما لم يكن حاصلًا عندهٗ وقيل معنىٰ ما ان تأمّلهٗ شىءٌ من العقل وفيه نظرٌ لانّ المناسب حينئذٍ ان يقال ما ان تأمّل به لانّهٗ لا يتأمّل العقل بل يتأمّل به نحو لَارَيْبَ فِيْهِ ظاهر هذا الكلام انه مثال لجعل منكر الحكم كغيره وتُرك التاكيد لذلك وبيانهٗ انّ معنىٰ لاريب فيه ليس القرآن بمظنّة للريب ولا ينبغى ان يرتاب فيه وهذا الحكم ممّا ينكرهٗ كثيرٌ من المخاطبين لكن نزل انكارهم منزلة عدمه لما معهم من الدلائل الدالة على انّهٗ ليس ممّا ينبغى ان يرتاب فيه والاحسن ان يقال انّهٗ نظيرٌ لتنزيل وجود الشىء منزلة عدمه بناء علىٰ وجود ما يزيلهٗ فانهٗ نزل ريب المرتابين منزلة عدمه تعويلًا على ما يزيله حتىٰ نفى الريب على سبيل الاستغراق كما نزّل الانكار منزلة عدمه لذالك حتّى صحّ ترك التاكيد

ترجمہ:۔

اور منکر کو غیر منکر کی طرح قرار دیا جاتا ہے اس وقت جب اس منکر کے پاس ایسے دلائل و شواہد موجود ہوں کہ اگر وہ ان میں غور کرے تو اپنے انکار سے باز آجائے۔ منکر کے پاس دلائل کے موجود ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ دلائل اسکے پاس موجود و مشاہد ہوں جیسے تم منکر اسلام سے کہو کہ الاسلام حق بغیر کسی تاکید کے کیونکہ اس منکر کے پاس اسلام کی حقانیت پر دلالت کرنے والی دلیلیں موجود ہیں بعض نے اس کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ دلائل نفس الامر میں موجود ہوں اس میں نظر ہے کیونکہ دلائل کا نفس الامر میں موجود ہونا انکار سے باز آنے کیلئے کافی نہیں ہے جب تک وہ حاصل نہ ہوں بعض نے کہا ہے کہ اس کے پاس عقل ہو جس میں وہ تامل کرے۔ اس میں نظر ہے

کیونکہ اس وقت تو ان تامّل یہ کہنا چاہئے تھا اسلئے کہ عقل تامّل نہیں کرتی ہے بلکہ عقل کے ساتھ تامّل کیا جاتا ہے (جیسے اس میں کوئی شک نہیں ہے) ظاہر کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ منکر حکم کو غیر منکر کی طرح قرار دینے کی مثال ہے اور اسی لئے تاکید کو ترک کر دیا گیا ہے جس کا بیان یہ ہے کہ ''لاریب فیہ'' کے معنیٰ ہیں کہ قرآن محل شک نہیں ہے اور نہ ہی اس میں شک کرنا مناسب ہے اور یہ ایسی بات ہے کہ اسکے انکار کرنے والے بہت ہیں لیکن ان کے انکار کو عدم انکار کی جگہ اتارا گیا ہے کیونکہ ان کے پاس ایسے دلائل موجود ہیں جو اس پر دلالت کرتے ہیں کہ قرآن ایسی کتاب نہیں ہے۔ جس میں شک کیا جائے۔ اور بہتر یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ آیت وجود شی ء کو عدم شی ء کے مقام میں اتارنے کی نظیر ہے اس بناء پر کہ اس کو زائل کرنے والی چیزیں موجود ہیں کیونکہ شک کرنے والوں کے شک کو عدم شک کی جگہ اتار لیا گیا ہے اس کے زائل کرنے والی چیزوں پر اعتماد کرتے ہوئے یہاں تک کہ استغراق کے طور پر ریب کی نفی کر دی گئی جیسا کہ انکار کو بمنزلہ عدم انکار کے اتار لیا گیا اسی وجہ سے یہاں پر تاکید کو ترک کرنا صحیح ہو گیا۔

تشریح:۔

ویجعل المنکر کغیر المنکر: یہاں سے تیسری صورت ذکر کر رہے ہیں اور وہ یہ ہے کہ کبھی کبھار منکر کو غیر منکر کی طرح بنا کر اس سے کلام کرتے وقت متکلم اپنے کلام کو تاکیدات سے خالی کرتا ہے اور یہ اس وقت کیا جاتا ہے جب مخاطب کے پاس ایسے دلائل اور شواہد پہنچ چکے ہوں کہ اگر وہ ان دلائل اور شواہد میں غور و فکر کرے تو اس کا انکار ختم اور اس کا شبہ دور ہو جائے۔ لہٰذا جب دلائل اور شواہد سے اس کا شبہ ختم ہو جائے گا تو ایسے منکر کو غیر منکر کی جگہ اتار کر اس سے ایسا کلام کیا جاتا ہے جو کلام کسی غیر منکر سے کیا جاتا ہے۔ جیسے کوئی آدمی کسی منکر اسلام سے بات کرتے وقت صرف اتنا کہدے ''الاسلام حق'' اسلام سچا مذہب ہے۔

وقولہٗ اذا کان معہٗ ما: اس میں ''ما'' سے دلائل و شواہد مراد ہیں۔ اور ''معہٗ'' کی ضمیر کا مرجع منکر ہے۔ اور عبارت کا مطلب یہ بنے گا کہ جب منکر کے پاس ایسے دلائل و شواہد ہوں کہ اگر منکر ان میں غور و فکر کرے تو اس کا انکار ختم ہو سکتا ہو اور اس کا شک زائل ہو سکتا ہو۔ جس کی وجہ سے وہ اپنے انکار اور شبہے سے باز آ جائے۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ منکر کے پاس دلائل اور شواہد کے ہونے کا مطلب یہ ہے کہ منکر کو وہ دلائل معلوم ہوں اور ان شواہد کا مشاہدہ ہو۔ جیسے تم اسلام نہ ماننے والے کو بغیر تاکید کے یوں کہتے ہو کہ ''الاسلام حقٌّ'' اسلام حق ہے، حالانکہ اس مقام پر متکلم کو چاہئے کہ وہ اپنا کلام مؤکّد لائے کیونکہ متکلم مخاطب منکر ہے لیکن منکر اسلام کو قرآن وغیرہ ایسے دلائل معلوم ہیں کہ اگر وہ ان میں غور و فکر کرتا ہے تو اس کا شبہ ختم ہو سکتا ہے اس لئے مخبر نے اپنے کلام کو تاکیدات سے خالی کر کے غیر منکر سے خطاب کی طرح لایا ہے بعض لوگوں نے کہا ہے کہ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ مخاطب کو وہ دلائل پہلے سے معلوم ہوں پھر ان میں غور و فکر کرے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ دلائل نفس الامر میں موجود ہوں خواہ مخاطب کو معلوم ہوں یا نہ ہوں۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ ان کی یہ بات درست نہیں ہے اس میں نظر ہے کیوں کہ اگر دلائل نفس الامر میں موجود ہوں تو وہ دلائل مخاطب کو انکار سے باز نہیں رکھ سکتے ہیں کیونکہ دلائل و شواہد کا صرف موجود ہونا کسی کو انکار سے باز نہیں رکھتا ہے بلکہ ان دلائل میں غور و فکر کرنا انسان کو انکار سے باز رکھتا ہے۔ اور غور و فکر اسی وقت آدمی کر سکتا ہے جب اسے دلائل کا علم ہو دلائل کا علم ہوئے بغیر ان دلائل میں غور و فکر کرنا ممکن ہی نہیں ہے۔

مصنفؒ نے اس کی مثال ذکر کی ہے کہ جیسے ذٰلِكَ الْكِتَابُ لَارَيْبَ فِيهِ ' اس کتاب میں کوئی شک نہیں ہے۔

اس آیت کے بارے میں فاضل شارحؒ نے دو باتیں ذکر کی ہیں۔

پہلی بات یہ ہے کہ اس کلام کا ظاہر یہ ہے کہ ''لاریب فیہ'' حکم کے منکر کو غیر منکر کے درجے میں اتارنے کی مثال ہے اس کی نظیر نہیں ہے۔ مثال اور نظیر میں فرق یہ ہے کہ مثال ممثل لہٗ کے افراد میں سے ایک فرد ہوتی ہے اور نظیر ممثل لہٗ کے افراد میں سے کوئی فرد نہیں

ہوتی ہے۔اور ظاہر کی وجہ یہ ہے کہ مصنفؒ نے پہلے ایک قانون ذکر کیا کہ کبھی کبھار منکر کو غیر منکر کی جگہ اتارا جاتا ہے پھر اس کیلئے کلام اس طرح غیر مؤکد لایا جاتا ہے جس طرح ایک غیر منکر کیلئے کلام لایا جاتا ہے اور اسکے بعد ''نحو'' کے ساتھ ''لا ریب فیہ'' لائے ہیں اور اس طرح مثال ہی لائی جاتی ہے نظیر نہیں بیان کی جاتی ہے۔

اور اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے اس کو تاکید کے بغیر لا ریب فیہ لایا ہے ورنہ اس کلام کو ''انہ لا ریب فیہ'' کہکر مؤکد لانا چاہئے تھا۔تو اب جو بھی ذکر کریں گے تو وہ اس کی مثال ہوگی۔تا کہ اس قانون کی مثال کے ذریعے سے وضاحت ہو سکے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ لا نفی جنس کی ہے اور ریب اس کا اسم ہے اور فیہ کی ضمیر کا مرجع قرآن پاک ہے اور قرآن اس کا ظرف بن رہا ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ قرآن محل شک و ریب نہیں ہے۔جبکہ بہت سارے لوگوں نے قرآن پاک میں شک کیا ہے اسکے باوجود اللہ تعالیٰ نے ان کے انکار کو عدم انکار کی جگہ قرار دے کر ان سے ایسی بات کی ہے جو غیر منکر سے کی جاتی ہے۔اسلئے کہ ان کے پاس قرآن پاک کے بارے میں ایسے دلائل موجود ہیں نبی پاک ﷺ کی ذات اور قرآن کی فصاحت وغیرہ کہ ان میں غور وفکر کر لیں تو ان کا انکار ختم ہو سکتا ہے والاحسن کہکر شارحؒ نے دوسرا احتمال بیان کر دیا ہے کہ زیادہ بہتر یہ ہے کہ اس کو وجود الشیء بمنزلۃ عدمہ کی نظیر قرار دیا جائے۔کہ قرآن پاک کے سچے اور بلا ریب ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے لیکن پھر بھی یہ لوگ شبہ کر رہے ہیں تو اللہ نے ان کے موجودہ شبہ کو معدوم قرار دے کر ان کیلئے بغیر تاکید کے کلام لایا ہے کیونکہ ان کے پاس ایسے دلائل موجود ہیں کہ اگر یہ لوگ ان دلائل میں غور وفکر کریں تو ان کا یہ شبہ ختم ہو سکتا ہے۔

اور ان کی سمجھ میں بات آسکتی ہے۔اور اس کو نظیر بنانا اسلئے زیادہ بہتر ہے کہ اس صورت میں کسی کو مخاطب بنائے بغیر سرے سے شک اور ریب ہی کی نفی کی جا رہی ہے کہ قرآن پاک میں ریب نام کی کوئی چیز ہی نہیں ہے اسلئے قرآن پاک میں شک کرنے کی کوئی گنجائش ہی نہیں ہے جبکہ اس کو مثال بنانے کی صورت میں منکرین کے انکار کو مدنظر رکھتے ہوئے کہا جا رہا ہے کہ قرآن محل ریب نہیں ہے اسلئے اس میں شک نہ کیا جائے۔اور اس میں شک کرنا مناسب نہیں ہے اور ایک چیز میں شک کی گنجائش ہی نہ ہو اس میں اور اس میں کہ اس میں شک کی گنجائش تو ہو لیکن اس میں شک کرنا مناسب نہ ہو بڑا فرق ہے۔قرآن پاک سے سرے سے شک کی نفی کرنا زیادہ بہتر ہے بنسبت اس کے کہ قرآن پاک کو محل شک قرار دے کر اس سے شک کی نفی کی جائے۔

وهكذا اى مثل اعتبارات الاثبات اعتبارات النفي من التجريد عن المؤكدات في الابتدائي وتقويته بمؤكد استحسانًا في الطلبي ووجوب التاكيد بحسب الانكار في الانكاري تقول لخالي الذهن مازيدٌ قائمًا وليس زيدٌ قائمًا وللطالب مازيدٌ بقائم وللمنكر والله مازيدٌ بقائم وعلى هذا القياس ثمّ الاسناد مطلقًا سواءٌ كان انشائيًا او اخباريًا منه حقيقة عقلية

ترجمہ:۔

(اور اسی طرح) یعنی اعتبارات اثبات کے مثل ہیں (نفی کے اعتبارات) یعنی کلام ابتدائی میں مؤکدات سے خالی ہونا اور کلام طلبی میں استحسانًا کسی مؤکد کیساتھ قوت دینا اور کلام انکاری میں بقدر انکار تاکید کا واجب ہونا۔تو خالی الذہن سے تم کہو گے ''مازیدٌ قائمًا لیس زید قائمًا۔اور طالب سے مازیدٌ بقائمٍ اور منکر سے ''واللہ مازید بقائم اور اسی پر قیاس کرو (پھر اسناد) مطلقًا خواہ انشائی ہو یا اخباری (اس میں سے کچھ حقیقت عقلیہ ہے

تشریح:۔

وهكذا اعتبارات النفي۔ یہاں سے دوسرے متن تک مصنفؒ نے ایک ہی بات بیان کی ہے کہ جس طرح اثبات میں اگر

مخاطب منکر نہ ہوتو کلام کو بغیر تاکید کے لانا بہتر ہے اور مخاطب متردّد ہوتو کلام کو موٴکّد لانا بہتر ہے اگر موٴکّد نہ لائے تب بھی کوئی حرج نہیں ہے۔اور اگر مخاطب منکر ہوتو ہر حال میں کلام کو موٴکّد لایا جائے گا۔اسی طرح یہ تمام صورتیں کلام منفی میں بھی جاری ہوں گی۔یعنی اگر مخاطب خالی الذہن ہوتو کلام بغیر تاکید کے لایا جائے گا اور اسے یوں کہا جائے گا''مازیدٌ قائمًا یا لیس زیدٌ قائمًا''اور اگر مخاطب خبر کے بارے میں متردّد ہوتو بہتر یہ ہے کہ اس کو موٴکّد لایا جائے اور یوں کہا جائے ''ما زیدٌ بقائمٍ'' اور اگر مخاطب منکرِ حکم ہوتو اس سے خطاب کرتے وقت کلام کو لازمی اور ضروری طور پر موٴکّد لایا جائے گا چنانچہ یوں کہا جائے گا''واللہ مازیدٌ بقائمٍ''۔

ثم الاسنادُ:۔یہاں تک مصنفؒ نے اسناد کی تعریف اور اسکی تفصیل ذکر کی ہے اور اب یہاں سے اسناد کی تقسیم کر رہے ہیں چنانچہ اسناد کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) اسناد حقیقت عقلیہ (۲) اسناد مجاز عقلی: پھر ان کی تعریف سے پہلے شارحؒ نے کچھ اعتراضات اور ان کے جوابات ذکر کیے ہیں۔

سواءٌ کان انشائیًا او خبریًا: اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ قانون یہ ہے کہ جب کسی چیز کا ایک بار صراحۃً ذکر ہو جائے اور دوبارہ اس کے ذکر کی ضرورت پڑتی ہے تو اس کیلئے ضمیر لائی جاتی ہے یہاں پر ایک بار پہلے اسناد کا ذکر ہو چکا ہے اب دوبارہ مصنفؒ جب اس کا ذکر کر رہے ہیں تو ان کو چاہئے تھا کہ اس کے لئے ضمیر لاتے جبکہ انھوں نے ضمیر کے بجائے دوبارہ اسم ظاہر لاکر صراحۃً اس کا ذکر کر دیا ہے اس طرح کر کے انھوں نے قانون کی خلاف ورزی کی ہے۔ایسا کیوں کیا ہے؟

جواب:۔ہم نے دوبارہ اسناد کا صراحۃً اسلئے ذکر کیا ہے کہ یہ تقسیم صرف اسناد خبری کی نہیں ہے بلکہ اسناد خبری اور انشائی دونوں کی ہے اگر ہم صراحۃً ذکر کرنے کے بجائے اسم ضمیر لاتے تو اس سے یہ وہم پیدا ہو جاتا تھا کہ یہ دونوں قسمیں اسناد خبری کی ہیں اسناد انشائی کی نہیں ہیں۔تو اس وہم سے بچنے کیلئے ہم نے اسم ظاہر کو ذکر کیا ہے اسم ضمیر نہیں لائے ہیں۔

اعتراض:۔پھر کسی آدمی نے اعتراض کیا کہ پہلے بھی مصنفؒ نے اسناد خبری کو معرفہ ذکر کیا ہے اور اب بھی اسناد کو معرفہ ذکر کیا ہے اور قانون یہ ہے کہ معرفہ کو جب معرفہ ذکر کیا جائے تو ثانی عین اوّل ہوتا ہے۔اس قانون کی وجہ سے اسناد کو دوبارہ معرفہ ذکر کرنے کا بھی کوئی فائدہ نہیں ہے کیوں کہ اس قانون کے مطابق ثانی بھی عین اوّل ہوگا تو جس طرح اوّل سے اسناد خبری مراد ہے اسی طرح ثانی سے بھی اسناد خبری مراد ہوگی۔لہٰذا آپ نے دوبارہ اسناد کو جس مقصد کیلئے ذکر کیا تھا وہ مقصد تو حاصل نہیں ہوا اسلئے آپ کا اسناد کو ذکر کرنے سے بھی اسناد خبری ہی مراد ہوگا انشاء مراد نہیں ہوگا۔

جواب: یہ قاعدہ کلیہ نہیں ہے بلکہ قاعدہ اکثریہ ہے اسلئے آپ کا اعتراض درست نہیں ہے اسلئے کہ اسناد سے انشاء مراد ہوگا اسناد خبری مراد نہیں ہوگا۔

ولم یقل اِمّا حقیقةٌ واِمّا مجازٌ لانّ بعض الاسناد عندهٗ لیس بحقیقةٍ ولا مجاز کقولنا الحیوان جسمٌ والانسان حیوانٌ وجعل الحقیقة والمجاز صفة الاسناد دون الکلام لانّ اتصاف الکلام بهما انّ ما هو باعتبار الاسناد واوردهما فی علم المعانی لانّهما من احوال اللفظ فیدخلان فی علم المعانی

ترجمہ:۔

مصنفؒ نے ''اما حقیقة واما مجازًا'' نہیں کہا کیونکہ اس کے نزدیک کچھ نہ حقیقت ہیں اور نہ ہی مجاز جیسے ہمارا قول الحیوان جسم اور الانسان حیوان مصنفؒ نے حقیقت اور مجاز کو اسناد کی صفت بنایا ہے نہ کہ کلام کی کیونکہ کلام کا ان دونوں کے ساتھ متصف ہونا اسناد ہی کے

اعتبار سے ہے اور ان دونوں کو علم معانی میں لایا ہے کیونکہ یہ بھی لفظ کے احوال میں سے ہیں اسلئے علم معانی ہی میں داخل ہوں گے۔

تشریح:۔

اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے کہ یہ مقام حصر ہے اور مقام حصر میں ادوات حصر کا ذکر لازم ہوتا ہے جیسا کہ علامہ سکاکیؒ نے ذکر کیا ہے ''الاسناد اما حقیقۃ واما مجاز'' تو آپ نے اس تقسیم میں ادوات حصر کیوں ذکر نہیں کئے ہیں۔

جواب: شارحؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ مصنفؒ کے نزدیک اسناد ان دو قسموں میں منحصر نہیں ہے جیسا کہ علامہ سکاکی کے نزدیک اسناد ان دو قسموں میں منحصر ہے۔ بلکہ ان کے نزدیک اسناد کی ان کے علاوہ بھی کوئی قسم بن سکتی ہے اسلئے ادوات حصر ذکر نہیں کئے، چنانچہ ان کے نزدیک اسناد حقیقت عقلیہ بھی ہو سکتی ہے مجاز عقلی بھی ہو سکتی ہے اور ان کے علاوہ کوئی اور قسم بھی بن سکتی ہے جو نہ حقیقت ہو اور نہ ہی مجاز جیسے الحیوان جسم۔ الانسان حیوان ۔ اور اسی طرح ہر اس کلام میں جس میں مسند نہ فعل ہو اور نہ ہی شبہ فعل ہو اسناد نہ حقیقت ہوگی اور نہ ہی مجاز۔ یہی وجہ ہے کہ مصنفؒ نے حقیقت عقلیہ کی تعریف کرتے ہوئے حصر کے بغیر کہا ہے کہ 'اسناد الفعل او معناہ الی ما ھولہٗ عند المتکلّم'' اور مجاز عقلی کی تعریف کرتے ہوئے بھی حصر کے بغیر کہا ہے کہ ''اسنادہٗ الی غیر ما ھو لہٗ عند المتکلّم فی الظاھر بتأوّل۔

جواب کا خلاصہ یہ کہ مصنفؒ کے نزدیک چونکہ اسناد ان دو قسموں میں منحصر نہیں ہے اس لئے تقسیم کے موقع پر ادوات حصر ذکر نہیں کئے ہیں۔

وجعل الحقیقۃ والمجاز صفۃ الاسناد۔ اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ تمام علماء نے حقیقت اور مجاز کو الفاظ کی صفت بنا کر کلام کی صفت بنایا ہے مصنفؒ نے ان تمام کی مخالفت کرتے ہوئے ان کو اسناد کی صفت کیوں بنایا ہے؟

جواب: اس تعریف میں مصنفؒ نے حقیقت اور مجاز کو اسناد کی صفت بنایا ہے کلام کی صفت نہیں بنایا ہے جبکہ باقی علماء نے ان کو کلام کی صفت بنایا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ حقیقت اور مجاز کے ساتھ اصل میں اسناد ہی متصف ہوتا ہے اور کلام اسناد کے واسطہ سے دونوں کے ساتھ متصف ہوتا ہے اس لئے مصنفؒ نے بھی اسے اسناد کی صفت بنایا ہے کلام کی صفت نہیں بنایا ہے۔

واوردھما فی علم المعانی: اس عبارت کے ساتھ بھی ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے اسناد کی تقسیم کرتے ہوئے کہا ہے کہ اسناد حقیقت عقلیہ ہوگا اور یا مجاز عقلیہ ہوگا اور یہ تو لفظ واحد کو متعدد طرق سے ادا کرنے کا نام ہے اس سے تو علم بیان میں بحث ہوتی ہے آپ نے اسے علم معانی میں کیوں ذکر کیا ہے؟

جواب:۔ اسناد کا حقیقی یا مجازی ہونا الفاظ کے احوال میں سے ہے اور لفظ کے احوال سے علم معانی میں بحث ہوتی ہے نہ کہ بیان میں اسلئے ہم نے ان کو علم معانی میں ذکر کیا ہے نہ کہ علم بیان میں۔

وھی ای الحقیقۃ العقلیّۃ اسناد الفعل او معناہ کالمصدر واسمی الفاعل والمفعول والصفۃ المشبّھۃ واسم التفضیل والظرف الی ما ای الی شیءٍ ھو ای الفعل او معناہ لہٗ ای لذلک الشیء کالفاعل فیما بنی لہٗ نحو ضرب زیدٌ عمروًا والمفعول بہٖ فیما بنی لہٗ نحو ضُرب عمروٌ فانّ الضاربیّۃ لزیدٍ والمضروبیّۃ لعمرو وعند المتکلّم متعلّق بقولہٖ لہ وبھذا دخل فیہ ما یطابق الاعتقاد دون الواقع فی الظاھر وھو ایضًا متعلّقٌ بقولہٖ لہٗ وبہٖ یدخل فیہ ما لا یطابق الاعتقاد والمعنیٰ اسناد الفعل او معناہ الیٰ ما یکون ھو لہٗ

عندالمتکلّم فیمایفهم من ظاهر حالهٖ وذلك بان لاینصب قرینةٌ دالّةٌ علی انّهٗ غیر ماهولهٗ فی اعتقاده ومعنیٰ کونهٖ لهٗ انّ معناه قائمٌ بهٖ ووصف لهٗ وحقّهٗ ان یسندالیه سواء کان مخلوقًالله تعالی اولغیره وسواءٌ کان صادرًاعنه باختیاره کضرب الحقیقة العقلیّة علیٰ مایشملهٗ التعریف اربعةٌ الاوّل مایطابق الواقع والاعتقاد جمیعًا کقول المؤمن انبت اللّٰهُ البقلَ و الثانی مایطابق الاعتقادفقط نحو قول الجاهل انبت الربیع البقل کقول المعتزلی لمن لا یعرف حالهٗ وهویخفیهامنه خلق اللّٰه تعالیٰ الافعال کلّها وهذاالمثال متروكٌ فی المتن والرابع مالایطابق الواقع ولاالاعتقادجمیعًانحو قولك جاء زیدوانت ای والحال انّك خاصةً تعلم انّهٗ لم یجیء دون المخاطب اذلوعلمهٗ المخاطب ایضًا لماتعیّن کونهٗ حقیقةلجوازان یکون المتکلّم قدجعل علم السامع بانّهٗ لم یجیء قرینةً علیٰ انّهٗ لم یُرد ظاهرهٗ فلا یکون الاسناد الیٰ ما هولهٗ عندالمتکلّم فی الظاهر ومنه ای من الاسناد مجازٌ عقلیٌّ ویسمّی مجازًاحکمیًّاومجازًافی الاثبات واسنادًامجازیًا وهواسنادهٗ ای اسنادالفعل اومعناه الی ملابسٍ لهٗ ای للفعل اومعناه غیر ما هولهٗ ای غیر الملابس الذی ذالك الفعل اومعناه مبنی لهٗ یعنی غیر الفاعل فی المبنی للفاعل وغیر المفعول بهٖ فی المبنی للمفعول بهٖ

ترجمہ:۔

(اوروہ) یعنی حقیقت عقلیہ (یعنی نسبت کرنا فعل یا معنیٰ فعل کی) جیسے مصدر، اسم فاعل، اسم مفعول، صفت مشبہ، اسم تفضیل ظرف (اس چیز کی طرف کہ وہ) یعنی فعل یا معنیٰ فعل (اس چیز کیلئے ہے) جیسے فاعل مبنی للفاعل میں جیسے ضرب زید عمرؤ اور جیسے مفعول مبنی للمفعول میں جیسے ضُرِب عمرٌ و کیونکہ ضاربیّت زید کیلئے ہے اور مضروبیّت عمرو کیلئے ہے (متکلّم کے ہاں) یہ لہٗ کے ساتھ متعلق ہے اوراس قید سے وہ داخل ہوگیا جو اعتقاد کے مطابق ہو واقع کے مطابق نہ ہو (فی الظاہر) بھی لہٗ کے متعلّق ہے اس قید سے وہ داخل ہوگیا جو اعتقاد کے مطابق نہ ہو اس کا مطلب یہ ہے کہ حقیقت فعل یا معنیٰ فعل کی اس چیز کی طرف نسبت کرنا ہوتا ہے جو فعل یا معنیٰ فعل متکلّم کے نزدیک اس کیلئے ہے جو اس کے ظاہر حال سے سمجھا جاتا ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ کوئی ایسا قرینہ ہو جو اس بات پر دلالت کرے کہ وہ اس کے اعتقاد میں غیر ماھولہٗ ہے اور ''کونہٗ لہٗ'' کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس کے ساتھ قائم ہو اور اس کا وصف ہو اور اس کی شان یہ ہو کہ اس کو اس کی طرف منسوب کردیا جائے خواہ خدا کی بنائی ہوئی ہو یا غیر خدا کی بنائی ہوئی ہو اور خواہ اس کے اختیار سے صادر ہوئی ہو جیسے ضرب اولا کمرض ومات فاقسام اور یا اس کے اختیار سے صادر نہ ہوئی ہو جیسے مرض اور مات ۔تو حقیقت عقلیہ کی قسمیں تعریف کے شامل ہونے کے اعتبار سے چار ہیں ۔پہلی قسم واقع اور اعتقاد دونوں کے مطابق ہو جیسے مؤمن کا قول انبت اللہ البقل (اللہ نے سبزہ اگایا ہے)، دوسری قسم جو صرف اعتقاد کے مطابق ہو جیسے کافر کا قول انبت الربیع البقل (موسم بہار نے سبزہ اگایا ہے) والثالث ما یطابق الواقع فقط تیسری قسم صرف واقع کے مطابق ہو جیسے معتزلی کا قول اس آدمی سے جو اس کی حالت اعتقادی سے ناواقف ہو اور وہ اس سے اپنی حالت چھپانا چاہتا ہو خلق اللہ تعالی الافعال کلھا واقع اور اعتقاد دونوں کے مطابق نہ ہو جیسے تمہارا قول جاء زید متن میں یہ مثال متروک ہے چوتھی قسم جبکہ حال یہ ہو کہ خاص کر صرف تم ہی جانتے ہو کہ وہ نہیں آیا ہے اور مخاطب نہ جانتا ہو کیونکہ اگر مخاطب کو بھی معلوم ہو جائے تو اس کا حقیقت بن جانا متعیّن نہ ہوگا کیونکہ ممکن ہے کہ مخاطب نے متکلّم کے اس علم کو کہ زید نہیں آیا ہے اس بات کا قرینہ بنایا ہو کہ اس نے اس کے ظاہر کا ارادہ نہیں کیا ہے لہٰذا یہ اسناد ماھولہٗ عندالمتکلّم فی الظاہر نہیں ہوگی (اور اس میں سے بعض) یعنی اسناد سے (مجاز عقلی ہے) اس کا نام مجاز حکمی، مجاز فی الاثبات،

اسناد مجازی بھی ہے۔اور فعل یا معنی فعل کی نسبت کرنا ہے فعل یا اس کے معنیٰ کے ملابس کی طرف اس حال میں کہ وہ ملابس غیر ہو اس ملابس کا جس کیلئے یہ فعل یا اس کا معنیٰ ملابس ہے اس کا غیر ہو جس کیلئے وہ ہے یعنی اس کا غیر ہو جس کیلئے یہ فعل یا اس کا ملابس ہے ''مبنی ہو'' یعنی غیر فاعل مبنی للفاعل میں اور غیر مفعول مبنی للمفعول میں

تشریح:۔

وھی الحقیقة العقلیّة: یہاں سے مصنفؒ نے اسناد حقیقت عقلیّہ کی تعریف کی ہے کہ۔

اسناد الفعل اوسعناہ الی ماھو لہٗ عندالمتکلّم فی الظاھر۔یعنی حقیقت عقلیّہ یہ ہے کہ متکلّم کے نزدیک ظاہر حال میں فعل یا معنیٰ فعل (شبہ فعل) کی اس چیز کی طرف نسبت کرنا جس چیز کیلئے فعل یا معنیٰ فعل (شبہ فعل) بنائے گئے ہوں جیسے ضرب زیدٌ عمروًا۔ ضُرِبَ عمروٌ ان مثالوں میں سے پہلی مثال مین فعل کو فاعل کیلئے بنایا گیا ہے اور دوسری مثال میں فعل کو مفعول کیلئے بنایا گیا ہے۔اور متکلّم کے نزدیک ہونے کا مطلب یہ ہے کہ متکلّم ان کا قصد کرے اور یہ قصد کرنا ظاہری اور سرسری ہو یعنی حقیقت میں اس کا قصد ہو یا نہ ہو صرف ظاہری طور پر اس میں قصد پایا جائے۔اس تعریف میں مصنفؒ نے تین قیود ذکر کئے ہیں۔پہلی قید یہ ہے کہ فعل یا شبہ فعل کو الیٰ ماھو لہٗ کی طرف مضاف کیا جائے۔دوسری قید یہ ہے کہ اسناد مقصودِ متکلّم ہو اور تیسری قید یہ ہے کہ یہ اسناد صرف سرسری ہو۔

پہلی قید سے اس تعریف میں اسناد کی دو قسمیں داخل ہو جائیں گی۔ایک یہ کہ اسناد واقع کے مطابق ہو اور دوسری یہ کہ اسناد واقع کے مطابق ہونے کے ساتھ ساتھ اعتقاد کے بھی مطابق ہو۔عندالمتکلّم کی قید سے قسم اوّل تو خارج ہو جائے گی لیکن دوسری قسم داخل ہو جائے گی کہ وہ واقع کے مطابق ہو نہ ہو اعتقاد متکلّم کے مطابق ہو۔

فی الظاھر:۔اس قید سے ایک وہ قسم داخل ہو جائے گی جو واقع کے مطابق نہ ہو اور دوسری وہ قسم بھی داخل ہو جائے گی جو نہ واقع کے مطابق ہو اور نہ ہی اعتقاد کے مطابق ہو۔

فائدہ: شبہ فعل سے مراد اسم فاعل، اسم مفعول، صفت مشبّہ، اسم تفضیل، اور اسم ظرف ہیں۔

فی الظاہر کے معنیٰ ہیں متکلّم کے کلام سے ظاہری جو معنیٰ معلوم ہو، ہاہے اس کے خلاف کوئی قرینہ نہ پایا جائے کہ اس سے غیر ماھو لہٗ مراد ہے۔

اس تفصیل سے حقیقت عقلیہ کی چار قسمیں معلوم ہو رہی ہیں جن میں سے تین کی مثالیں تو مصنفؒ نے خود بیان کی ہیں البتہ ایک قسم کی مثال شارحؒ نے بیان کی ہے۔

قسم اوّل: متکلّم کی اسناد واقع اور اعتقاد دونوں کے مطابق ہو جیسے کوئی مؤمن کہے انبت اللہ البقل۔اللہ نے سبزہ اگایا۔یہ بات واقع کے بھی مطابق ہے اور اعتقاد کے بھی مطابق ہے۔

قسم ثانی: اسناد صرف اعتقاد کے مطابق ہو واقع کے مطابق نہ ہو جیسے کوئی کافر یوں کہے ''انبت الرّبیع البقل'' موسم بہار نے سبزہ اگایا ہے۔یہ بات اعتقاد کے تو مطابق ہے کہ کافر اسباب ظاہر یہ کو سبب حقیقی قرار دیتے ہیں لیکن اصل اور حقیقت کے بالکل خلاف ہے کیونکہ اصل میں تمام چیزوں کے خالق اور مسبّب اللہ تعالیٰ ہیں۔

قسم ثالث: صرف واقع کے مطابق ہو اعتقاد کے مطابق نہ ہو جیسے کوئی معتزلی مستور الحال کسی مسلمان سے کہے کہ خلق اللہ الافعال کلّھا۔اللہ نے تمام افعال پیدا کئے ہیں۔یہ بات واقع کے مطابق تو ہے لیکن معتزلی کے اعتقاد کے مطابق نہیں ہے کیونکہ اہل اعتزال ہر انسان کو اپنے افعال کا خالق مانتے ہیں اللہ تعالیٰ کو خالق نہیں مانتے ہیں۔

قسم رابع: واقع اور اعتقاد دونوں کے مطابق نہ ہو جیسے کوئی آدمی یہ جانتے ہوئے کہ زید نہیں آیا ہے یوں کہے کہ جاء نی زیدٌ۔

میرے پاس زید آیا ہے۔ یہ بات کہنے والے کے اعتقاد کے بھی مطابق نہیں ہے اور واقع کے بھی مطابق نہیں ہے۔
البتہ اس میں یہ شرط ہے کہ مخاطب کو بھی زید کے آنے یا نہ آنے کا علم نہ ہو کیوں کہ اگر مخاطب کو بھی اس کے نہ آنے کا علم ہو جائے تو پھر اس کا حقیقت ہونا متعین نہیں ہوگا اس لئے کہ پھر یہ کہا جا سکتا ہے کہ مخاطب نے اس بات کو کہ زید نہیں آیا ہے اس پر قرینہ بنایا ہے کہ متکلم نے اس سے ظاہر کا ارادہ نہیں کیا ہے بلکہ زید کے علاوہ کسی اور کا ارادہ کیا ہے۔ اور جب ایسا ہوگا تو یہ اسناد غیر ماھولہٗ کی طرف ہو جائے گا اور یہ مجاز عقلی بن جائے گا حقیقت عقلیہ نہیں رہے گا۔

ومنه مجازٌ عقليٌ۔ یہاں سے مصنفؒ نے اسناد کی دوسری قسم مجاز عقلی بیان کی ہے۔
مجاز عقلی فعل یا فعل کے معنیٰ کو متکلم کے نزدیک جو غیر ماھولہ ہے اس کی طرف کسی قرینہ کی وجہ سے ظاہری طور پر منسوب کرنا۔
غیر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اگر فعل کو فاعل کیلئے بنایا گیا ہو تو اسکی نسبت مفعول کی طرف کی جائے یا فعل کو مفعول کیلئے بنایا گیا ہو تو اسکی نسبت فاعل کی طرف کی جائے۔
مجاز عقلی کے چار نام ہیں (۱) مجاز عقلی (۲) مجاز حکمی (۳) مجاز فی الاثبات۔ (۴) اسناد مجازی۔
مجاز عقلی کی وجہ تسمیہ:۔
مجاز عقلی کو مجاز اسلئے کہتے ہیں کہ مجاز یہ جاز المکان سے مأخوذ ہے اور یہ اس وقت کہتے ہیں کہ جب کوئی چیز اپنے اصلی مقام سے تجاوز کر جائے مجاز عقلی میں چونکہ اسناد اپنے اصلی مقام (ما ھولہٗ) سے تجاوز کر کے دوسرے مقام (غیر ما ھولہٗ) کی طرف تجاوز کر جاتی ہے اسلئے اسے مجاز کہتے ہیں اور عقلی اسلئے کہتے ہیں کہ اسناد ایک عقلی چیز ہے جس کی عقل کے ذریعہ سے ادراک کیا جاتا ہے۔ اسلئے اسناد میں یہ تصرف کرنا کہ بجائے ماھولہٗ کے غیر ماھولہٗ کی طرف نسبت کی جائے امر عقلی میں تصرّف کرنا ہے پس چونکہ یہ تصرّف امر عقلی میں ہے اسلئے اس کا نام عقلی رکھدیا گیا ہے۔
مجاز حکمی کو مجاز حکمی اسلئے کہتے ہیں کہ یہ حکم عقل کی طرف منسوب ہوتا ہے اور حکمی اسلئے کہا جاتا ہے کہ حکما اسناد کو حکم سے تعبیر کرتے ہیں اور دوسری اس وجہ سے بھی کہ اس میں حکم لگایا جاتا ہے غیر ماھولہٗ پر۔ مجاز فی الاثبات کو یہ نام اسلئے دیا گیا ہے کہ اسناد میں اصل اثبات ہے ورنہ اسناد نفی میں بھی پایا جاتا ہے اسناد مجازی اسلئے کہتے ہیں کہ اس میں اسناد کی نسبت حقیقت کے بجائے مجاز کی طرف ہوتی ہے۔

سواءٌ كان ذالك الغير غيراً في الواقع او عند المتكلم في الظاهروبهذا سقط ماقيل انّهٗ ان ارادغير ماهولهٗ عند المتكلم في الظاهر فلاحاجة الىٰ قولهٖ بتأوّل وهو ظاهروان اراد غير ماهولهٗ في الواقع خرج عنه مثل قول الجاهل انبت اللّٰه البقل مجازًا عقليًا باعتبار الاسناد الى السبب بتاوّلٍ متعلق باسناده ومعنىٰ التاوّل انّك تطلب مايول اليه من الحقيقة او الموضع الذى يؤل اليه من العقل وحاصلهٗ ان تنصب قرينةٌ صارفة عن ان يكون الاسناد الىٰ ماهولهٗ ولهٗاى للفعل وهذا اشارة الى تفصيل وتحقيق للتعريفين

ترجمہ:۔
خواہ یہ غیر حقیقت میں ہو یا متکلم کے نزدیک ظاہر میں غیر ہو اس تعمیم سے وہ ساقط ہو گیا جو کہا جاتا ہے کہ اگر ماھولہٗ سے مراد غیر ماھولہٗ عند المتکلم فی الظاہر ہے تب تو بتأوّل کی کوئی ضرورت نہیں ہے جو بالکل ظاہر ہے اور اگر غیر ماھولہٗ فی الواقع ہو تو جاہل کا قول انبت اللہ البقل سبب کی طرف اسناد ہونے کے اعتبار سے مجاز عقلی ہونے سے خارج ہو گیا۔ (بتأول) اسنادہٗ کے ساتھ متعلق ہے تأوّل کا مطلب یہ ہے کہ تو

اس چیز کو طلب کرے جس کی طرف حقیقت لوٹے یا حقیقت یا وہ جس کی طرف عقل کے ذریعہ رجوع ہو جائے خلاصہ یہ ہے کہ ما ہولہ کی طرف اسناد کے ہونے سے پھیرنے والا کوئی قرینہ ہونا چاہئے۔ (اور اس کے) یعنی فعل کے یہ حقیقت اور مجاز کی تعریفوں کی تحقیق اور تفصیل کی طرف اشارہ ہے

تشریح:۔

سواء کان ذالک الغیر غیرًا فی الواقع:۔ اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا ہے کہ غیر ما ہولہ سے آپ کی کیا مراد ہے؟ کہ وہ غیر ما ہولہ واقع میں غیر ما ہولہ ہو یا عند المتکلم فی الظاہر غیر ما ہولہ ہو اگر آپ کی مراد یہ ہو کہ وہ غیر ما ہولہ واقع کا غیر ہو تو آپ کی تعریف اپنے تمام افراد کو جامع نہیں ہوگی اسلئے کہ اس سے وہ مثال نکل جائے گی کہ جب کوئی کافر کہے "انبت اللّٰہ البقل" کیوں کہ یہ اگرچہ واقع کے مطابق ہے لیکن کافر کے اعتقاد کے مطابق نہیں ہے۔ اور اگر آپ اس غیر سے مراد لیتے ہیں کہ وہ عند المتکلم فی الظاھر غیر ہو تو پھر آپ کی تعریف اپنے تمام افراد کو جامع تو ہوگی لیکن پھر "بتاوّل" کی قید زائد اور راضا فی ہو جائے گی۔ کیونکہ جب متکلم ایک لفظ بول کر اس لفظ کا غیر مراد لیتا ہے تو بغیر قرینہ کے غیر مراد نہیں لے گا بلکہ وہاں پر کوئی نہ کوئی قرینہ ضرور ہوگا لہٰذا پھر "بتاوّل" کی قید کی کوئی ضرورت نہیں رہے گی۔

جواب: اس غیر سے ہماری مراد دونوں ہیں کہ وہ واقع کا بھی غیر ہو اور عند المتکلم فی الظاھر کا بھی غیر ہو لہٰذا اب یہ اعتراض وارد نہیں ہوگا۔

بتأوّل: کے معنیٰ ہیں متکلم اپنے کلام میں کوئی ایسا قرینہ قائم کرے جو قرینہ اس بات دلالت کرے کہ اس لفظ سے متکلم کی مراد اس کے معنیٰ حقیقی نہیں ہیں بلکہ اس کے معنیٰ مجازی اور غیر ما ھو لہٗ معنیٰ مراد ہے۔ اور اسکی تفصیل یہ ہے کہ بتاوّل جار مجرور مل کر اسناد کے متعلق ہے اور یہ باب تفعّل کا مصدر ہے اس کا مجرّد دال ہے جس کے معنیٰ رجوع کرنا ہے اور تاوّل کے معنیٰ ہیں کسی چیز کو طلب کرنا اور یہاں پہ یہ رجوع کرنے کے معنیٰ میں ہیں مگر یہ معنیٰ اس وقت اس کے متحقق ہوں گے جب مجاز کیلئے معنیٰ حقیقی موجود ہو جیسے انبت الربیع البقل "اس کے معنیٰ حقیقی ہیں انبت اللّٰہ البقل۔

تاوّل کے دوسرے معنیٰ یہ ہیں کہ تاوّل اس موضوع کا نام ہے جس کی طرف عقل کی جہت سے اسناد مجازی لوٹتی ہے مگر یہ معنیٰ اس وقت متحقق ہوگا جب اسناد مجازی کیلئے کوئی حقیقت موجود نہ ہو جیسے "اقدمنی بلدك حقٌ لی علیك" تجھ پر جو میرا حق ہے اس نے مجھے تیرے شہر لایا ہے: اس کا کوئی معنیٰ حقیقی نہیں ہے کیونکہ اس کا ظاہری طور پر کوئی فاعل موجود نہیں ہے۔ اور قدوم کی نسبت حق کی طرف نسبت مجازی ہے کیوں کہ یہ آنے کیلئے سبب بن رہا ہے۔ لہٰذا یہاں پر محل ہی مراد ہوگا۔ خلاصہ یہ ہے کہ شارحؒ نے یہاں پر کنایہ استعمال کیا ہے کیوں کہ حقیقی معنیٰ ملزوم ہے اور قرینہ اس کیلئے لازم ہے اور ملزوم بول کر لازم مراد لینا کنایہ ہی ہوتا ہے۔

ولهٗ ملابسات شتّٰی ای مختلفة جمع شتیت کمریض ومرضیٰ یلابس الفاعل والمفعول بهٖ والمصدر والزمان والمکان والسبب ولم یتعرّض للمفعول معهٗ والحال ونحوهما لان الفعل لایسند الیه فاسنادهٗ الی الفاعل اوالمفعول بهٖ اذاکان مبنیًّالهٗ ای للفاعل اوالمفعول بهٖ یعنی انّ اسنادهٗ الی الفاعل اذاکان مبنیًّالهٗ أوالی المفعول بهٖ اذاکان مبنیًّا لهٗ حقیقةٌ کمامرّمن الامثلة واسنادهٗ الیٰ غیر هما ای غیرالفاعل والمفعول به یعنی غیرالفاعل فی المبنی للفاعل وغیرالمفعول بهٖ فی المبنی للمفعول للملابسة یعنی لا جل انّ ذٰلك الغیریشابه ماهولهٗ فی ملابسة الفعل مجازٌ کقولهم عیشة

راضیۃ فیما بنی للفاعل واسند الیٰ المفعول به اذاالعیش مرضیّة وسیل مفعمٌ فی عکسه اعنی فیمابُنِیَ للمفعول واسندالیٰ الفاعل لانّ السیل هوالذی یفعم ای یملأمن اَفعَمتُ الاناءَ اذاملأتَهٗ وشعرٌشاعرٌ فی المصدروالاولیٰ التمثیل بنحو جدَّ جدُّهٗ لانّ الشعر ههنا بمعنیٰ المفعول ونهارهٗ صائمٌ فی الزمان ونهرٌجارٍ فی المکان لانّ الشخص صائمٌ فی النهاروالماء جارٍفی النهروبنی الامیرالمدینةفی السبب

ترجمہ:۔

(اور اس کے مختلف مقامات ہیں) شتّٰی کے معنیٰ ہیں مختلف یہ شتیت کی جمع ہے جیسے مریض کی جمع مرضیٰ آتی ہے۔(ملابس ہو فاعل، مفعول بہ، مصدر، زمان، مکان، اور سبب کا، مصنفؒ نے مفعول معہٗ حال وغیرہ کا ذکر نہیں کیا ہے کیونکہ ان کی طرف فعل کی اسناد نہیں ہوتی ہے۔(فاعل یا مفعول کی طرف اس کی اسناد کرنا جبکہ وہ مبنی للفاعل یا مبنی للمفعول ہو) یعنی اس کی اسناد فاعل کی طرف کرنا جب وہ مبنی للفاعل ہو اور مفعول بہ کی طرف کرنا جب وہ مبنی للمفعول ہو(حقیقت ہے) جیسا کہ اس کی مثالیں گزر چکیں (اور فعل کی ان کے علاوہ کی طرف اسناد کرنا) یعنی فاعل اور مفعول کے علاوہ کی طرف یعنی مبنی للفاعل میں غیر فاعل کی طرف اور مبنی للمفعول میں غیر مفعول کی طرف (ملابست کی وجہ سے) یعنی اس وجہ سے کہ وہ غیر تعلق فعل میں ماھولہٗ کے مشابہ ہے(مجاز ہے جیسے عیشۃٌ راضیۃٌ) کہ راضیۃ مبنی للفاعل ہے اور اس کی مفعول بہ کی طرف اسناد کردی گئی ہے کیونکہ عیشہ مرضیہ ہے(اور سیلٌ مفعم اس کے عکس میں) یعنی مبنی للمفعول میں اور فاعل کی طرف اس کی اسناد کردی گئی ہے کیونکہ سیلاب مفعم یعنی بھرنے والا ہوتا ہے یہ ''افعمت الاناء'' سے مأخوذ ہے کہ جب برتن کو بھردو اور مصدر میں شعرٌ شاعرٌ اور بہترین مثال جدّ جدُّہٗ ہے کیونکہ یہاں پر شعر مفعول، کلام منظوم کے معنٰی میں ہے۔(اور نہارہٗ صائمٌ زمان میں (اور نہرٌ جارٍ) مکان میں کیونکہ دن میں انسان روزہ دار ہوتا ہے اور نہر میں پانی جاری ہوتا ہے(اور بنی الامیر المدینۃ) سبب میں

تشریح:۔

ولـهٗ مـلابسات شتّٰی: یہاں تک مصنفؒ نے حقیقت عقلیہ اور مجاز عقلیہ کی تعریف ذکر کی تھی اب یہاں سے اس کی مزید تفصیل ذکر کر رہے ہیں۔

شتّٰی: کے معنیٰ ہیں مختلف ہونا یہ جمع ہے اس کی مفرد شتیت ہے جیسے مرضی جمع آتی ہے مریض کی۔ فعل اور شبہ فعل کے بہت سارے متعلّقات ہیں چنانچہ فعل فاعل کا بھی متعلّق بنتا ہے، مفعول بہ کا بھی، مصدر کا بھی، ظرف زمان کا بھی ظرف مکان کا بھی، اور سبب کا بھی فاعل کے ساتھ فعل کا تعلّق ہوتا ہے باعتبار صدور کے اور مفعول کے ساتھ فعل کا تعلّق ہوتا ہے باعتبار وقوع کے اور مصدر کے ساتھ فعل کا تعلّق ہوتا ہے باعتبار جزئیّت کے۔ اور زمان کے ساتھ فعل کا تعلّق ہوتا ہے باعتبار جزئیّت کے اور مقام کے ساتھ فعل کا تعلّق ہوتا ہے ظرفیت کے اعتبار سے کیوں کہ فعل کیلئے ایسے مکان کا ہونا ضروری ہے جس میں وہ واقع ہو جائے۔ اور سبب کے ساتھ فعل کا تعلّق ہوتا ہے باعتبار لزوم کے اسلئے کہ کوئی بھی فاعل کام کرے گا تو وہ کسی نہ کسی وجہ سے کام کرے گا۔ خلاصہ یہ ہے کہ فعل کا ان چھ چیزوں کے ساتھ کسی نہ کسی طریقہ سے تعلّق ہوتا ہے۔ اسلئے ان کو فعل کا ملابس اور فعل کا متعلّق کہتے ہیں۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ مصنفؒ نے مفعول معہٗ، حال، تمیز، اور مستثنٰی کو فعل کے متعلّقات میں ذکر نہیں کیا ہے۔ کیونکہ فعل کا متعلّق وہی ہوسکتا ہے جس کی طرف فعل کی نسبت کی جائے اور ان چیزوں کی طرف فعل کی نسبت نہیں کی جاتی ہے اسلئے ان کا ذکر بھی نہیں کیا ہے۔ ان چھ متعلقات میں فعل کی نسبت فعل معروف میں جب فاعل کی طرف کی جائے اور فعل مجہول میں جب مفعول کی طرف کی جائے تو یہ اسنادِ حقیقی ہوگی

جیسا کی ان کی مثالیں گزر چکیں انکے علاوہ تمام متعلقات میں جس کی طرف بھی فعل کی اسناد کی جائے تو یہ اسناد اسنادِ مجازی ہوگی۔
ملابست کا مطلب: ملابست کا مطلب یہ ہے کہ مسند الیہ حقیقی اور مسند الیہ مجازی اس بات میں کہ دونوں میں سے ہر ایک کے ساتھ فعل متعلق ہے ایک دوسرے کے مشابہ ہوں اگر چہ جہت تعلّق جدا جدا ہو جیسے جری النہر (نہر جاری ہوگئی) میں نہر مسندٌ الیہ مجازی ہے اور جری الماء (پانی جاری ہوگیا) میں "ماء" مسندٌ الیہ حقیقی ہے اور فعل کے متعلّق ہونے میں دونوں کے درمیان مشابہت موجود ہے کیونکہ فعل "جری ماء" کے ساتھ قائم ہے۔ اور نہر کے ساتھ بھی متعلّق ہے کیونکہ نہر پانی کے جاری ہونے کیلئے ظرف بن رہا ہے۔ دیکھئے اس میں پانی کا تعلّق دونوں کے ساتھ اگر چہ مختلف ہے لیکن تعلّق تو دونوں کے ساتھ ہے۔
فاعل کے غیر کی طرف مضاف ہونے کی مثالیں چونکہ پہلے نہیں گزریں ہیں اسلئے یہاں سے مصنفؒ نے ان میں سے ہر ایک کی مثال ذکر کی ہے۔ مبنی للفاعل کی مفعول کی طرف اسناد ہونے کی مثال جیسے عیشة ٌ راضیة ٌ۔ راضیہ مبنی للفاعل ہے کیونکہ راضیہ اسم فاعل کا صیغہ ہے اور اسم فاعل فعل معروف کے حکم میں ہوتا ہے۔ اور اسکی اسناد اس ضمیر کی طرف کی گئی ہے جو راضیہ میں مستتر ہے۔ اور اس ضمیر کا مرجع عیشہ ہے۔ اور عیشہ مفعول بہ حقیقی ہے کیوں کہ عیشہ زندگی کو کہتے ہیں اور زندگی خود راضی نہیں ہوتی ہے بلکہ زندگی والا راضی ہوتا ہے۔ اور اصل عبارت یوں بنے گی "عیشةٌ رضیہا صاحبہا" اسلئے یہ مفعول بنے گا۔
فعل مبنی للمفعول کی نسبت فاعل کی طرف کی گئی ہو اس کی مثال جیسے سیلٌ مفعمٌ اصل میں ہے افعم السیل الوادی۔ سیلاب نے وادی بھر دی ہے، یہاں پر سیل کی طرف بھرنے کی نسبت کی گئی ہے حالانکہ سیل کو نہیں بھرا جاتا ہے بلکہ سیل یعنی سیلاب وادی کو بھرتا ہے تو یہ اصل میں مفعول کی طرف اسناد ہے لیکن اسناد فاعل کی طرف کی گئی ہے اسلئے کہ سیل مفعَم نہیں ہوتی ہے بلکہ مفعِم ہوتی ہے یعنی سیلاب کو نہیں بھرا جاتا ہے بلکہ سیلاب وادی کو بھر دیتا ہے۔
فعل کی نسبت مصدر کی طرف کی گئی ہو تو وہ بھی مجاز ہے جیسے شعرٌ شاعرٌ" اس مثال میں مبنی للفاعل کی اسناد مصدر کی طرف کی گئی ہے اس طرح کہ اسم فاعل (شاعر) فاعل ہے اور اسم فاعل فعل معروف کے حکم میں ہوتا ہے اور اس کی اسناد اس میں موجود ضمیر مستتر کی طرف کی گئی ہے جس کا مرجع شعر ہے اور یہ بات تو مسلّم ہے کہ شعر کا فاعل حقیقی شعر کہنے والا آدمی ہوتا ہے شعر خود فاعل نہیں ہوسکتا ہے البتہ شارحؒ فرماتے ہیں کہ یہ مثال زیادہ صحیح نہیں ہے اس کی زیادہ صحیح مثال "جَدَّ جِدُّہ" ہے اس مثال میں مصدر کی طرف فعل کی اسناد کی گئی ہے۔ فعل کی اسناد اگر زمانے کی طرف ہو تو وہ بھی مجاز ہے جیسے "نہارہٗ صائمٌ"۔ اس کا دن روزے سے ہے اس مثال میں مبنی للفاعل کی اسناد اس ضمیر کی طرف کی گئی ہے جو صائم میں مستتر ہے اور یہ ضمیر نہار کی طرف لوٹ رہی ہے۔ اور نہار غیر ما ہولہٗ ہے کیونکہ روزہ آدمی رکھتا ہے زمانہ نہیں رکھتا اس لئے یہ بھی اسناد مجازی ہوگی۔
مبنی للفاعل کی اسناد کی گئی ہو مکان کی طرف اسکی مثال "نہرٌ جارٍ" اس میں بھی نہر کی طرف جاری ہونے کی نسبت کی گئی ہے حالانکہ نہر جاری نہیں ہوتی ہے بلکہ نہر میں جو پانی ہوتا ہے وہ پانی جاری ہوتا ہے اس کے باوجود نہر کی طرف جاری ہونے کی اسناد کی گئی ہے یہ اسناد مجازی ہوگی کہ اس میں فاعل کے بجائے مکان اور محل کی طرف اسناد کی گئی ہے۔
فعل کی اسناد فاعل کے بجائے سبب کی طرف کی گئی ہو جیسے بنی الامیر المدینہ۔ امیر نے شہر بنایا۔ اس میں بنانے کی نسبت امیر کی طرف کی گئی ہے حالانکہ امیر خود شہر نہیں بناتا بلکہ اس کے مزدور بناتے ہیں۔ لیکن چونکہ امیر شہر کے بنانے کیلئے سبب بنتا ہے کہ اسی کے حکم کی بناء پر مزدور کام کرتے ہیں اسلئے امیر سبب کی طرف شہر کے بنانے کی نسب کی گئی ہے تو یہ اسناد الیٰ غیر ما ھولہٗ کی طرف ہوگی اسلئے یہ بھی مجاز ہے
وینبغی ان یعلم ان المجاز العقلییجری فی النسبة الغیر الاسنادیة ایضًا من الاضافیة والایقاعیۃ

نحو اعجبنی انبات الربیع وجریُ الانہار قال اللہ تعالیٰ " وَاِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَیْنِھِمَا " " وَمَکْرُ اللَّیْلِ وَالنَّھَارِ " ونحو نوّمت اللیل واجریت النہر قال اللہ تعالیٰ " وَلَا تُطِیْعُوْا اَمْرَ الْمُسْرِفِیْنَ " والتعریف المذکور انّما ھو للاسنادی اللّٰھمّ الّا ان یراد بالاسناد مطلق النسبۃ وھٰھنا مباحث نفیسۃ وشحنا بھا الشرح

ترجمہ:۔

اور یہ بات بھی جان لینا چاہئے کہ مجاز عقلی نسبت غیر اسنادیہ یعنی اضافیہ، ایقاعیہ میں بھی جاری ہوتا ہے جیسے اعجبنی انبات الربیع اور اعجبنی جری الانہار ارشاد باری تعالیٰ ہے: اگر تم کو میاں بیوی کے درمیان ناچاقی کا اندیشہ ہو" "اور رات ودن کا مکر"، اور جیسے" میں نے رات کو سلا دیا" "اور نہر کو جاری کر دیا" ارشاد خداوندی ہے: "اور حد سے بڑھنے والوں کی بات نہ مانو" اور مذکورہ تعریف صرف نسبت اسنادی پر صادق ہے الّا یہ کہ نسبت سے مطلق نسبت مراد لے لی جائے یہاں پر اور بھی اچھی اچھی بحثیں جن سے ہم نے شرح کو مزین کیا ہے۔

تشریح:۔

وینبغی ان یعلم :اس عبارت کے ساتھ شارحؒ ماقبل کی مثالوں سے پیدا ہونے والے ایک وہم کا ازالہ کر رہے ہیں ماقبل کی تقریر اور مثالوں سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ حقیقت عقلیہ اور مجاز عقلیہ صرف اور صرف نسبت تامہ خبریہ میں پائے جاتے ہیں نسبت تامہ کے بغیر نہیں پائے جاتے ہیں۔ شارحؒ نے یہاں سے اس وہم کا ازالہ فرمایا ہے کہ نسبت سے ہماری مراد عام ہے کہ حقیقت عقلیہ اور مجاز عقلیہ کیلئے نسبت تامہ کا ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ ان کیلئے مطلق نسبت کافی ہے چنانچہ یہ دونوں نسبت اضافیہ اور نسبت ایقاعیہ میں بھی پائے جاتے ہیں۔ نسبت اضافیہ میں حقیقت عقلیہ کا جاری ہونے کی مثال جری الماء فی النہر۔ نہر میں پانی جاری ہو گیا۔ حقیقت عقلیہ کا نسبت ایقاعیہ میں جاری ہونے کی مثال جیسے نوّمت ابنی فی اللیل۔ میں نے اپنے بیٹے کو رات میں سلا دیا نسبت اضافیہ میں مجاز عقلیہ کے جاری ہونے کی مثال جیسے اعجبنی انبات الربیع۔ موسم بہار کے اگانے نے مجھے تعجب میں ڈالا۔ اور "اعجبنی جری الانہار۔ مجھے نہروں کے جاری ہونے نے تعجب میں ڈالا۔ نسبت اضافیہ میں مجاز عقلیہ کے جاری ہونے کی مثال جیسے وَاِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَیْنِھِمَا۔ اگر تمہیں خوف ہو دونوں کے درمیان ناچاقی کا۔ اس آیت میں شقاق کی نسبت کی گئی ہے "بین" کی طرف حالانکہ شقاق تو اصل میں زوجین کے درمیان ہوتا ہے بین کے درمیان نہیں ہوتا ہے۔ اصل عبارت یوں ہونی چاہئے تھی "وان خفتم شقاق الزوجین فی الحالۃ الواقعۃ بینھما" اس میں شقاق کی نسبت مکان کی طرف کی گئی ہے جو فاعل نہیں ہے تو یہ مجاز عقلی ہے اسی طرح مکر اللیل والنہار۔ اس میں مکر مصدر کی نسبت رات اور دن کی طرف کی گئی ہے جو غیر ما ھولہٗ ہیں تو یہ بھی مجاز ہی ہوگا۔ اصل میں یوں ہے "مکر الناس فی اللیل والنہار" ۔لوگوں نے رات اور دن میں مکر کیا۔ نوّمت اللیل اصل میں یوں ہے "نوّمت الشخص فی اللّیل" میں نے آدمی کو رات میں سلا دیا۔ جری النہر اصل میں یوں ہے "اجریت الماء فی النہر" "میں نے پانی کو نہر میں جاری کر دیا۔ لہٰذا سونے کو رات پر واقع کرنا اور جاری کرنے کو نہر پر جاری کرنا ماھولہٗ کی طرف نسبت نہ ہونے کی وجہ سے مجاز عقلی ہوں گے۔ اسی طرح ارشاد باری تعالیٰ "وَلَا تُطِعْ اَمْرَ الْمُسْرِفِیْنَ ۔تم حد سے بڑھنے والوں کی بات نہ مانو۔ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے اطاعت کو امر پر واقع کر دیا ہے حالانکہ اطاعت امر کی نہیں ہوتی ہے بلکہ اطاعت ذی امر کی ہوتی ہے۔ یہ بھی مجاز عقلی کے قبیل سے ہے۔

وقولنا فی التعریف بتأوّلٍ یخرج نحو ما مرّ من قول الجاھل انبت الربیع البقل رائیًا الانبات من الربیع فانّ ھذا الاسناد وان کان الٰی غیر ما ھو لہٗ فی الواقع لکن لا تاوّل فیہ لانّہٗ مرادہٗ ومعتقدہٗ وکذا شفی الطبیب المریض ونحو ذالک ممّا یطابق الاعتقاد دون الواقع فقولہٗ بتأوّلٍ یخرج ذٰلک

كمايخرج الاقوال الكاذبة

ترجمہ:۔

اور تعریف میں ہمارا قول (بتأوّل خارج کر دیتا ہے کافر کے گذشتہ قول انبت الربیع البقل جو فصل ربیع سے انبات کا معتقد ہو کیونکہ یہ اسناد اگرچہ حقیقت میں غیر ماھولہ کی طرف ہے لیکن اس میں کوئی قرینہ نہیں ہے کیونکہ اس کا تو یہی اعتقاد ہے اور اسی طرح شفی الطبیب المریض وغیرہ جو صرف اعتقاد کے تو مطابق ہو اور واقع کے مطابق نہ ہوں وہ بھی خارج ہو گیا تو تأوّل سے یہ سب خارج ہو جاتے ہیں جیسا کہ اقوال کاذبہ خارج ہو جاتے ہیں

تشریح:۔

اس سے پہلے مصنفؒ نے حقیقت عقلیہ اور مجاز عقلیہ کی تعریفات ذکر کی ہیں اس عبارت میں مجاز کی تعریف میں ذکر ہونے والے ایک قید کی وضاحت کر رہے ہیں۔ کافر کے قول ''انبت الرّبیع البقل اور شفی الطبیب المریض'' جیسی مثالوں کو مجاز عقلی ہونے سے خارج کرنے کیلئے ہے۔ کہ جن میں اسناد اعتقاد کے تو مطابق ہو لیکن واقع کے مطابق نہ ہو ان جیسی ترکیبوں کو اسلئے نکالنا چاہتے ہیں کہ جب کافر یہ بات کرتا ہے تو یہ اسناد اس کے اعتقاد کے بھی مطابق ہے اور ''ماھولہٗ'' کے بھی مطابق ہے۔ اسی لئے کافر ایسے موقع پر قرینہ ذکر نہیں کرتا ہے۔ لہٰذا جب اس میں قرینہ مذکور نہیں ہوگا تو اسے ہم حقیقت کہیں گے نہ کہ مجاز کیونکہ مجاز کیلئے قرینہ کا ہونا ضروری ہے۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ اسی طرح تمام اقوال کاذبہ بھی نکل جائیں گے مثلاً کوئی آدمی کہے ''جاء نی زید'' اور اسے معلوم ہو کہ زید نہیں آیا ہے تو یہ بھی مجاز عقلی نہیں ہوگا کیونکہ اس میں بھی اسناد کے غیر ما ھو لہٗ کی طرف ہونے پر دلالت کرنے والا قرینہ موجود نہیں ہے۔

وهذا تعريضٌ بالسكاكيّ حيث جعل التأوّل لاخراج الاقوال الكاذبة فقط وللتنبيه على هذا تعرّض المصنّف في المتن لبيان فائدة هذا القيد مع انّه ليس ذالك من دأبه في هذا الكتاب واقتصر على بيان اخراجه بنحو قول الجاهل مع انّه يخرج الاقوال الكاذبة ايضًا

ترجمہ:۔

اور یہ سکاکی پر چوٹ ہے اس وجہ سے کہ انھوں نے تأوّل کو صرف اقوال کاذبہ کے خارج کرنے کیلئے بنایا ہے اس بات پر تنبیہ کرنے کیلئے مصنفؒ نے متن میں اس قید کے فائدے کو بیان کیا ہے ورنہ اس کتاب میں مصنفؒ کی یہ عادت نہیں ہے اسی وجہ سے تأوّل کے ذریعہ کافر کے قول کو خارج کرنے پر اکتفاء کیا ہے حالانکہ یہ اقوال کاذبہ کو بھی نکالتا ہے۔

تشریح:۔

وهذا تعريضٌ بالسكاكيّ: اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے مصنفؒ پر ایک اعتراض کر کے پھر اس کا خود ہی جواب دیا ہے اعتراض یہ کیا ہے کہ یہ متن ہے اور متون میں اختصار ہوتا ہے اور اختصار کا تقاضا یہ ہے کہ تعریف میں جتنے قیود ہوں ان قیود کے فوائد ذکر نہ کئے جائیں اور مصنفؒ کی بھی یہ عادت ہے کہ انھوں نے کہیں بھی تعریفات کے فوائد قیود ذکر نہیں کئے ہیں لہٰذا ان کو چاہئے تھا کہ یہاں پر بھی فوائد قیود ذکر نہ کرتے یہاں پر انھوں نے فوائد قیود کیوں ذکر کئے ہیں؟ اس کی کیا ضرورت پڑی تھی؟

جواب: مصنفؒ نے یہاں پر قید کا فائدہ کسی وضاحت کیلئے ذکر نہیں کیا ہے بلکہ علامہ سکاکیؒ کی تردید کیلئے ذکر کیا ہے اسلئے کہ ان کے نزدیک اس قید سے صرف اقوال کاذبہ نکل جاتے ہیں جبکہ مصنفؒ کے نزدیک اس قید کے ساتھ اقوال کاذبہ اور وہ تمام اقوال نکل جاتے ہیں جن میں اسناد اعتقاد کے تو مطابق ہو لیکن واقع اور ''ماھولہٗ'' کے مطابق نہ ہو یہی وجہ ہے کہ مصنفؒ نے صرف اسی سے احتراز کو ذکر کیا ہے

دوسری چیزوں سے احتراز ذکر نہیں کیا ہے۔ اسلئے کہ ان کا مقصود فوائد قیود کا بیان کرنا نہ تھا بلکہ علامہ سکا کیؒ پر تردید کرنا مقصود ہے اور وہ تردید اس طرح ہوتی ہے۔

ولهذا اى ولانّ مثل قول الجاهل خارجٌ عن المجاز لاشتراط التأوّل فيه لم يحمل نحو قولهٗ شعر اشاب الصغير وافنى الكبير :: كرّ الغداة ومرّ العشيّ على المجاز اى على انّ اسناد أشاب وأفني الى كرّ الغداة ومرّ العشيّ مجازٌ ما لم يعلم اولم يظنّ انّ قائلهٗ اى قائل هذا القول لم يعتقد ظاهرهٗ اى ظاهر الاسناد لانتفاء التأوّل حينئذٍ لاحتمال ان يكون هو معتقدًا للظاهر فيكون من قبيل قول الجاهل انبت الربيع البقل كما استدل يعني ما لم يعلم ولم يستدلّ بشيءٍ على انّهٗ لم يرد ظاهرهٗ مثل الاستدلال

ترجمہ:۔

(اور اسی لئے) یعنی اس وجہ سے کہ تأوّل کی شرط ہونے کی بناء پر مجاز سے مثل قول کافر خارج ہے (محمول نہیں کیا جائے گا شاعر کا قول اشاب الخ بچوں کو بوڑھا کر دیا اور بڑوں کو فنا کر دیا صبح وشام کے گزرنے نے مجاز پر) یعنی اس بات پر کہ اشاب اور افنی کی اسناد کرّ الغداۃ اور مرّ العشی کی طرف مجازی ہے (جب تک یقین یا ظن کے طور پر یہ معلوم نہ ہو جائے کہ اس کا قائل ظاہری اسناد کا قائل نہیں کیونکہ اس وقت تأوّل منتفی ہو جاتا ہے کیونکہ وہ اس کے ظاہر کا معتقد ہے لہٰذا یہ کافر کے قول انبت الربیع البقل کے قبیل سے ہو جائے گا۔ (جیسا کہ استدلال کیا ہے) یعنی جب تک یہ معلوم نہ ہو جائے اور کسی چیز کیساتھ اس پر استدلال نہ کیا جائے کہ وہ اس کے ظاہر کا معتقد نہیں اس بات پر استدلال کی طرح کہ۔

تشریح:۔

اب یہاں سے ماقبل میں مذکور قید کا فائدہ اور تعریف پر تفریع بتھاتے ہیں کہ ہم نے کہا ہے کہ جب فعل یا شبہ فعل کا اسناد الیٰ غیر ما ہولہٗ کی طرف ہو تو دیکھیں۔ گہ کہ قرینہ مذکور ہے یا نہیں اگر قرینہ مذکور ہو تو اسے مجاز کہا جائے گا اور اگر قرینہ مذکور نہ ہو تو اسے حقیقت کہا جائے گا اگر چہ اس کا استعمال غیر ما ہولہٗ میں ہو ماتنؒ نے اس کی دو مثالیں ذکر کی ہیں پہلے وہ مثال بیان کی ہے جس میں معنٰی حقیقی پر کوئی قرینہ موجود نہ ہو پھر وہ مثال بیان کی ہے جس میں معنٰی حقیقی پر قرینہ موجود ہو۔

پہلی مثال:۔ اشاب الصغير وافنى الكبير :: كرّ الغداة ومرّ العشي

ترجمہ: بچے کو جوان اور بوڑھے کو فنا کر دیا صبح کے بار بار آنے اور شام کے بار بار گزرنے نے۔

محل استشہاد:۔

اس شعر میں اشاب اور افنی کی اسناد کرّ الغداۃ اور مرّ العشی کی طرف کی ہے۔ جبکہ صبح کا آنا اور شام کا گزرنا کسی کو بوڑھا یا جوان نہیں کرتا بلکہ اللہ ہی نسان کو جوان یا فنا کرتا ہے اور اس معنٰی حقیقی پر دلالت کرنے والا کوئی قرینہ بھی موجود نہیں ہے لہٰذا اسے حقیقت کہا جائے گا جب تک یہ معلوم نہ ہو جائے کہ اس کے قائل نے اس کے ظاہری معنٰی مراد نہیں لئے ہیں کیونکہ اس شعر کے قائل کے بارے میں دو احتمال ہیں ہوسکتا ہے اس شعر کا قائل اس کے ظاہر کا اعتقاد رکھتا ہو اگر ظاہر کا اعتقاد رکھے تو پھر یہ کافر کے قول انبت الربیع البقل کے قبیل سے ہوگا۔ اس صورت میں اسناد الیٰ غیر ما ھولہٗ کی طرف نہ ہونے کی وجہ سے یہ حقیقت عقلیہ ہوگی۔ اور اگر یہ بات معلوم ہو جائے کہ اس شعر کا قائل مؤمن ہے کافر نہیں ہے اور اس نے اس اسناد سے اس کے ظاہر کا قصد نہیں کیا ہے بلکہ وہ ان دونوں افعال کا فاعل حقیقی اللہ

تعالیٰ کو سمجھتا ہے اور اس نے کسی ظاہری مشابہت کی وجہ سے ان افعال کی نسبت "کرّ الغداۃ اور مرّ العشی" کی طرف کی ہے تو اس صورت میں مؤمن کی یہ حالت اس بات پر قرینہ بن جائے گی کہ اس اسناد سے اس کا ظاہری معنیٰ مرادنہیں ہے۔ اس لئے اسے مجاز پر محمول کیا جائے گا۔

علی انّ اسناد میّز الی جذب اللیالی فی قول ابی النجم شعر میّز عنه ای عن الرأس قُنزُعًا عن قنزُعٍ هو الشعر المجتمع فی نواحی الرأس جذب اللیالی ای مضیّها واختلافها ابطئی او اسرعی :: حال من اللیالی علیٰ تقدیر المقول ای مقولًا فیها ویجوزان یکون الامر بمعنیٰ الخبر مجازٌ خبرانّ ای استدلّ علیٰ انّ اسناد میّز الیٰ جذب اللیالی مجازٌ بقوله متعلّق باستدلّ ای بقول ابی النجم عقیبهٗ ای عقیب قوله میّز عنه قنزعًا عن قنزع "ع" افناه ای ابالنجم او شعر رأسه قیل اللّٰه ای أمرهٗ وارادته للشمس اطلعی فانّهٗ یدلّ علیٰ انّهٗ فعل اللّٰه تعالیٰ وانّهٗ المبتدی والمعید والمنشئُ والمُفنِی فیکون الاسناد الیٰ جذب اللیالی بتأوّلٍ علیٰ أنّهٗ زمان او سببٌ

ترجمہ:۔

میّز کی اسناد) جذب اللیالی کی طرف مجاز ہے (ابوالنجم کے شعر: اڑا دیا ہے سر سے بالوں کو دستہ دستہ کر کے) قنزع سر کے اطراف میں بالوں کا ایک حصہ (راتوں کے گزرنے نے) اور اس کے اختلاف نے (اب تو جلدی گزر جایا آہستہ) مقول کے مقدر ماننے کی صورت میں لیالی سے حال ہے یعنی مقولٌ فی ھٰھا اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ امر بمعنیٰ خبر کے ہو (مجاز ہے) انّ کی خبر ہے یعنی استدلال کیا گیا ہے اس بات پر کہ میّز کی اسناد جذب اللیالی کی طرف مجاز ہے (اس کے قول سے) استدلال کے متعلّق ہے جو میّز عنہ قنزع عن قنزع کے بعد ہے (فنا کر دیا ہے اس کو) یعنی ابوالنجم کو یا اس کے سر کے بالوں کو (اللہ کے حکم نے) اور اسکے ارادے نے ((سورج سے کہ طلوع ہو) کیونکہ یہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہ فناء کرنا خدا کا فعل ہے اور وہی شروع میں پیدا کرنے والا اور دوبارہ پیدا کرنے والا ہے وہی پیدا کرنے والا اور فنا کرنے والا ہے لہٰذا یہ اسناد ہوگی جذب اللیالی کی طرف قرینہ کیساتھ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ زمانہ ہے یا سبب ہے۔

تشریح:۔

مصنفؒ نے ظاہر اسناد کے مرادنہ ہونے پر ایک نظیر پیش کی ہے ابوالنجم شاعر کا شعر ہے۔

مَیَّزَ عَنهُ قُنزُعًاعَن قُنزَعٍ :: جَذبُ اللّیالِی اِبطَئِی أواِسرَعِی

ترجمہ۔ راتوں کے گزرنے نے ابوالنجم کے سر کے اطراف کے بالوں کو حصہ حصہ کر کے ختم کر دیا ہے اے راتو! تم آہستہ آہستہ کر کے گزرو یا جلدی جلدی گزرو۔ اس مثال میں میّز کی اسناد "جذب اللیالی" کی طرف مجازاً کی گئی ہے۔ کیوں کہ راتوں کا گزرنا کسی کے سر کے بالوں کو ختم نہیں کرتا ہے۔ اس بات پر قرینہ (کہ یہاں پر ان کی مراد یہ نہیں ہے کہ حقیقی طور پر بھی راتوں کا گزرنا بالوں کو ختم کرتا ہے بلکہ ان کے نزدیک حقیقی طور پر اس کا ختم کرنے والا اللہ تعالیٰ ہیں) ابو النجم کا بعد والا شعر ہے جس میں انھوں کہا ہے کہ۔

افناه قیل اللّٰه للشمس اطلعی :: حتیٰ اذادارافق فارجعی

ان بالوں کو ختم کیا ہے اللہ تعالیٰ کا سورج کو یہ حکم کرنے نے کہ طلوع ہو جاؤ! یہاں تک کہ جب افق تک پہنچ جاؤ تو پھر سے لوٹ جاؤ۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابوالنجم شاعر موحد ہے اور وہ بالوں کے ختم کرنے کا فاعل حقیقی اللہ تعالیٰ ہی کو مانتے ہیں رات کے بار بار آنے اور جانے کو فاعل حقیقی نہیں مانتے۔ لہٰذ جب قرینہ سے معلوم ہوگیا کہ جذب اللیالی سے ظاہری اسناد مرادنہیں ہے بلکہ اس کے زمانہ یا سبب ہونے کی وجہ سے اس کی طرف اسناد کی گئی ہے تو یہ مجاز ہوگا حقیقت نہیں ہوگا۔

واقسامهٗ ای اقسام المجاز العقلی باعتبار حقیقة الطرفین ومجازیتهما اربعة لانّ طرفیه وهما المسند الیه والمسند امّا حقیقتان لغویّتان نحو انبت الربیع البقل اومجازان لغویّان نحواحی الارض شباب الزمان فانّ المراد باحیاء الارض تهییج القُوَیٰ النامیة فیهاواحداث نضارتهابانواع النباتات والاحیاء فی الحقیقة اعطاء الحیٰوة وهی صفة تقتضی الحسّ والحرکة وکذا المرادبشباب الزمان ازدیادقوّتهاالنامیة وهوفی الحقیقة عبارةٌ عن کون الحیوان فی زمان یکون حرارتهٗ الغریزیّة مشبوبة ای قویّة مشتعلة اومختلفتان بان یکون احدُ الطرفین حقیقةً والاٰخرُ مجازًا نحو انبت البقلَ شباب الزمانُ فیما المسند حقیقةٌ والمسند الیه مجازٌ او احی الارضَ الربیعُ فی عکسه ووجه الانحصار فی الاربعة علی ماذهب الیه المصنّفؒ ظاهرلانّهٗ اشترط فی المسندان یکون فعلاًاوسافی معناه فیکون مفردًاو کلّ مفردٍ مستعمل امّاحقیقة اومجازٌ

ترجمہ:۔

(اور اس کی قسمیں یعنی مجاز عقلی کی طرفین کی حقیقت ومجازیت کے اعتبار سے (چار ہیں کیونکہ اس کے دونوں طرفین) یعنی مسند الیہ اور مسند (یا دونوں حقیقت لغوی ہیں جیسے انبت الربیع البقل یا دونوں مجاز لغوی ہیں جیسے احیٰ الارض شباب الزمان) کیونکہ احیاء ارض سے مراد اس میں قویٰ نامیہ کا بڑھ جانا اور طرح طرح کے نباتات کے ساتھ اس کی سبزہ زاری کا بڑھ جانا ہے اور احیاء حقیقت میں زندگی دینے کو کہتے ہیں اور وہ ایسی صفت ہے جو حس وحرکت چاہتی ہے اسی طرح شباب الزمان سے مراد قویٰ نامیہ کا اضافہ ہے اور وہ حقیقت میں کسی جاندار کے ایسے زمانہ میں ہونے سے عبارت ہے جس میں اس کی طبعی حرارت قویٰ اور جوش میں ہوں (یا دونوں مختلف ہیں) اس طور پر کہ ان میں سے ایک طرف حقیقت دوسری مجاز ہو جیسے انبت البقل شباب الزمان) اس میں مسند حقیقت ہے اور مسند الیہ مجاز ہے اور احی الارض الربیع، اس کے عکس میں اور چار میں منحصر ہونے کی وجہ مصنفؒ کے مذہب پر تو ظاہر ہے کیونکہ اس نے مسند میں یہ شرط لگائی ہے کہ مسند فعل یا معنیٰ فعل ہو اسلئے مسند مفرد ہوگا اور ہر مفرد مستعمل حقیقت ہے یا مجاز

تشریح:۔

واقسامهٗ اربعة: یہاں تک حقیقت عقلیہ اور مجاز عقلی کی تعریف کی اور اب یہاں سے ان کی قسمیں ذکر کر رہے ہیں۔

چنانچہ مسند اور مسند الیہ کے حقیقی اور مجازی ہونے کے اعتبار سے مجاز عقلی کی چار قسمیں ہیں۔

(۱) مسند اور مسند الیہ دونوں حقیقی ہوں یعنی دونوں میں سے ہر ایک اپنے معنیٰ موضوع لہٗ میں مستعمل ہو جیسے موحد کا قول انبت الربیع البقل۔ اس مثال میں انبات یعنی اگانا اپنے معنیٰ موضوع لہٗ میں مستعمل ہے اور یہ اس کا معنیٰ حقیقی ہے اسی طرح الربیع بھی اپنے معنیٰ موضوع لہٗ (موسم بہار) میں مستعمل ہے اور یہ اس کا معنیٰ حقیقی ہے۔ اور متکلم بھی چونکہ مسلمان ہے وہ اس کے ظاہری اسناد کا اعتقاد نہیں رکھتا ہے اسلئے یہ اسناد ''الیٰ غیر ما هو لهٗ'' کی طرف ہوگی اور مجاز ہوگی۔

(۲) مسند اور مسند الیہ دونوں مجاز لغوی ہوں یعنی دونوں میں اسناد معنیٰ غیر موضوع لہٗ کی طرف ہو جیسے احی الارض شباب الزمان۔ اس مثال میں ''احیٰ'' کی نسبت شباب کی طرف کی گئی ہے۔ اور احیاء کے معنیٰ ہیں کسی کو زندگی دیدینا اور زندگی کہتے ہیں کسی چیز میں حرکت کے آجانے کو۔ اور زمین کے زندہ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ زمین کی قوّت نامیہ کو حرکت دے کر اس سے طرح طرح کی ہری بھری سبزیات اگانا۔ اب اس سے معنیٰ حقیقی تو مراد ہو نہیں سکتا ہے کیوں کہ زمین میں زندگی تو ہوتی نہیں ہے لہٰذا معنیٰ مجازی ہی مراد ہوگا۔ اور وہ

ہے زمین کا ہرا بھرا ہونا اور شباب الزمان کے معنیٰ ہیں کسی جانور کا اپنی عمر کے اس حصّے میں داخل ہو جانا جس زمانے میں اسکی طبعی حرارت اور قوّت بھڑک اٹھے اور اسکے معنیٰ مجازی ہیں زمین کی قوّت نامیہ میں اضافہ اور زیادتی کا ہو جانا یہ بھی معنیٰ مجازی ہے کیونکہ اس کا قائل بھی موحد اور اللہ کو ماننے والا ہے۔ اور وہ اس کا اعتقاد نہیں رکھتا ہے اسلئے اسناد بھی اسنادِ مجازی ہی ہوگا۔

(۳) مسند اور مسند الیہ دونوں مختلف ہوں۔ پھر مسند حقیقت ہو اور مسند الیہ مجاز ہو جیسے موحد کا قول ''انبت البقل شباب الزمان'' زمانے کے شباب نے سبزہ اگایا۔ اس میں انبات (مسند) اپنے معنیٰ حقیقی ''اگانے'' میں استعمال ہوا ہے۔ اور مسند الیہ ''شباب الزمان'' اپنے معنیٰ مجازی میں استعمال ہوا ہے اور اس بات کا قائل چونکہ موحد ہے اور وہ اس بات کا اعتقاد نہیں رکھتا ہے۔ اسلئے یہ اسناد مجاز عقلی ہوگی۔

(۴) مسند الیہ حقیقت ہو اور مسند مجاز ہو جیسے کسی موحد کا یہ قول کہ ''احی الارض الربیع۔ زمین کو موسم بہار نے زندہ کر دیا ہے اس مثال میں مسند الیہ۔ ربیع اپنے حقیقی معنیٰ ''موسم بہار'' میں استعمال ہوا ہے اور مسند ''احی الارض'' اپنے معنیٰ مجازی میں استعمال ہوا ہے اور اس کا قائل چونکہ مسلمان ہے اسلئے اس کا اعتقاد اسناد ظاہری کے مطابق نہیں ہوگا لہٰذا یہ مجاز ہوگا۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ ان قسموں کا چار میں بند ہونے کی وجہ حصر بالکل ظاہر ہے اسلئے کہ مصنفؒ کے نزدیک مسند کیلئے فعل یا معنیٰ فعل کا ہونا شرط ہے اور اس صورت میں مسند مفرد ہی ہوگا اور مسند الیہ بھی مفرد ہوتا ہے۔ اور ہر مسند الیہ حقیقت ہوگا یا مجاز ہوگا۔ لہٰذا مسند اور مسند الیہ دونوں اگر حقیقت ہیں تو قسم اوّل ہے اور اگر دونوں مجاز ہیں تو قسم ثانی ہے اور اگر مسند الیہ حقیقت اور مسند مجاز ہے تو قسم ثالث ہے ورنہ قسمِ رابع ہے۔

وهواى المجاز العقلى فى القرآن كثير اى كثير فى نفسه لا بالاضافة الىٰ مقابله حتّٰى يكون الحقيقة العقليّة قليلة

ترجمہ:۔

(اور وہ) یعنی مجاز عقلی قرآن میں بہت ہے یعنی اپنی ذات کے اعتبار سے بہت ہے نہ کہ اپنے مقابل کی نسبت سے یہاں تک کہ حقیقت عقلیہ اس سے کم ہو جائے

تشریح:۔

وهو فى القرآن كثيرٌ۔ شارح فرماتے ہیں کہ مجاز عقلی قرآن پاک میں بہت زیادہ ہے۔

یہ عبارت لا کر شارحؒ نے ظاہریہ کی تردید کی ہے۔ چنانچہ ظاہریہ کے نزدیک قرآن پاک میں مجاز کہیں پر بھی استعمال نہیں ہوا ہے کیوں کہ مجاز میں جھوٹ کا وہم ہوتا ہے۔ اور قرآن پاک جھوٹ کے ایہام سے بھی پاک ہے اسلئے قرآن پاک میں مجاز استعمال نہیں ہے شارحؒ فرماتے ہیں کہ قرآن پاک میں مجاز کا استعمال بہت ہے ظاہریہ کی یہ بات درست نہیں ہے کیونکہ جب مجاز پر قرینہ موجود ہوگا تو جھوٹ کے ایہام کا سوال ہی پیدا نہیں ہوسکتا ہے۔ اس میں دوسری بات یہ ذکر کی ہے کہ مصنفؒ نے یہاں پر ''کثیر'' کا لفظ استعمال فرمایا ہے اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ مجاز حقیقت کے مقابلے میں قرآن پاک میں زیادہ ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ مجاز اپنی ذات کے اعتبار سے قرآن پاک میں ایک یا دو بار استعمال نہیں ہوا ہے بلکہ کئی بار استعمال ہوا ہے اور اگر مجاز کا حقیقت کے ساتھ تقابل کیا جائے تو مجاز کی بنسبت حقیقت زیادہ استعمال ہوا ہے۔

وتقديم فى القرآن على كثيرٍ لمجرّد الاهتمام وَاِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ اٰيٰتُهٗ اى ايات الله تعالىٰ زَادَتْهُمْ اِيْمَانًا اسند الزيادة وهى فعل الله تعالىٰ الى الأيات لكونها سببًا لها يُذَبِّحُ اَبْنَآئَهُمْ نسب

التذبیح الذی ھو فعل الجیش الیٰ فرعون لانہٗ سبب اٰمر

ترجمہ:۔

اورعبارت میں فی القرآن کو کثیر پر مقدم کرنا محض اہتمام کی وجہ سے ہے (جب ان پر اللہ کی آیات پڑھی جاتی ہیں تو وہ ان کے ایمان کو زیادہ کرتی ہیں۔ یعنی اللہ کی آیات۔ اس میں زیادتی کی نسبت آیات کی طرف کی گئی ہے جو حقیقت میں اللہ کا فعل ہے آیات کی طرف ان کے سبب ہونے کی وجہ سے نسبت کی گئی ہے ''وہ ذبح کرتا تھا ان کے بیٹوں کو'' ذبح جو درحقیقت فوج کا کام ہے فرعون کی طرف منسوب کردیا گیا ہے اس کے سبب اور رر امر ہونے وجہ سے

تشریح:۔

وتقدیم۔ اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ فی القرآن جار مجرور ملکر معمول بن رہا ہے ''کثیـــــر'' کا اور کثیر اس کا عامل ہے اور ضابطہ یہ ہے کہ عامل معمول سے مقدم ہوتا ہے جبکہ یہاں پر آپ نے معمول کو عامل پر مقدم کردیا ہے اور مؤخر کو مقدم کرنے سے تخصیص کا فائدہ حاصل ہوتا ہے لہٰذا مصنفؒ کی عبارت کا مطلب یہ بنے گا کہ'' مجاز عقلی قرآن ہی میں کثیر ہے حالانکہ یہ بات بالکل غلط ہے کیوں کہ کلام عرب میں بھی مجاز کثرت کے ساتھ استعمال ہوا ہے۔ شارحؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ یہاں پر قرآن کو تخصیص کیلئے مقدم نہیں کیا ہے بلکہ قرآن پاک کی اہمیت کو ظاہر کرنے کیلئے مقدم کیا ہے۔
قرآن کریم میں مجاز عقلی کے استعمال ہونے کی پہلی مثال: وَاِذَاتُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَازَادَتْهُمْ اِيْمَانًا :اور جب ان پر ہماری آیات پڑھی جاتی ہیں تو وہ آیات ان کے ایمان کو بڑھاتی ہیں۔
اس آیت میں ایمان کے زیادہ کرنے کی نسبت آیات کی طرف کی گئی ہے جبکہ حقیقت میں ایمان کو اللہ زیادہ کرتا ہے آیات کی طرف زیادتی کی نسبت صرف سبب ہونے کی بناء پر کی گئی ہے اور یہ اسناد ''غیر ماھولہٗ'' کی طرف ہے اسلئے یہ مجاز عقلی ہوگا۔
دوسری مثال: يُذَبِّحُ اَبْنَائَهُمْ :فرعون ان کے بچوں کو ذبح کرتا تھا۔ اس آیت میں فرعون کی طرف بچوں کے ذبح کرنے کی نسبت کی گئی ہے حالانکہ فرعون خود بچوں کو ذبح نہیں کرتا تھا بلکہ اس کے الہ کار بچوں کو ذبح کرتے تھے فرعون کے آمر ہونے کی وجہ سے اسکی طرف فعل قتل کی مجازًا اسناد کی گئی ہے کیونکہ کہ بچوں کو فرعون کے امر اور حکم سے قتل کردیا جاتا تھا۔
غالب نے کہا ہے کہ۔

یوں قتل کرکے بچوں کا وہ بدنام نہ ہوتا:: صد حیف کہ فرعون کو کالج کی نہ سوجھی

يَنْزِعُ عَنْهُمَالِبَاسَهُمَا نسب نزع اللباس عن اٰدمؑ وحوّاءً علیٰ نبیّناوعلیھماالسلام وھو فعل اللّٰہ تعالی الی ابلیس لانّ سببَہٗ الأکلُ من الشجرۃ وسببُ إلأکل وسوستُہٗ ومقاسمتُہٗ ایاھما بانّہٗ لھمامن الناصحین

ترجمہ:۔

''اتارہا تھا ان سے ان کا لباس'' آدمؑ اور اماں حواء سے لباس کے اتارنے کی نسبت ابلیس کی طرف کی گئی ہے جبکہ حقیقت میں اتارنا اللہ کا فعل ہے اسلئے کہ اس کے اترنے کا سبب درخت کا کھانا ہے اور اس کا سبب شیطان کا وسوسہ اور اس کا ان کو قسم کھا کر یہ کہنا ہے کہ میں تمہارا خیرخواہ ہوں

تشریح:۔

تیسری مثال: يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا: ۔ اتارے گا وہ ان دونوں سے ان کا لباس۔
اس آیت میں حضرت حوا اور حضرت آدم کے لباس کی اتارنے کی نسبت شیطان کی طرف کی گئی ہے کہ وہ ان دونوں کا لباس اتارے گا حالانکہ حقیقت میں شیطان ان کا لباس اتارنے والا نہیں ہے اس کا فاعل حقیقی تو اللہ ہے۔ کہ اللہ کا حکم جب ان سے پورا نہیں ہوا تو اللہ نے ان کا جنتی لباس اتار دیا لیکن چوں کہ شیطان شجرہ ممنوہ پھل کے کھانے کا سبب بنا تھا کہ بار بار آ کر اس نے بابا جی کو اس کے کھانے کی ترغیب دی اور قسمیں کھا کھا کر بابا جی کو یقین دلایا اسلئے اللہ نے لباس کے اتارنے کی نسبت شیطان کی طرف کی ہے تو یہ اسناد بھی اسناد مجازی ہوگی۔
پشتو کے معروف شاعر عبدالرحمٰن بابا نے اس کی تعبیر یوں کی ہے کہ۔

جنّت زئی دتوالدوتناسل نه وؤرحمٰن:: غنم دانه بهانه شوؤبابالہ

يَوْمًا نصب علیٰ انّهٗ مفعولٌ بہٖ لتتّقون ای کیف تتّقون یوم القیامۃ ان بقیتم علیٰ الکفر يَجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِيبًا نسب الفعل الیٰ الزمان وھو فعل اللّٰہ تعالیٰ حقیقۃً وھذا کنایۃٌ عن شدّتہٖ وکثرۃ الھموم والأحزان فیہ لأنّ الشیب ممّا یتسارع عند تفاقم الشدائد والمِحن او عن طولہٖ لانّ الاطفال یبلغون فیہ أوان الشیخوخۃِ أَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا ای ما فیھا من الدفائن والخزائن نسب الاخراج الیٰ مکانہٖ وھو فعل اللّٰہ تعالیٰ حقیقۃً

ترجمہ:۔

(یوما) تتقون کا مفعول ہونے کی وجہ سے منصوب ہے یعنی تم قیامت کے دن کیسے بچو گے اگر تم کفر ہی پر رہے (ایسے دن سے جو بچوں کو بوڑھا کر دے گا) فعل کی نسبت زمانہ کی طرف گئی ہے جبکہ یہ تو اللہ کا فعل ہے اور یہ اس دن کی شدّت کثرت رنج وغم سے کنایہ ہے کیونکہ لگاتار سختیوں اور پے در پے رنج ومحن سے بڑھاپا جلد آ جاتا ہے یا اس دن کی طوالت سے کنایہ ہے کہ بچے بھی اس دن بوڑھے ہو جائیں گے "اور نکال دے گی اپنے بوجھ کو" یعنی دفینوں اور خزانوں کو اخراج کی نسبت مکان (زمین) کی طرف کی گئی ہے جو درحقیقت اللہ کا فعل ہے

تشریح:۔

چوتھی مثال: يَوْمًا يَجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِيبًا ۔ ایسا دن جو بچوں کو بوڑھا کر دے گا۔ اس آیت میں شیب ولدان (بچوں کو بوڑھا کرنے) کی نسبت یوم (دن) کی طرف کی گئی ہے۔ جبکہ بچوں کو بوڑھا کرنے والے حقیقی طور پر تو اللہ تعالیٰ ہیں اس کے باوجود یوم (دن) کی طرف اس کی اسناد کی گئی ہے تو یہ اسناد غیر معنیٰ موضوع لہٗ کی طرف ہوگی اسلئے یہ اسناد بھی مجاز عقلی ہوگا۔ اور دن کی طرف بوڑھا کرنے کی نسبت اسلئے کی گئی ہے کہ وہ دن بہت لمبا بھی ہوگا اور انتہائی سخت اور شدید بھی ہوگا، جس کی وجہ سے بچے فوری طور پر بڑھاپے کی دہلیز پر قدم رکھیں گے۔
پانچویں مثال: زمین اپنا بوجھ نکالی گی: اس آیت میں زمین کے مکان ہونے کی وجہ سے خزانوں کے نکالنے کی نسبت زمین کی طرف کی گئی ہے جبکہ حقیقی طور پر زمین کے خزانوں کو اللہ تعالیٰ نکالیں گے اور یہ نسبت۔ زمین کے مکان ہونے کی وجہ سے کی گئی ہے کہ زمین ان تمام خزانوں کیلئے مکان بنی ہوئی ہے جن خزانوں کو اللہ تعالیٰ نے اس زمین میں ودیعت کے طور پر رکھے ہیں اور قیامت کے روز یہ زمین اللہ کے حکم سے اپنے اندر کے ان تمام خزانوں کو نکال کر باہر کرے گی اسلئے زمین کی طرف خزانوں کے نکالنے کی نسبت کی گئی ہے۔

وغیر مختصٍّ بالخبر عطفٌ علیٰ قولہٖ وھو کثیرٌ وانّما قال ذالک لانّ تسمیّتہٗ بالمجاز فی الاثبات وایرادہٗ فی احوال الاسناد الخبر یوھم اختصاصہٗ بالخبر بل یجری فی الانشاء

ترجمہ:۔

(اور خبر کے ساتھ مختص نہیں) اس کا عطف کثیر پر ہے یہ ایک وہم کے ازالے کیلئے کہا کہ مجاز کو مجاز فی الاثبات کیساتھ موسوم کرنا اوراس کو احوال اسناد خبری میں لانے سے یہ وہم پیدا ہو جاتا ہے کہ یہ خبر کے ساتھ خاص ہے مصنفؒ نے اسے یہاں پر ذکر کر کے اس کا ازالہ کر دیا ہے کہ یہ خبر کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ انشاء میں بھی جاری ہوتا ہے

تشریح:۔

وھو غیر مختصّ بالخبر : اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ نے سابقہ عبارت سے پیدا ہونے والے ایک وہم کا ازالہ کیا ہے ۔مصنفؒ نے مجاز عقلی کو اسناد خبری کی بحث میں ذکر کیا ہے اوراسی طرح بعض لوگوں نے مجاز عقلی کو مجاز فی الاثبات کے ساتھ موسوم کیا ہے اس سے یہ وہم پیدا ہوتا تھا کہ مجاز عقلی خبر کے ساتھ خاص ہے انشاء میں نہیں پایا جاتا ہے۔اسلئے مصنفؒ نے ''غیر مختصّ بالخبر'' کی عبارت کے ساتھ ایک وہم کا ازالہ کیا ہے کہ مجاز عقلی خبر کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ یہ جس طرح خبر میں پایا جاتا ہے اسی طرح انشاء میں بھی پا یا جاتا ہے اور پھر مصنفؒ نے انشاء میں جاری ہونے کی بھی چند مثالیں ذکر کی ہیں۔

نحو یَاهَامَانُ ابْنِ لِیْ صَرْحًا فانّ البناء فعل العملة وهامان سببٌ اٰمرٌ و كذا قولك فليُنبت الربيع ما شاء وليصم نهارك وليجدّ جدّك وما اشبه ذالك ممّا اسند فيه الامر او النهي الیٰ ماليس المطلوب منه صدور الفعل او الترك عنه كذاقولك ليت النهر جارٍ وقولهٗ تعالیٰ أَصَلٰوتُكَ تَأْمُرُكَ

ترجمہ:۔

جیسے ''اے ہامان میرے لئے محل بنا'' کیونکہ محل بنانا معماروں کا کام ہے ہامان تو محض سبب اور آمر ہے اسی طرح تمہارا قول لینبت الربیع ماشاء۔موسم بہار جو چاہے اگائے اور لیصم نہارک تم دن کو روزہ رکھو،اور لیجد جدک تمہاری محنت کامیاب ہو جائے اوراسی طرح ہر وہ ترکیب جس میں امر یا نہی کی اس چیز کی طرف اسناد کی جائے جس سے صدور فعل یا ترک فعل مطلوب نہ ہواسی طرح ''لیت النہر'' جار کاش کہ نہر جاری ہو جائے اور ارشاد باری تعالیٰ ہے ''کیا تمہاری نماز تم کو حکم کرتی ہے''

تشریح:۔

پہلی مثال: جیسے یَاهَامَانُ ابْنِ لِیْ صَرْحًا ''اے ہامان میرے لئے محل بناؤ۔اس آیت میں فرعون بادشاہ نے ہامان کو محل بنانے کا حکم دیا ہے اور بنانے کی نسبت مجازاً ہامان کی طرف کی گئی ہے حالانکہ حقیقت میں محل بنانا ہامان کا کام نہیں ہے بلکہ معماروں کا کام ہے لیکن چونکہ معماروں پر آڈر اور حکم ہامان کا چلتا تھا اسلئے ہامان کی طرف بنانے کی نسبت کی ہے لہٰذا اس مجازی فاعل کی طرف نسبت کی وجہ سے یہ اسناد مجاز عقلی ہوگی۔اوراس میں چونکہ ''اِبن'' امر کا صیغہ ہے اسلئے یہ انشاء ہے خبر نہیں ہے۔اسی طرح فالینبت الربیع ماشاء۔ ولیصم نهارك۔وليجد جدك ۔ان تینوں مثالوں میں یہ اسناد انشائی مجاز عقلی ہوگی کیوں کہ ان میں سے انبات کا خالق اللہ تعالیٰ ہیں ربیع نہیں ہے۔اور صوم کا فاعل حقیقی مخاطب ہے نہار نہیں ہے اسی طرح جد کا فاعل حقیقی بھی مخاطب ہے ''جد'' مصدر نہیں ہے الغرض ان تمام افعال میں فعل کی نسبت فاعل حقیقی کے غیر کی طرف کی گئی ہے اسلئے اسے اسنا دمجازی کہتے ہیں۔ تمنّی میں مجاز عقلی کے پائے جانے کی مثال جیسے لیت النہر جار۔اس میں جاری ہونے کی اسناد نہر کی طرف کی گئی ہے یہ اسناد بھی مجاز عقلی ہوگی کیونکہ اس میں بھی فعل کی نسبت فاعل غیر حقیقی کی طرف کی گئی ہے۔استفہام میں اسناد مجازی ہونے کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ''أَصَلٰوتُكَ تَأْمُرُكَ'' اصل میں تھا ''ایأمر ربّك بسبب لبثك علی الصلوٰة'' اس میں ''امر'' کی نسبت ضمیر کے واسطے سے صلوٰۃ کی طرف کی گئی ہے جو کہ فاعل غیر حقیقی ہے لہٰذا یہ اسناد بھی مجاز عقلی ہوگی۔

ولابدّ لهٗ ای لـلـمجاز العقلیّ من قرینةٍ صارفةٍ عن ارادةٍ ظاهرةٍ لانّ المتبادر الیٰ الفهم عند انتفاء القرینة هو الحقیقة لفظیّة کما مرّ فی قول ابی النجم من قوله افناه قیل اللّٰه او معنویّة کاستحالة قیام المسند بالمذکور ای بالمسند الیه المذکور مع المسند عقلاً ای من جهة العقل یعنی یکون بحیث لایدّعی احدٌ من المحقّین والمُبطلین انهٗ یجوز قیامهٗ به لانّ العقل اذا خلّی ونفسهٗ یعدّهٗ محالاً کقولك محبّتك جائت بی الیك لظهور استحالة قیام المجیء بالمحبّة اوعادةً ای من جهة العادة نحو هزم الامیرُ الجند لاستحالة قیام هزم الجند بالامیر وحدهٗ عادةً وان کان ممکناً عقلًا وانّما قال قیامهٗ به لیعمّ الصدور عنه مثل ضربٍ وهزمٍ وغیرهٗ کقَرُبَ وبَعُدَ وصدورهٗ عطفٌ علی استحالة ای او کصدور الکلام عن الموحّد مثل اشاب الصغیر البیت فانّهٗ یکون قرینةً معنویّةً علی انّ اسناد اشاب وافنیٰ الیٰ کرّ الغداة ومرّ العشیّ مجازٌ لایقال هذا داخلٌ فی الاستحالة لانّا نقول لانسلّم ذٰلك کیف و قد ذهب الیه کثیرٌ من ذوی العقول واحتجنا فی ابطاله الیٰ دلیلٍ

ترجمہ:۔

اور مجاز عقلی کیلئے ایسے قرینہ کا ہونا ضروری ہے جو ظاہر کے ارادہ سے روکنے والا ہو کیونکہ قرینہ کے نہ ہونے کے وقت متبادر الی الفہم حقیقت ہی ہوتی ہے (قرینہ لفظیہ ہو جیسا کہ گزر گیا) ابوالنجم کے شعر افناہ قیل اللہ میں (یا معنویہ ہو جیسے مسند الیہ کیساتھ مسند کے قیام کا محال ہونا) مذکور سے مسند الیہ مراد ہے یعنی مسند الیہ کا مسند کے ساتھ قیام (یا استحالہ عقلیہ ہو) اس کا مطلب یہ ہے کہ مسلمانوں اور کافروں میں سے کوئی بھی عقلاً اس کا دعویٰ نہ کرتا ہو کہ اس کے ساتھ اس کا قیام جائز ہے کیونکہ جب خالی کرلیا جائے تو اسے بعید اور محال سمجھے جیسے تمہارا یہ قول کہ مجھے تمہاری محبت لیکر آئی کیونکہ محبت کے ساتھ آنے کا قیام ناممکن ہے یا عادت کے طور پر محال ہو جیسے ہزم الامیر الجند کہ امیر نے لشکر کو شکست دی کیونکہ امیر کا تن تنہا پورے لشکر کو شکست دیدینا عادۃً ناممکن ہے اگرچہ عقلاً ممکن ہے۔ مصنفؒ نے قیام المسند اسلئے کہا ہے کہ صدور جیسے ضرب، ہزم اور غیر صدور جیسے قرب، بعد، ہر ایک کو عام ہو جائے صدور کا عطف استحالہ پر ہے اور جیسے کلام کا کسی مؤمن سے صادر ہونا جیسے اشاب الصغیر الخ یہ اس بات پر قرینہ معنویہ ہے کہ اشاب اور افنیٰ کی نسبت کرّ الغداۃ اور مرّ العشی کی طرف مجاز ہے یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ یہ تو استحالہ میں داخل ہے۔ کیونکہ ہم کہیں گے کہ یہ تو ہم نہیں مانتے اور مانیں گے بھی کیسے جبکہ بہت سے اہل عقل اس طرف گئے ہیں اور ہم کو اس کے ابطال میں دلیل کی ضرورت ہے

تشریح:۔

ولا بدّ لهٗ من قرینةٍ: یہاں تک مجاز عقلی بیان کیا تھا اب یہاں سے اس مسئلے کا تتمہ بیان کر رہے ہیں کہ مجاز عقلی میں کسی ایسے قرینہ کا ہونا ضروری ہے جو اس بات پر دلالت کرے کہ اس مقام پر لفظ کا معنیٰ حقیقی مراد نہیں ہے بلکہ لفظ کا معنی مجازی مراد ہے کیوں کہ جب بھی کوئی لفظ بولا جائے تو متبادر الی الذہن اس سے معنیٰ حقیقی ہوتا ہے تو قرینہ کے پائے جانے کی صورت میں مخاطب کا ذہن معنیٰ حقیقی سے معنیٰ مجازی کی طرف منتقل ہو جائے گا ورنہ نہیں۔

قرینہ کی دو قسمیں ہیں (۱) قرینہ لفظی (۲) قرینہ معنوی۔ قرینہ لفظی وہ قرینہ ہے جو لفظوں میں مذکور ہو اور قرینہ معنوی وہ قرینہ ہے جو لفظوں میں مذکور نہ ہو۔

پھر قرینہ معنوی کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) وہ قرینہ ایسا ہو جس سے مسند کا مسند الیہ کے ساتھ قیام عقلاً یا عادۃً محال ہونا معلوم ہو جائے۔

(۲) متکلم کی حالت اس بات پر دلالت کرے کہ اس مقام پر اس لفظ کا معنیٰ ظاہری مراد نہیں ہے اور متکلم کا اعتقاد اس کے معنیٰ ظاہری کے مطابق نہیں ہے۔

قرینہ لفظی کی مثال ابوالنجم کے قول میں پہلے گزر چکی ہے کہ ''میّز عنه قنزعًا عن قنزع'' اس میں ''میّز'' کی اسناد ''جذب اللیالی'' کی طرف کی ہے اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سر کے بالوں کو راتوں کے آنے نے ختم کر دیا ہے۔ لیکن انھوں نے آگے جا کر کہا ہے کہ ''افناه قيل الله'' ابوالنجم کا یہ قول اس بات پر قرینہ ہے کہ ''میّز'' سے انکی مراد اسناد ظاہر نہیں ہے بلکہ ''جذب اللیالی'' کی طرف ''میّز'' کی اسناد۔ اسنادِ مجازی ہے کیوں کہ وہ اس کا فاعل حقیقی اللہ تعالیٰ کو سمجھتے ہیں۔

لہٰذا فاعل حقیقی کے علاوہ جس کی طرف بھی اس کی اسناد کی جائے گی تو وہ اسناد اسنادِ مجازی ہی ہوگی۔

وہ قرینہ معنویہ جس سے مسند کا مسند الیہ کے ساتھ قیام عقلاً یا عادۃً محال ہونا معلوم ہو جائے۔

عقلاً محال ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اہل سنّت والجماعت اور دہریوں میں سے کوئی بھی شخص مسند الیہ کے ساتھ مسند کے قیام کے جواز کا قائل نہ ہو۔ اور ان دونوں اہل جماعت میں سے کوئی بھی اس بات کا قائل اسلئے نہ ہو کہ اگر کسی اور چیز کا اعتبار کئے بغیر عقل کو تنہا چھوڑ دیا جائے تو عقل مسند الیہ کے ساتھ مسند کا قیام ناممکن سمجھتی ہو لہٰذا عقل کا اس بات کو ناممکن سمجھنا اسناد مجازی کے ہونے کیلئے قرینہ ہوگا۔

اور عادۃً محال ہونے کا مطلب یہ ہے کہ عام طور پر کسی کیلئے ایسا کام کرنا محال اور ناممکن ہو۔

مسند کا مسند الیہ کے ساتھ قیام عقلاً محال ہونے کی مثال جیسے محبّتك جاءت بی الیك۔ تیری محبت نے مجھے تیرے پاس لیکر آئی ہے یہاں پر محبت کی طرف ''مجیئیت'' کی اسناد کی گئی ہے۔ محبت مسند الیہ ہے اور ''مجیئیت'' مسند ہے اور یہ اسناد مجازی ہے کہ محبت کسی کو لیکر نہیں آتی ہے بلکہ انسان کے پیر انسان کو لیکر آتے ہیں۔

مسند کا قیام مسند الیہ کے ساتھ عادۃً محال ہونے کے قرینہ کی مثال جیسے هزم الامیر الجند۔ امیر نے لشکر کو شکست دی۔ اس مثال میں ہزم کی اسناد کی گئی ہے امیر کی طرف اور ایک امیر کا پورے لشکر کو تن تنہا شکست دینا عادۃً محال ہے اسلئے یہ اسناد مجازی ہوگی حقیقی نہیں ہوگی۔ اس مثال میں امیر کی طرف اسناد اس کے حکم اور آڈر کی وجہ سے کی گئی ہے۔

اس اسناد معنوی کی مثال جس میں ذات متکلم اسناد ظاہری کے خلاف متکلم کے اعتقاد ہونے پر دلالت کرے جیسے موحّد کا قول۔ اشاب الصغیر وافنی الکبیر :: کرّ الغداة ومرّ العشی۔ اس میں موحد کی ذات اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ قائل کی مراد اس سے اسناد ظاہری نہیں ہے بلکہ اس کے خلاف ہے کیونکہ موحد آدمی ہر چیز میں مؤثر حقیقی اللہ تعالیٰ کو مانتا ہے۔ لہٰذا یہاں پر بھی اس کے نزدیک اشاب اور افنیٰ کی اسناد ''کر'' اور ''مر'' کی طرف مجازی طور پر ہے حقیقی طور پر نہیں ہے۔

لایقال هذا داخلٌ فی الاستحالة: اس عبارت کے ساتھ شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ اشاب الصغیر والی مثال تو استحالہ عقلیہ میں داخل ہے آپ نے اسے جدا کر کے کیوں ذکر کیا ہے اسلئے کہ موحد آدمی جب بھی ''اشاب الصغیر وافنی الکبیر'' کی اسناد ''کرّ الغداة اور مرّ العشی'' کی طرف کرتا ہے تو وہ اس سے اس کی اسناد مجازی ہی مراد لیتا ہے اسناد حقیقی مراد نہیں لیتا ہے کیونکہ مؤمن کے نزدیک اس کے ظاہر کی طرف اسناد کرنا عقلاً محال ہے لہٰذا آپ کو چاہئے تھا کہ آپ اس کو دوبارہ ذکر نہ کرتے بلکہ اسی ذکر پر اکتفاء کرتے۔

جواب: ان دونوں کے درمیان فرق ہے اسلئے مصنف ؒ نے مجاز عقلی کے ذکر کرنے کے بعد ''اشاب'' والی مثال کو الگ ذکر کیا ہے ان

دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ جو چیز عقلاً محال ہو اسے ہر ذی عقل انسان قطع نظر اپنے مذہب کے پیروکاری کے غلط اور محال سمجھتا ہے تو اس کا محال ہونا بدیہی اور قطعی ہے۔ بخلاف مثال مذکور کے کہ اس کو ہر عقل والا محال اور ناممکن نہیں سمجھتا ہے کیونکہ بہت سارے عقلاء اس بات کے قائل ہیں کہ بچوں کو بوڑھا کرنا اور بوڑھوں کو موت کے گھاٹ اتارنا مرور زمانہ کا کام ہے اللہ تعالیٰ کا کام نہیں ہے کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ کے وجود ہی کے منکر ہیں۔ اور ہمیں ان کے اس مذہب کے بطلان کیلئے مختلف قسم کے دلائل قائم کرنے پڑتے ہیں۔ اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ یہ مثال استحالہ عقلیہ میں داخل نہیں ہے اور جب یہ استحالہ عقلیہ میں داخل نہیں ہے تو اس کو دوبارہ ذکر کرنا باطل اور اضافی نہیں ہے۔

ومعرفة حقيقته يعني انّ الفعل في المجاز العقلي يجب ان يكون لهٗ فاعلٌ او مفعولٌ به اذااسند اليه يكون الاسناد حقيقة فمعرفة فاعله او مفعوله الّذى اذااسند اليه يكون الاسنادحقيقة امّا ظاهرة كما فى قولهٖ تعالى فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْاى فماربحوا في تجارتهم وامّاخفيّة لا تظهرالّا بعدنظر وتأملٍ كما في قولك سرّتني رؤيتك اى سرّني اللّٰه عند رؤيتك وقولهٗ شعر يزيدك وجهه حُسنًا اذاما زدتهٗ نظرًا اى يزيد ك اللّٰه حسنًافي وجهه لمااودعهٗ من دقائق الحسن والجمال يظهر بعدالتأمّل والامعان

ترجمہ:۔

(اور اس کی حقیقت کی پہچان) یعنی مجاز عقلی میں فعل کیلئے ایسے فاعل یا مفعول کا ہونا ضروری ہے کہ جب اس کی طرف اسناد کی جائے تو اسناد حقیقت ہو تو اس کے اس فاعل اور مفعول کا پہچاننا جس کی طرف جب اسناد کی جائے تو وہ اسناد حقیقت ہوگی کبھی تو ظاہر ہوتی ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ان کی تجارت نے ان کو کوئی فائدہ نہیں دیا'' یعنی وہ اپنی تجارت میں کامیاب نہیں ہوئے اور کبھی چھپی ہوئی ہوتی ہے جو غور وفکر کرنے کے بعد ظاہر ہوتی ہے جیسے تیرے اس قول میں ''سرّتنی رؤیتک'' یعنی سرّ نی اللہ عندر رؤیتک اللہ نے مجھے تیرے دیدار کے وقت خوش کر دیا۔ اور شاعر کا قول: جتنا تو اسے گہری نگاہ سے دیکھے گا اتنا ہی اس کا چہرہ تجھے زیادہ حسین نظر آئے گا۔ یعنی اللہ تیرے لئے اس کے چہرے کا حسن اور بڑھادے گا کیونکہ اللہ نے اس کے چہرے میں حسن و جمال کی وہ باریکیاں ودیعت فرمائی ہیں جو گہری نظر کے بعد ہی ظاہر ہوتی ہے

تشریح:۔

ومعرفة حقيقته: یہاں سے مصنفؒ یہ بیان کررہے ہیں کہ مجاز عقلی میں فعل یا شبہ فعل کی نسبت فاعل اور مفعول کے علاوہ کی طرف ہوتی ہے لیکن اس فعل اور شبہ فعل کیلئے ایسے فاعل اور مفعول کا ہونا ضروری ہے جس کی طرف اگر اسناد کی جائے تو وہ اسناد حقیقی ہو پھر یا تو ظاہر ہوگی اور یا خفی ہوگی۔

ظاہر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس میں غور وفکر کرنے کی ضرورت نہ ہو بغیر غور وفکر کے سمجھ میں آجائے اور خفی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس میں غور وفکر کرنے کے بعد وہ اسناد سمجھ میں آجائے بغیر غور وفکر کرنے کے وہ اسناد سمجھ میں نہ آتی ہو۔

خفی ہونے کی وجہ یہ ہے کہ کبھی فاعل اور مفعول مجازی کی طرف اسناد زیادہ ہوتی ہے اور فاعل یا مفعول حقیقی کی طرف اسناد تقریباً متروک ہوتی ہے۔ تو فاعل حقیقی یا مفعول حقیقی کی طرف اسناد کے متروک ہونے کی وجہ سے فوری طور پر اس کی طرف ذہن منتقل نہیں ہوتا ہے جس کی وجہ سے اس میں غور وفکر کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔

ظاہر ہونے کی مثال جیسے فَمَارَبِحَتْ تِجَارَتُہُمْ۔ ان کی تجارت فائدہ مند نہ ہوئی۔ اصل میں یوں تھا ''فماربحوافی تجارتہم۔

انھوں نے اپنی تجارت میں نفع نہیں اٹھایا۔ تجارت چونکہ سبب نفع ہے اسلئے ''ربح'' کی اسناد تجارت کی طرف کی گئی ہے۔ ورنہ اصل میں تجارت سے نفع ارباب تجارت ہی اٹھاتے ہیں، اس مقام میں فاعل حقیقی کی پہچان بالکل آسان ہے کیونکہ اہل عرب جب بھی فاعل حقیقی کی طرف اسناد کرنا چاہتے ہیں تو وہ ''ربح'' کو تاجر کی طرف منسوب کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ فلاں تاجر نے اپنی تجارت میں فائدہ اور یا فلاں تاجر نے اپنی تجارت میں نقصان اٹھایا۔ اہل لغت کے اس عرف کی وجہ سے فوری طور پر یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ یہاں پر یہ اسناد اسنادِ مجازی ہے۔ اور اس کا فاعل حقیقی تاجر ہے۔

خفی کی مثال جیسے کوئی آدمی کہے ''سرّتنی رؤیتك۔ تجھے دیکھنے نے مجھے خوش کردیا۔ اس مثال میں ''سرّت'' کی اسناد ''رؤیۃ کی طرف اسناد مجازی ہے کیونکہ کسی کا دیکھنا کسی کو خوش نہیں کرتا ہے بلکہ اللہ تعالیٰ ہی بندوں کو خوش کرتے ہیں اسلئے اس کی اصل عبارت یوں بنے گی سرّنی اللّٰہ تعالیٰ عند رؤیتك۔ تجھے دیکھنے کے وقت اللہ نے مجھے خوش کردیا۔

اس میں سرور کی اسناد کی گئی ہے رؤیت ظرف زمان کی طرف اور ظرف زمان کی طرف چوں کہ اسناد مجازی ہوتی ہے اسلئے یہ بھی اسناد مجازی ہوگی اور اس میں خفاء اسلئے ہے کہ اہل لغت اس مجاز کو اس طرح استعمال کرتے ہیں گویا کہ اس کی کوئی حقیقت ہی نہیں ہے اس لئے اس کے فاعل کی طرف ذہن منتقل نہیں ہوتا ہے اور فاعل حقیقی کی طرف ذہن کا منتقل نہ ہونا اس کے خفا کی علامت ہے۔ دوسری مثال جیسے یزیدك وجہہٗ حسنًا::اذا ما زدتہٗ نظرًا۔ جتنا تم ان کو گہری نگاہ سے دیکھوگے اتنا ہی ان کا چہرہ تم میں حسن کا اضافہ کرے گا۔

اس مثال میں حسن کے زیادہ کرنے کی نسبت ''وجہ'' کی طرف کی گئی ہے۔ یہ اسناد مجازی ہے۔ کیونکہ اس کا فاعل حقیقی تو اللہ تعالیٰ ہیں اور اس کا مطلب یہ ہے اللہ تعالی تیرے لئے اس کے چہرے میں حسن کو زیادہ کرتا ہے۔ کیوں کہ اللہ نے ان کے چہرے میں حسن وجمال کی ایسی باریکیاں پیدا کردی ہیں جو غور وفکر کرنے کے بعد ہی ظاہر ہوتی ہیں۔ اس کی وجہ خفاء یہ ہے کہ اہل لغت اس کو مجاز ہی میں استعمال کرتے ہیں۔ حقیقت میں استعمال نہیں کرتے ہیں تو گویا کہ اس کی حقیقت ہے ہی نہیں۔

اسی طرح اقدمنی بلدك حقّ لی علیك۔ مجھے تیرے پاس وہ حق لیکر آیا جو میرا تیرے اوپر ہے۔ اس مثال میں ''اقدم'' کی نسبت کی گئی ہے حق کی طرف یہ اسناد مجازی ہے کیونکہ کسی کو بھی کوئی حق لیکر نہیں آتا ہے بلکہ ہر انسان کو اس کے پیر لیکر آتے ہیں تو پیروں کے بجائے حق کی طرف اس کی اسناد کرنا اسناد مجازی ہی ہوگا حقیقی نہیں ہوگا۔

وفی ھذا تعریضٌ بالشیخ عبدالقاھر وردٌ علیه حیث زعم انہٗ لایجب فی المجاز العقلیّ ان یکون للفعل فاعلٌ یکون الاسناد الیه حقیقة فانہٗ لیس لسرّتنی فی سرّتنی رؤیتك ولیزید ك فی یزید ك وجھہٗ حسنًا فاعلٌ یکون الاسناد الیه حقیقة وکذا اقدمنی بلدك حقٌ لی علی فلان بل الموجود ھھنا ھو السرور والزیادة والقدوم

ترجمہ:۔

اس میں شیخ عبدالقاہر پر چوٹ ہے اس اعتبار سے کہ انھوں نے کہا ہے کہ کہ مجاز عقلی میں فعل کیلئے کسی ایسے فاعل کا ہونا کوئی ضروری نہیں ہے جس کی طرف اسناد حقیقی ہو کیونکہ سرّتنی رؤیتک میں سرتنی کیلئے اور یزیدک وجہہ حسنًا میں یزیدک کیلئے کوئی ایسا فاعل نہیں۔ ہے جس کی طرف اسناد حقیقی ہو اسی طرح اقدمنی بلدک حقٌّ لی علیٰ فلان بلکہ یہاں پر تو صرف سرور، زیادۃ، اور قدوم، موجود ہے

تشریح:۔

وفی ھذا تعریضٌ للشیخ: اس عبارت کے ساتھ شارح نے شیخ عبدالقاہر جرجانیؒ کی تردید کی ہے حضرت شیخ کی رائی

یہ ہے کہ مجاز عقلی میں فعل کیلئے فاعل حقیقی کا ہونا ضروری نہیں ہے۔ چنانچہ "سرّتنی رؤیتك اوریزید وجهك حسناً" میں ان افعال کیلئے کوئی ایسا فاعل حقیقی نہیں ہے جس کی طرف ان افعال کی اسناد حقیقت بن جائے۔ اسی طرح "اقدمنی بلدك حقٌ لی علیك" میں بھی کوئی ایسا فاعل نہیں ہے جس کی طرف اس کی اسناد حقیقی ہو بلکہ جن جن چیزوں کی طرف ان افعال کی اسناد کی گئی ہے یہی اس کیلئے فاعل مجازی بن رہے ہیں۔

مصنفؒ اور حضرت شیخؒ کے درمیان اختلاف کا خلاصہ یہ ہے کہ مصنفؒ کے نزدیک مجاز عقلی کیلئے فاعل حقیقی کا ہونا ضروری ہے جس کی طرف مجاز بننے سے پہلے حقیقتاً اسناد کی گئی ہوتا کہ مجاز بنانا درست ہو سکے۔ کیونکہ مجاز کیلئے یہ شرط ہے کہ اس کی حقیقت مستعمل ہو۔ اور حضرت شیخؒ کے نزدیک فعل اگر خارج میں موجود ہے تو اس کے لئے فاعل حقیقی کا ہونا ضروری ہے۔

اور گرفعل خارج میں موجود نہیں ہے بلکہ فعل ایک امر اعتباری ہے تو پھر اس کیلئے فاعل حقیقی کا ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ ایک فاعل اعتباری کافی ہے پھر اسی فاعل اعتباری سے فاعل مجازی کی طرف انتقال کیا جائے گا۔

واعترض علیه الامام فخرالدین الرازی بانّ الفعل لابدّ ان یکون لهٗ فاعلٌ حقیقةً لامتناع صدور الفعل لاعن فاعل فهو ان کان ما اسند الیه الفعل فلامجاز والافیمکن تقدیره وزعم صاحب المفتاح انّ اعتراض الامام حق وانّ فاعل هذه الافعال هو اللّٰه تعالیٰ وانّ الشیخ لم یعرف حقیقتهالخفا ئها فتبعهٗ المصنّف وظنّی انّ هذاتکلّف والحق ما ذکرهٗ الشیخ

ترجمہ:۔

اس پر امام فخر الدین رازی نے یہ اعتراض کیا ہے کہ فعل کیلئے فاعل حقیقی کا ہونا ضروری ہے کیونکہ فاعل کے بغیر فعل کا صدور ممتنع ہے پھر فاعل اگر وہی ہو جس کی طرف فعل کی اسناد کی گئی ہے تو مجاز نہ ہوگا ورنہ اسے فرض کر لینا ممکن ہوگا۔ اور صاحب مفتاح نے یہ گمان کیا ہے کہ امام کا اعتراض صحیح ہے اور ان افعال کا فاعل اللہ تبارک وتعالیٰ ہے شیخؒ اس کے خفی ہونے کی وجہ سے اس کی حقیقت پہچان نہ سکے تو مصنف نے بھی ان کی پیروی کی میرے خیال میں یہ سب تکلّف ہے اور صحیح بات وہی ہے جو شیخ نے ذکر کی ہے۔

تشریح:۔

واعترض علیه الامام فخرالدین الرازی: امام رازیؒ نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ شیخؒ کی یہ بات درست نہیں ہے کیوں کہ اس صورت میں فعل کا بغیر فاعل کے وجود میں آنا لازم آئے گا اور فعل کا وجود بغیر فاعل کے محال ہے۔

لہٰذا فعل کا مسند الیہ اگر واقعی فاعل حقیقی ہے تو فعل میں مجاز نہیں ہوگا اور اگر فعل کا اسناد فاعل حقیقی کی طرف نہ ہو تو فاعل حقیقی کو مقدر ماننا ہوگا۔

علامہ تفتازانیؒ فرماتے ہیں کہ امام رازیؒ کا یہ اعتراض مبنی برحق ہے اور تمام افعال مذکورہ کا فاعل حقیقی اللہ تعالیٰ ہیں اور حضرت شیخؒ کو ان افعال کے فاعل حقیقی کا خفاء کی وجہ سے چونکہ ادراک نہیں ہوا ہے اسلئے انھوں نے ان کے فاعل حقیقی کا انکار کیا ہے۔ علامہ تفتازانیؒ مزید فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ میں تلخیص کے مصنف نے سکا کی اور رازی کی پیروی کی ہے لیکن یہ سب باتیں محض تکلف ہیں اصل بات وہی ہے جو حضرت شیخ نے کہی ہے۔ کیونکہ سکا کی وغیرہ نے ان مثالوں میں ان کا فاعل اللہ تعالیٰ کو بنایا ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ کو ان افعال کا فاعل بنانا درست نہیں ہے۔ اسلئے کہ اللہ تعالیٰ کے فاعل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ مؤثر ہیں اور ہر چیز میں مؤثر اور موجد ہونے کا تو حضرت شیخؒ بھی قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز میں مؤثر حقیقی ہیں لیکن اس مقام پر اللہ تعالیٰ فاعل نہیں ہیں بلکہ فاعل سے مراد وہ ہے جس کے ساتھ فعل قائم ہو اور مذکورہ افعال اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم نہیں ہیں۔ جب اللہ تعالیٰ ان افعال کا فاعل نہیں ہیں تو یہ افعال بغیر فاعل کے رہ جائیں گے۔ اس

سے حضرت شیخ کا مذہب ثابت ہو جاتا ہے۔

وانکرہٗ ای المجاز العقلی السکاکیؒ وقال الذی عندی نظمہٗ فی سلک الاستعارۃ بالکنایۃ بجعل الربیع استعارۃً بالکنایۃ عن الفاعل الحقیقی بواسطہ المبالغۃ فی التشبیہ وجعل نسبۃ الانبات الیہ قرینۃ للاستعارۃ وھذا معنیٰ قولہٗ ذاھبًا الیٰ انّ ما مرّ من الامثلۃ ونحوہٗ استعارۃٌ بالکنایۃ وھو عند السکاکی ان تذکر المشبہ وترید المشبّہ بہٖ بوسطۃ قرینۃ وھی ان تنسب الیہ شیئًا من اللوازم المساویۃ للمشبہ بہ مثل ان تُشبّہ المنیۃ بالسبع ثمّ تُفردھا بالذکر وتُضیف الیھا شیئًا من لوازم السبُع فتقول مخالب المنیۃ نشبتْ بفلان بناءً علیٰ انّ المراد بالربیع الفاعل الحقیقی للانبات یعنی القادر المختار بقرینۃ نسبۃ الانبات الذی ھو من اللوازم المساویۃ للفاعل الحقیقی الیہ ای الیٰ الربیع وعلیٰ ھذا القیاس غیرہٗ ای غیر ھذا المثال وحاصلہٗ ان یشبّہ الفاعلُ المجازی بالفاعل الحقیقی فی تعلّق وجود الفعل بہٖ ثمَّ یفرد الفاعل المجازی بالذکر ویُنسب الیہ شیءٌ من لوازم الفاعل الحقیقی

ترجمہ:۔

(اور اس کا انکار کیا ہے) مجاز عقلی کا (سکاکی نے) اور کہا ہے کہ میرے نزدیک اسے استعارہ بالکنایہ کی لڑی میں پرو دینا ہے ربیع کو مبالغہ کے طور پر فاعل حقیقی سے کنایہ کرنے کی وجہ سے اور اس کی طرف انبات کی نسبت کو استعارہ کیلئے قرینہ بنانے کے ساتھ مصنفؒ کے قول ''وھذا معنیٰ ذاھبًا الیٰ ما مرّ'' کے یہی مطلب ہیں۔ (اس بات کی طرف جاتے ہوئے کہ گذشتہ مثالیں اور اس کی طرح سب استعارہ بالکنایہ ہیں) اور سکاکی کے نزدیک استعارہ بالکنایہ یہ ہے کہ قرینہ کے واسطہ سے مشبہ ذکر کر کے مشبہ بہ مراد لیا جائے اور قرینہ یہ ہے کہ اس کی طرف مشبہ بہ کے لوازم مساویہ میں سے کسی کی نسبت کی جائے مثلاً موت کی درندے کے ساتھ تشبیہ دے کر صرف موت کا ذکر کیا جائے اور درندے کے لوازمات میں سے کسی لازم کو اس کیلئے ثابت کر کے یوں کہا جائے کہ موت کے پنجے فلاں آدمی میں گڑھ گئے'' (اس بناء پر کہ ربیع سے فاعل حقیقی مراد ہو) یعنی قادر مختار (انبات کی نسبت کے قرینہ کی وجہ سے) جو فاعل حقیقی کے لوازم مساویہ میں سے ہے (اس کی طرف یعنی ربیع کی طرف (اسی طرح اس کے علاوہ اور مثالیں ہیں) اس کا خلاصہ یہ ہے کہ فاعل مجازی کو فعل کے تعلق میں فاعل حقیقی کے ساتھ تشبیہ دے کر صرف فاعل مجازی کو ذکر کیا جائے اور فاعل حقیقی کے لوازم میں سے کسی لازم کو اس کی طرف منسوب کر دیا جائے

تشریح:۔

وانکرہٗ السکاکیؒ: یہاں تک مصنفؒ نے مجاز عقلی ذکر کیا تھا اب یہاں سے مجاز عقلی کے متعلق علامہ سکاکیؒ کا مذہب بیان کر رہے ہیں کہ علامہ سکاکیؒ کے نزدیک مجاز عقلی نہیں ہوتا ہے اسلئے کہ مجاز عقلی خلاف اصل ہوتا ہے اور خلاف اصل میں جتنی بھی قلت پائی جائے ذا چھا ہوتا ہے لہٰذا خلاف اصل سے بچنے کیلئے جس مقام پر بھی مجاز استعمال کیا جائے گا وہاں پر ہم تاویل کر کے ہم اس کو استعارہ بالکنایہ پر حمل کریں گے۔ اور استعارہ بالکنایہ کا مطلب ان کے نزدیک یہ ہے کہ مشبّہ کیلئے مشبّہ بہ کے لوازمات کو ثابت کیا جائے جیسے مشہور مثال ہے 'واذا المنیۃ انشبت اظفارھا'' جب موت اپنے پنجے گاڑھ دے۔ اس مثال میں موت کی حیوان مفترس کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے چنانچہ 'المنیہ'' مشبہ ہے اور 'حیوان مفترس'' مشبّہ بہ ہے۔ اور اس مشبہ بہ کے لازم 'اظفار'' کو 'مشبّہ'' (موت) کیلئے ثابت کیا گیا ہے۔ اسی طرح امثال مذکورہ میں سے ''انبت الربیع البقل'' موسم بہار نے سبزہ اگایا۔ اس مثال میں ربیع مشبہ ہے اور قادر مختار مشبّہ

بہ ہے اور اس مشبہ بہ کے لازم مساوی (انبات) کی اسناد ربیع کی طرف کی ہے تو اس کو استعارہ بالکنایہ کہا جائے گا۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ تشبیہ بالکنایہ میں فاعل حقیقی کی جگہ فاعل مجازی کو ذکر کیا جاتا ہے جس میں فاعل مجازی مشبہ اور فاعل حقیقی مشبہ بہ ہوتا ہے۔ اور پھر مشبہ بہ کے لازم کو مشبہ کیلئے ثابت کیا جاتا ہے۔ تو اس کو تشبیہ بالکنایہ کہا جاتا ہے۔

لازم مساوی پر ایک اعتراض ہوتا ہے، اور وہ اعتراض یہ ہے کہ لازم مساوی سے آپ کی کیا مراد ہے؟ کہ لازم مساوی ملزوم (فاعل حقیقی) کیلئے بالفعل ثابت ہے یا بالقوۃ؟ دونوں صحیح نہیں ہیں اگر آپ کہتے ہیں کہ لازم مساوی فاعل حقیقی کیلئے بالقوۃ ثابت ہے تو پھر فاعل حقیقی کیلئے اس کا لزوم اور مساوات کو ثابت کرنا صحیح ہے لیکن اس صورت میں اس کا معنیٰ بنے گا جہاں پر بھی فاعل حقیقی پایا جائے وہاں پر انبات پایا جائے گا اور جہاں پر بھی انبات پایا جائے وہاں پر فاعل حقیقی کا پایا جانا ضروری ہے۔ اور اس صورت میں عبارت یوں بن جائے گی۔ اللّٰہ قادرٌ علی الانبات۔ یعنی اللہ پاک انبات پر قادر ہیں۔ اور یہ بات بالکل غلط ہے کیونکہ جب بھی اس طرح کا جملہ بولا جاتا ہے تو اس سے یہ مراد نہیں ہوتا ہے کہ اللہ پاک انبات پر قادر ہیں بلکہ اس سے مراد یہ ہوتا ہے کہ اللہ پاک بالفعل اگانے والے ہیں۔ اور اگر آپ اس سے مراد لیتے ہیں کہ اللہ (فاعل حقیقی مشبہ بہ) بالفعل اگاتے ہیں، تو پھر اس کا معنیٰ تو صحیح بنے گا کہ اللہ تعالیٰ نے اگایا ہے لیکن پھر لزوم و مساوات کا ثابت کرنا درست نہیں ہوگا۔ اسلئے کہ اللہ تعالیٰ تو ازل سے موجود اور قدیم ہیں اور تمام نباتات اور مخلوقات اب وجود میں آئیں گے تو یہ حادث قدیم ہو جائیں گے تو اس صورت میں اللہ تعالیٰ تو ازل سے موجود ہوئے اور یہ اشیاء اب وجود میں آئیں تو ان میں لزوم و مساوات تو نہیں پایا جائے گا لہٰذا جب یہ دونوں صورتیں ناجائز ہیں تو پھر آپ لزوم سے کونسا لزوم مراد لیتے ہیں بالفعل یا بالقوّۃ؟

جواب: ہم لزوم سے اس کا معنیٰ مشہور مراد نہیں لیتے ہیں بلکہ لزوم سے ہماری مراد یہ ہے کہ وہ اوصاف اور صفات اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہوں اور انبات جیسے تمام افعال اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ خاص ہیں کسی اور سے یہ افعال صادر نہیں ہوتے ہیں لہٰذا ان افعال کو اللہ کے ساتھ خاص کرنا درست ہے اور آپ کا اعتراض کرنا درست نہیں ہے۔

وفیہ اي فیما ذھب الیہ السکاکیّ نظرٌ لانّہٗ یستلزم ان یکون المراد بالعیشۃ فی قولہ تعالیٰ فِیْ عِیْشَۃٍ رَاضِیَۃٍ صاحبھا کماسیأتی فی الکتاب من تفسیر الاستعارۃ بالکنایۃ علیٰ ما ذھب الیہ السکاکی وقد ذکرناہ وھو یقتضی ان یکون المراد بالفاعل المجازی ھو الفاعل الحقیقی فیلزم ان یکون المراد بعیشۃٍ صاحبھا واللازم باطلٌ اذ لا معنیٰ لقولنا ھو فی صاحب عیشۃ

ترجمہ:۔

اور اس میں یعنی جس بات کو علامہ سکاکی نے اختیار کیا ہے اس میں (نظر ہے کیونکہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ ارشاد باری تعالیٰ فی عیشۃ راضیۃ میں عیشہ سے صاحب عیش مراد ہو) جیسا کہ کتاب میں سکاکی کے مذہب کے مطابق استعارہ بالکنایہ کی تعریف میں انشاء اللہ یہ بات آجائے گی۔ اور ہم نے ذکر بھی کر دی ہے۔ اور اس کی تفسیر کا مقتضی یہ ہے کہ فاعل مجازی سے مراد فاعل حقیقی ہو جس سے یہ لازم آیا کہ عیشہ سے صاحب عیشہ مراد ہو اور یہ لازم باطل ہے کیونکہ ھو فی صاحب عیشہ کے کوئی معنیٰ ہی نہیں

تشریح:۔

وفیہ:۔ یہاں سے مصنفؒ نے علامہ سکاکیؒ پر پانچ اعتراضات کئے ہیں لیکن شارحؒ کو چونکہ علامہ سکاکیؒ کا مذہب پسند تھا اسلئے انھوں نے مصنفؒ کے ان اعتراضات کے جوابات دئے ہیں۔

پہلا اعتراض اگر آپ کی بات مان کر مجاز عقلی کو استعارہ بالکنایہ قرار دیا جائے تو پھر مجاز عقلی میں ظرفیت الشی لنفسہ لازم آئے گا

مثلاً ''فھو فی عیشۃٍ راضیۃٍ'' ہمارے نزدیک مجاز عقلی ہے اگر اسے استعارہ بالکنایہ بنایا جائے تو ظرفیت الشیٔ لنفسہ لازم آئے گا۔ کیونکہ ''راضیۃ'' کی اسناد ''عیشۃ'' کی طرف کی گئی ہے جو فاعل مجازی ہے اور ''عیشۃ'' سے مراد ''صاحب عیشۃ'' ہے جو فاعل حقیقی ہے۔ اور استعارہ بالکنایہ میں چونکہ فاعل مجازی سے فاعل حقیقی مراد ہوتا ہے اسلئے اس آیت میں ''عیشہ'' سے ''صاحب عیشہ'' مراد ہوں گے۔ تو اب اس کی عبارت یوں بن جائے گی۔ ''صاحب عیشۃ فی صاحب عیشۃ راضیۃٍ'' یعنی صاحب عیشہ صاحب عیشہ میں ہے۔ دیکھئے اس میں ظرف بھی عیشہ ہے اور مظروف بھی عیشہ ہے اور اسی کا نام ظرفیت الشیٔ لنفسہ ہے اور یہ خرابی لازم آئی ہے صرف اور صرف اس وجہ سے کہ ہم نے مجاز عقلی کو استعارہ بالکنایہ قرار دیا ہے اگر مجاز عقلی کو استعارہ بالکنایہ قرار نہ دیتے تو یہ خرابی لازم نہ آتی لہٰذا مجاز عقلی کو استعارہ بالکنایہ قرار دینا درست نہیں ہے۔

وھذا مبنیٌّ علیٰ انّ المراد بعیشۃ ضمیر راضیۃ واحدٌ ویستلزم ان لا یصحّ الاضافۃُ فی کلّ مااضیف الیہ الفاعل المجازی الی الفاعل الحقیقی نحو نھا رہ صائمٌ لبطلان اضافۃ الشیء الی نفسہ اللازمۃ من مذھبہٖ لانّ المراد بالنہار حینئذ فلان نفسہ ولاشکّ فی صحۃ ھذہ الاضافۃ ووقوعھا کقولہٖ تعالیٰ فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وھذا اولیٰ بالتمثیل۔

ترجمہ:۔

لیکن یہ اس پر مبنی ہے کہ عیشہ اور ضمیر راضیہ سے ایک ہی چیز مراد ہے۔ (اور اس کو مستلزم ہے کہ صحیح نہ ہو) ہر اس ترکیب میں جس میں فاعل مجازی کی نسبت فاعل حقیقی کی طرف کی گئی ہو (جیسے نہارہٗ صائمٌ) کیونکہ اضافۃ الشیٔ الی نفسہٖ باطل ہے جو سکاکی کے مذہب پر لازم آتی ہے۔ کیونکہ اس صورت میں نہار سے بعینہٖ وہی آدمی مراد ہوگا بلکہ اس اضافت کی صحت اور اس کے وقوع میں کوئی شک ہی نہیں ہے۔ جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے فما ربحت تجارتہم، اور یہ مثال بہتر ہے۔

تشریح:۔

ھذامبنیٌ علیٰ أنّ المرادبعیشۃٍ وضمیر راضیۃٍ واحدۃٍ: اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے مصنفؒ پر ایک اعتراض کیا ہے۔

اعتراض یہ کیا ہے کہ آپ نے کہا ہے کہ مجاز عقلی سے اگر ہم استعارہ بالکنایہ مراد لیں تو ظرفیۃ الشیٔ الی نفسہٖ لازم آئے گا یہ بات صحیح نہیں ہے کیونکہ ظرفیۃ الشیٔ الی نفسہٖ تو اس وقت لازم آتا ہے جب ہم ''عیشہ اور مرضیہ'' کی ضمیر کا مرجع ایک ہی چیز (فاعل حقیقی) کو بنائیں اور اگر ہم صنعت استخدام سے کام لے لیں تو پھر یہ خرابی لازم نہیں آئے گی کیونکہ صنعتِ استخدام کہتے ہیں کہ اسم ظاہر لاکر اس سے ایک چیز مراد لی جائے اور پھر ضمیر لاکر اس ضمیر کا مرجع اس اسم ظاہر کے علاوہ کسی اور چیز کو بنایا جائے تو اب اگر ہم ''راضیہ'' کی ضمیر سے ''صاحب عیشہ'' مراد لیں اور پھر ''عیشہ'' سے ''صاحب عیش'' مراد لیں تو ظرفیۃ الشیٔ الی نفسہٖ لازم نہیں آئے گا۔

ویستلزم ان الاضافۃ: اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ نے دوسرا اعتراض ذکر فرمایا ہے کہ اگر ہم ''نہارہٗ صائمٌ'' جیسی مثالوں میں مجاز عقلی سے آپ کے قول کے مطابق استعارہ بالکنایہ مراد لیں اور یوں کہیں کہ فاعل مجازی (نہارہٗ) سے فاعل حقیقی (روزہ دار مراد) ہے تو اس صورت میں اضافۃ الشیٔ الی نفسہٖ لازم آتا ہے۔ اسلئے کہ ''نہار'' (مضاف) سے بھی روزہ دار مراد ہے اور ''ہٗ'' ضمیر (مضاف الیہ) سے بھی روزہ دار مراد ہے۔ لہٰذا اس سے اضافۃ الشیٔ الی نفسہٖ لازم آئے گا اور اضافۃ الشیٔ الی نفسہٖ باطل ہے کیونکہ مضاف اور مضاف الیہ میں تغائر ہوتا ہے اور شیٔ اور نفس میں اتحاد ہوتا ہے اور ایک ہی چیز کا متحد اور متغائر ہونا محال ہوتا ہے اور ضابطہ یہ ہے کہ جو چیز محال کو مستلزم

ہوتی ہے وہ خود بھی محال ہوتی ہے یہ ساری خرابی مجاز عقلی کو استعارہ بالکنایہ کے معنی میں لینے کی وجہ سے آئی ہے لہذا آپ کا مجاز عقلی کو استعارہ بالکنایہ کے معنی میں لینا درست نہیں ہے۔

ولا شكّ في صحة هذه التركيب: اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے مصنفؒ پر اعتراض کیا ہے کہ آپ کی یہ بات درست نہیں ہے اسلئے کہ اضافة الشيء الى نفسہ والی ترکیب اگر غلط ہوتی تو قرآن پاک میں اس کا استعمال نہیں ہونا چاہئے حالانکہ قرآن پاک میں اس طرح کی ترکیبوں کا بکثرت استعمال ہے قرآن پاک میں اس طرح کی ترکیبوں کا استعمال ہو جانا اس بات کی واضح دلیل ہے کہ یہ ترکیب درست اور صحیح ہے اگر یہ ترکیب صحیح نہ ہوتی تو اللہ تعالیٰ اسے قرآن پاک میں استعمال نہ کرتے اللہ تعالیٰ کا اسے قرآن پاک میں استعمال کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ ترکیب درست اور صحیح ہے۔ جیسے قرآن پاک میں ہے "فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ" اگر اس میں اضافة الشيء الى نفسہ والی خرابی ہوتی تو اس لفظ کو غیر فصیح ہونا چاہئے حالانکہ یہ لفظ غیر فصیح نہیں ہے۔ اور غیر فصیح نہ ہونے پر دلیل اس کا قرآن پاک میں استعمال ہونا ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ مصنفؒ کو اگر اعتراض کرنا ہی تھا تو اعتراض کرتے وقت اس آیت کو پیش نظر رکھتے اسلئے کہ اس میں تاویل نہیں چل سکتی ہے بخلاف مثال مذکور کے کیونکہ اس میں صنعت استخدام چل سکتا ہے اگر صنعت استخدام مراد لیں تو پھر یہ خرابی لازم نہیں آئے گی۔

ويستلزم ان لايكون الامر بالبناء في قوله تعالىٰ "يَاهَامَانُ ابْنِ لِي صَرْحًا" لِهامانَ لانّ المراد به حينئذٍ هو العملة انفسهم واللازم باطل لانّ النداء لهٗ والخطاب معهٗ ويستلزم ان يتوقف نحو انبت الربيع البقل وشفى الطبيب المريض وسرّتني رؤيتك ممّا يكون الفاعل الحقيقي هو الله تعالىٰ على السمع من الشارع لانّ اسماء الله توقيفيّة واللازم باطل لانّ مثل هذا التركيب صحيحٌ شائعٌ ذائعٌ عند القائلين بانّ اسماء الله تعالىٰ توقيفيّة وغيرهم سُمِعَ من الشارع اولم يسمع واللوازم كلّها منتفية كماذكرنا فينتفي كونهٗ من باب الاستعارة بالكناية لانّ انتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم والجواب انّ مبنىٰ هذه الاعتراضات على انّ مذهبهٗ في الاستعارة بالكناية انّ يذكر المشبّه ويراد المشبّه به حقيقة وليس كذالك بل يراد المشبّه به ادّعاء اومبالغةً لظهور انّ ليس المراد بالمنيّة في قولنا مخالب المنية نشبت بفلان هو السبع حقيقة والسكاكي مصرّحٌ بذالك في كتابه والمصنف لم يطّلع عليه

ترجمہ:۔

اور اس کو بھی مستلزم ہے کہ محل کے بنانے کا حکم نہ رہے) اللہ کے ارشاد یاہامان ابن لی صرحا" میں (ہامان کو) کیونکہ اس وقت تو بعینہٖ مزدور مراد ہوں گے اور لازم باطل ہے کیونکہ نداء اور خطاب تو ہامان ہی کو ہے اور لازم آتا ہے (یہ کہ انبت الربیع البقل) شفى الطبيبُ المريضَ سرّتني رؤيتك ، اور ہر وہ ترکیب جس میں فاعل حقیقی اللہ تعالیٰ ہوں (موقوف ہو سننے پر) شارع سے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے نام توقیفی ہیں اور لازم باطل ہے کیونکہ اس قسم کی ترکیبیں صحیح اور شائع وذائع ہیں۔ ان کے نزدیک بھی جو اسماء باری تعالیٰ کے توقیفی ہونے کے قائل ہیں اور ان کے غیر کے نزدیک بھی شارع سے مسموع ہو یا نہ ہو اور یہ تمام لوازم منتفی ہیں جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں تو اس کا استعارہ کے باب سے ہونا بھی منتفی ہو جائے گا۔ کیونکہ لازم کے انتفاء سے ملزوم کا انتفاء ضروری ہے اور جواب یہ ہے کہ یہ تمام اعتراضات اس بات پر مبنی ہیں کہ استعارہ بالکنایہ میں سکاکی کا مذہب یہ ہے کہ مشبہ ذکر کر کے مشبہ بہ حقیقۃً مراد لیا جائے جبکہ ایسا نہیں ہے بلکہ مشبہ بہ تو ادّعاء اور مبا

الغۃ مراد ہوتا ہے کیونکہ ظاہر ہے کہ منیہ سے ہمارے قول ''مخالب المنیۃ نشبت بفلان'' میں حقیقۃً درندہ مراد نہیں ہے۔ سکاکیؒ نے اپنی کتاب میں اس کی تصریح کی ہے لیکن مصنفؒ اس پر مطلع نہ ہو سکے

تشریح:۔

ویستلزم ان لا یکون الامر بالبناء: اس عبارت کے ساتھ تیسرا اعتراض نقل فرمارہے ہیں کہ اگر مجاز عقلی کی ہم استعارہ بالکنایہ سے تعبیر کریں تو ''یاھامان ابن لی صرحا'' جیسی مثالیں غلط ہو جائیں گی کیونکہ پھر فرعون کا یہ حکم ''ابن لی صرحا'' ہامان سے نہیں ہوگا بلکہ کام کرنے والے مزدور اور عملے سے ہوگا۔ حالانکہ یہ حکم ہامان کو ہے اور نداء بھی ہامان کو دی جارہی ہے جبکہ آپ کی بات کے ماننے کی صورت میں نداء ھامان کو دی جارہی ہے اور خطاب کسی اور سے ہو رہا ہے اور یہ بات محال ہے کیونکہ جسے پکارا جاتا ہے بات اس سے ہی کی جاتی ہے، اور یہ خرابی لازم آئی ہے مجاز عقلی کو استعارہ بالکنایہ بنانے کی وجہ سے اور ضابطہ یہ ہے کہ جو چیز باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہوتی ہے لہذا مصنفؒ کی یہ بات درست نہیں ہے۔

ویستلزم ان یتوقف: اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ نے علامہ سکاکی پر چوتھا اعتراض کیا ہے اور وہ اعتراض یہ ہے کہ اگر مجاز عقلی کو استعارہ بالکنایہ بنایا جائے تو پھر ''انبت الربیع البقل۔ شفی الطبیب المریض۔ اور سرّتنی رؤیتك۔

ان جیسے تمام وہ افعال جن کی اسناد فاعل مجازی کی طرف ہوتی ہے لیکن ان کا فاعل حقیقی اللہ تعالیٰ ہوتا ہے جب ان تراکیب میں فاعل مجازی سے اللہ تعالیٰ مراد ہیں تو ان چیزوں سے اللہ تعالیٰ مراد ہوں گے جن کو فاعل مجازی بنایا گیا ہے یعنی۔ ربیع۔ طبیب۔ اور رؤیت کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر ہوگا حالانکہ اللہ تعالیٰ کے تمام نام توقیفی ہوتے ہیں ان کے ثبوت کیلئے شارعؒ سے سماع کا ثبوت ضروری اور لازمی ہے۔ اور مذکورہ اسماء کا اللہ تعالیٰ کے اسماء اور اوصاف میں سے ہونا کہیں سے بھی ثابت نہیں ہے لہذا ان تمام مثالوں میں اس فاعل مجازی کو استعارہ بالکنایہ بنانا درست اور صحیح نہیں ہے۔ آخر میں مصنفؒ خلاصہ کے طور پر فرماتے ہیں کہ مجاز عقلی کو استعارہ بالکنایہ پر حمل کرنے کی صورت میں جو خرابیاں لازم آتی ہیں وہ سب باطل اور منتفی ہیں اور ضابطہ یہ ہے کہ انتفاء لازم مستلزم ہوتا ہے انتفاء ملزوم کو لہذا جب لازم باطل ہے تو ملزوم بھی باطل ہوگا اور مجاز عقلی کو استعارہ بالکنایہ بنانا باطل ہو جائیگا اور جب مجاز عقلی کو استعارہ بالکنایہ بنانا ناجائز اور غلط ہے تو سکاکی کا مذہب بھی باطل ہوگا۔

والجواب انّ مبنی ھذہ الاعتراضات:۔

اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے علامہ سکاکیؒ کے مذہب کا دفاع کرتے ہوئے مصنف کے اعتراضات کا جواب دیا ہے۔ چنانچہ شارحؒ فرماتے ہیں کہ علامہ سکاکیؒ پر اعتراضات کا دارومدار اس بات پر ہے کہ مصنفؒ کی سمجھ کے مطابق علامہ صاحب کے نزدیک استعارہ بالکنایہ یہ ہے کہ مشبّہ کو ذکر کر کے حقیقۃً مشبّہ بہ مراد لیا جائے جبکہ علامہ سکاکی کا مذہب اس طرح نہیں ہے بلکہ استعارہ بالکنایہ کے بارے میں علامہ سکاکی کا مذہب یہ ہے کہ مشبّہ کو ذکر کر کے مشبّہ بہ اِدّعاء اور مبالغہ کے طور پر مراد لیا جائے۔ حقیقیہ مراد نہ لیا جائے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ'' اذالمنیۃ انشبت اظفارھا'' جب موت اپنے پنجے گاڑھ دے گی۔ اس میں ''منیۃ'' سے حقیقیہ ''منیہ'' مراد نہیں ہے بلکہ اس میں منیہ کو ادّعاءً درندے کے افراد میں شمار کیا گیا ہے اور پھر اس کیلئے پنجوں کو ثابت کیا گیا ہے۔ اور علامہ سکاکیؒ نے اس بات کی وضاحت اپنی کتاب میں کی ہے لیکن صاحب تلخیص کو اس بات کا پتہ نہیں چلا ہے اسلئے خامخواہ ان پر اعتراض کر بیٹھے ہیں اگر مصنفِ تلخیص علامہ سکاکی کی کتاب کا پہلے سے مطالعہ فرماتے تو کم از کم ان کو اعتراضات کرنے کی زحمت نہ اٹھانی پڑتی۔ لہٰذا جب بات حقیقت میں ایسی ہی ہے تو علامہ سکاکیؒ کی بات درست اور مصنفؒ کا اعتراض غلط ہے تو مذکورہ خرابیاں لازم نہیں آئیں گی۔

ولانّہٗ ای ما ذھب الیہ السکاکی ینتقض بنحو نھارہٗ صائمٌ ولیلہٗ قائمٌ وما اشبہ ذٰلک ممّا

یشتمل علیٰ ذکر الفاعل الحقیقی لاشتمالہٖ علیٰ ذکر طرفی التشبیہ وھو مانعٌ من حمل الکلام علی الاستعارہ کما صرّح بہٖ السکاکیؒ والجواب انّہٗ انما یکون مانعًا اذا کان ذکرھما علیٰ وجہ ینبیء عن التشبیہ بدلیل انّہٗ جعل قولہٗ ع قد زُرّأزرارُہٗ علیٰ القمر من باب الاستعارۃ مع ذکر الطرفین وبعضھم لمّالم یقف علیٰ مراد السکاکیؒ بالاستعارۃ بالکنایۃ اجاب عن ھذہ الاعتراضات بماھو بریء منہ ورئینا ترکہٗ اولیٰ''

ترجمہ:۔

(اور اس وجہ سے کہ سکاکی کا مذہب) نہارہٗ صائمٌ سے ٹوٹ جاتا ہے) اور لیلہٗ قائمٌ اور اس کی طرح ہر اس ترکیب سے جو فاعل حقیقی کے ذکر پر مشتمل ہو (تشبیہ کے دونوں طرفوں پر مشتمل ہونے کی وجہ سے) جو کلام کو استعارہ پر محمول کرنے سے مانع ہے جیسا کہ سکاکی نے اس کی تصریح کی ہے۔ جواب یہ ہے کہ اس کا مانع ہونا اس وقت ہے جب طرفین کا ذکر تشبیہ کی طرف مشیر ہو اس کی دلیل یہ ہے کہ سکاکی نے اان کے قول ''قد زرّ ازرارہٗ علی القمر'' کو استعارہ کے قبیل سے قرار دیا ہے جبکہ اس میں طرفین مذکور ہیں۔ بعض لوگ چونکہ استعارہ بالکنایہ سے سکاکی کی کیا مراد ہے اس پر مطلع نہ ہو سکے تو انہوں نے ان اعتراضات کا ایسا جواب دیا ہے جس سے سکاکی بھی بری ہیں ہم نے ان کے ترک ہی کو بہتر سمجھا ہے۔

تشریح:۔

ولانّہٗ ینتقض بنحو نہارہ صائمٌ: اس عبارت کیساتھ مصنفؒ نے علامہ سکاکیؒ پر پانچواں اعتراض کیا ہے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اگر علامہ سکاکیؒ کی بات مان لی جائے تو نہارہٗ صائمٌ اور لیلہٗ قائمٌ جیسی تمام ان مثالوں میں جن مثالوں میں فاعل حقیقی اور فاعل مجازی دونوں مذکور ہوں۔ اس طرح کی مثالوں کو استعارہ پر محمول کرنا درست نہیں ہے اسلئے کہ یہ تمام تراکیب تشبیہ الطرفین پر مشتمل ہیں اس طرح کہ نہار اور لیل فاعل مجازی اور مشبّہ ہیں اور ضمیر مضافٌ الیہ فاعل حقیقی ہے اور اس سے روزہ دار آدمی مراد ہے جو مشبّہ بہٖ ہے۔ الغرض اس صورت میں تشبیہ کے دونوں اطراف کو جمع کرنا لازم آئے گا اور جہاں پر طرفین کو ذکر کر دیا جائے وہاں پر استعارہ مراد لینا درست نہیں ہوتا ہے لہٰذا ان جیسی تمام مثالوں میں استعارہ مراد لینا درست نہیں ہوگا۔

والجواب أنّہٗ: اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے جس طرح باقی اعتراضات کا جواب دیا تھا اسی طرح اس کا بھی جواب دیا ہے کہ آپ کا یہ اعتراض بھی درست اور صحیح نہیں ہے۔ ہم اس بات کو تسلیم ہی نہیں کرتے ہیں کہ جہاں پر بھی طرفین مذکور ہوں گے وہاں پر استعارہ جائز نہیں ہے بلکہ استعارہ وہاں جائز نہیں ہوتا ہے جہاں پر مشبّہ مبتداء ہو اور مشبّہ بہٖ خبر ہو اور ان دونوں سے تشبیہ کی طرف اشارہ ہو ادوات تشبیہ کے ذکر کئے بغیر اور ان کا آپس میں ایک دوسرے پر حمل کرنا بھی صحیح نہ ہو جیسے زیدٌ اسدٌ (زید شیر ہے) اس مثال میں زید مشبّہ ہے اور اسد مشبّہ بہٖ ہے اور زید مبتدا ہے اور اسد خبر ہے لیکن جب تک حرف تشبیہ کو ذکر نہ کیا جائے ان کا ایک دوسرے پر حمل کرنا درست نہیں ہے اور حرف تشبیہ کے ذکر کرنے کے بعد عبارت یوں بن جائے گی زیدٌ کالاسد (زید شیر کی طرح ہے) اور اگر تشبیہ کے دونوں اجزاء کو ذکر کر دیا جائے تو ان کا ذکر کرنا تشبیہ اور استعارہ کے منافی نہیں ہے جیسے شاعر کا یہ قول شعر:۔ قد زرّ ازرارہٗ علی القمر۔ اس شعر میں مشبّہ بہٖ ''قمر'' اور مشبّہ ''ازرارہ''' کی ضمیر جو محبوب کی طرف لوٹ رہی ہے دونوں مذکور ہیں اس کے باوجود علاّمہ سکاکیؒ نے اس کو استعارہ بالکنایہ میں سے قرار دیا ہے اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ استعارہ کے دونوں اجزاء کا جمع ہونا استعارہ کیلئے مانع نہیں ہے اگر ان کا جمع ہونا استعارہ کیلئے مانع ہوتا تو علاّمہ سکاکیؒ اس کو استعارہ کے قبیل سے قرار نہ دیتے۔ پورا شعر یوں ہے۔

لاتعجبوا من بلا غلالتہ:: قد زرّ أزرارہٗ علی القمر۔

ترجمہ:: تم اس کی بنیان کے پھٹنے پر کوئی تعجب نہ کرو اسلئے کہ اس کی گھنڈیاں چاند پر باندھی گئی ہیں۔

اس شعر میں شاعر اپنی محبوبہ کی حسن وخوبصورتی کی تعریف کررہا ہے کہ میری محبوبہ چاند کی طرح خوبصورت ہے اور کتان کپڑے کو جب چاند کے قریب کردیا جاتا ہے تو وہ اس کی قربت کی وجہ سے پھٹ جاتا ہے اسی طرح اگر میری محبوبہ کی بنیان پھٹی ہوئی نظر آرہی ہے تو تم لوگ اس کی بنیان کے پھٹنے پر تعجب نہ کرو کیونکہ وہ تو چاند ہے اور چاند کی خاصیّت ہی یہی ہے کہ اس کے قریب جب کتان کا کپڑا آتا ہے تو وہ کپڑا پھٹ جاتا ہے اسی طرح میری محبوبہ بھی چاند ہے کہ اس کی بنیان پھٹی ہوئی ہے۔

آخر میں جاکر شارح فرماتے ہیں کہ کچھ لوگوں کو اس بات کا پتہ ہی نہیں چلا کہ علامہ سکاکیؒ کی مراد کیا ہے اسلئے انھوں نے علامہ سکاکیؒ کی طرف سے ایسے ایسے جوابات دیئے ہیں کہ اگر علامہ سکاکیؒ خود ان جوابات کو دیکھ لیتے تو کبھی بھی پسند نہ فرماتے ہم نے ان جوابات کے عدم نقل ہی کو بہتر جانتے ہوئے نقل نہیں کیا ہے اگر کسی کو ان جوابات کے دیکھنے کا شوق ہو تو وہ مطوّل میں دیکھ لے انشاء اللہ اس کی تشفّی ہوجائے گی۔

اَللّٰھُمّ لک الحمد کلّہٗ ولک الشکر کلّہٗ وإلیک یرجع الأمر کلّہٗ۔

احوال المسند الیه

ای الامور العارضة لهٗ من حیث انّهٗ مسندٌ الیه وقدّم المسند الیه علی المسند لما سیأتی امّا حذفه قدّمهٗ علیٰ سائر الاحوال لکونه عبارةً عن عدم الاتیان به وعدم الحادث سابق علی وجوده وذکرهٗ ههُنا بلفظ الحذف وفی المسند بلفظ الترک، تنبیهًا علیٰ انّ المسند الیه هو الرکن الاعظم شدید الحاجة الیه حتّٰی انّهٗ اذا لم یذکر فکانّهٗ اتیٰ به ثمّ حذف بخلاف المسند فانّهٗ لیس بهٰذه المثابة فکأنّهٗ ترک عن اصله فللاحتراز عن العبث بناءً علی الظاهر لدلالة القرینه علیه وان کان فی الحقیقة رکنًا من الکلام

ترجمہ:۔

باب دوم) احوال مسند الیہ کے بیان میں یعنی وہ امور جو مسند الیہ کو مسند الیہ ہونے کی حیثیت سے لاحق ہوتے ہیں مصنفؒ نے مسند الیہ کو مسند پر مقدم کر دیا ہے اس کی وجہ عنقریب آ جائے گی (مسند الیہ کا حذف کرنا) حذف مسند الیہ کو دوسرے احوال پر اسلئے مقدم کیا ہے کہ حذف کے معنٰی ہیں عدم اتیان اور عدم حادث وجود حادث پر مقدم ہوتا ہے پھر یہاں پر اس کی حذف کے ساتھ تعبیر کی ہے اور مسند میں لفظ ترک کے ساتھ اس بات پر تنبیہ کرنے کیلئے کہ کلام میں مسند الیہ ہی رکن اعظم ہوتا ہے اور کلام میں اس کی سخت ضرورت ہوتی ہے اور اگر کسی وجہ سے اس کا ذکر نہ کیا جائے تو تب بھی یہ سمجھا جاتا ہے کہ گویا کہ ذکر کر دیا گیا تھا پھر حذف کر دیا گیا ہے بخلاف مسند کے کہ وہ اس طرح نہیں ہے تو گویا کہ اسے سرے سے ذکر ہی نہیں کیا گیا ہے (ظاہر کے اعتبار سے عبث سے بچنے کیلئے ہوتا ہے) کیونکہ قرینہ اس پر دلالت کرتا ہے اگرچہ وہ حقیقت میں کلام کا رکن ہوتا ہے

تشریح:۔

مصنفؒ نے اب تک کلام کی آٹھ قسموں میں سے پہلی قسم احوال اسناد خبری کو بیان کیا اور اب یہاں سے دوسری قسم احوال مسند الیہ کو بیان فرما رہے ہیں۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ مسند کے احوال سے وہ احوال مراد ہیں جو مسند الیہ کو مسند الیہ ہونے کی حیثیت سے عارض ہوں باقی کلام کے تین اجزاء (مسند، مسند الیہ اور اسناد) میں سے اسناد کے بعد مسند الیہ کو کیوں ذکر کیا مسند کو ذکر کیوں نہیں کیا اس کی وجہ یہ ہے کہ کلام کے دو اجزاء مسند الیہ اور مسند میں سے مسند الیہ رکن اعظم ہے اسکی طرف مسند محتاج ہوتا ہے اور یہ محتاج الیہ ہوتا ہے اس کے محتاج الیہ ہونے کی وجہ سے مصنفؒ نے اس کو مقدم کیا ہے۔

الامور العارضة: اس عبارت کے ساتھ شارحؒ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ مسند الیہ کے ویسے تو بہت سارے احوال ہوتے ہیں جیسے تعریف تنکیر وغیرہ یہ تمام وہ احوال ہیں جو مسند الیہ کی ذات کو عارض ہوتے ہیں اسی طرح حقیقت ہونا مجاز ہونا کلی ہونا جزئی ہونا جوہر ہونا عرض ہونا یہ تمام کے تمام وہ احوال ہیں جو مسند الیہ ہی کو عارض ہوتے ہیں لیکن مسند الیہ کے مسند الیہ ہونے کی حیثیت سے عارض نہیں ہوتے اسلئے ان سے بحث نہیں ہوگی۔

امّا حذفه: مصنف کا یہ اصول ہے کہ ''امّا'' کے بعد مقتضاء حال کو ذکر کرتے ہیں اور'' لام تعلیلیه '' کے بعد حال کو ذکر کرتے ہیں جیسے ''فللاحتراز عن العبث'' اسی طرح حذف کے چار یا پانچ احوال ذکر کئے ہیں۔ مسند الیہ کے حذف کرنے کا مطلب یہ ہے کہ اس کے حذف کرنے پر قرینہ تو موجود ہو لیکن اس کا کوئی قائم مقام موجود نہ ہو۔ دوسری بات یہ کہ حذف مسند الیہ کو باقی احوال مسند الیہ پر مقدم کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ حذف مسند الیہ نام ہے'' عدم اتیان '' (مسند الیہ کے نہ لانے) کا اور ذکر مسند الیہ نام ہے مسند الیہ کے ذکر

کرنے کا اور عدم ذکر محد ثات میں مقدّم ہوتا ہے وجود پر اسلئے ذکر سے حذف کرنے کو مقدّم کر دیا ہے۔

وذکرہٗ ھھنا بلفظ الحذف : یہ عبارت لا کر ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ جس طرح حذف مسند الیہ کے احوال میں سے ہے اسی طرح حذف مسند کے احوال میں سے بھی ہے آپ نے مسند الیہ کے احوال میں لفظ حذف اور مسند کے احوال میں لفظ ترک کے ساتھ کیوں ذکر کیا ہے؟ اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب :۔ مسند الیہ اور مسند میں باعتبار حیثیت کے فرق ہے کیوں کہ مسند الیہ کلام کا رکن اعظم ہے اور کلام میں اسکی طرف احتیاج بہت زیادہ ہوتی ہے اس قدر احتیاج کے باوجود جب کلام میں یہ مذکور نہیں ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک بار اس کو لایا گیا تھا اور پھر لانے کے بعد اس کو حذف کر دیا گیا ہے بخلاف مسند کے کہ وہ کلام کا رکن اعظم بھی نہیں ہوتا ہے اور کلام میں اس کی طرف اس قدر احتیاج بھی نہیں ہوتی ہے اسلئے جب وہ مذکور نہیں ہوگا تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس کو شروع سے ذکر ہی نہیں کیا گیا ہے بلکہ چھوڑ دیا گیا ہے۔ خلاصہ یہ کہ مسند الیہ کی اہمیّت جتلانے کیلئے لفظ حذف لائے ہیں اور مسند کی اس قدر اہمیّت نہیں تھی اسلئے اس کیلئے لفظ ترک لائے ہیں۔

فللاحتراز عن العبث : حذف مسند الیہ کو ذکر مسند الیہ پر ترجیح دینے والے امور میں سے ایک امر یہ ہے کہ عبث اور بیکار سے احتراز کرنے اور بچنے کیلئے حذف کو ذکر پر ترجیح دی جاتی ہے کیونکہ مسند الیہ کو جب بھی حذف کر دیا جاتا ہے تو پہلے حذف مسند الیہ پر دلالت کرنے والا ایک قرینہ قائم کر کے پھر مسند الیہ کو حذف کر دیا جاتا ہے اب اگر دال کے ہوتے ہوئے مدلول کو بھی ذکر کر دیا جائے تو ایک عبث اور بیکار کام کرنا لازم آئے گا کیونکہ دال کی وجہ سے مسند الیہ ویسے ہی متکلّم کی سمجھ میں آجاتا ہے اب اگر ہم مسند الیہ کو بھی ذکر کر دیں تو اس کا ذکر کرنا اضافی اور بیکار ہوگا اور کلام فصیح میں زائد اور اضافی الفاظ کے لانے سے احتراز کیا جاتا ہے اسلئے مسند الیہ کو حذف کر دیا جاتا ہے

وان کان فی الحقیقۃ : اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا مسند الیہ کلام کا رکن اعظم ہے اور اسپر اگرچہ قرینہ دلالت کرے لیکن پھر بھی اس کے عمدہ ہونے کی وجہ سے اس کا ذکر کرنا زیادہ مناسب ہے اور جب قرینہ کے باوجود اس کا ذکر کرنا مناسب ہے تو اس کا ذکر کرنا بے کار اور نا مناسب نہیں ہوگا جس سے احتراز کرنا ضروری اور لازمی ہو۔

جواب : اس کا جواب یہ ہے کہ مسند الیہ کے دو اعتبار ہیں ایک یہ ہے کہ وہ کلام میں مسند الیہ اور رکن اعظم بنتا ہے اور دوسرا یہ ہے کہ وہ قرینہ کے دلالت کرنے کی وجہ سے مخاطب کو پہلے سے معلوم ہے اگر اسکے رکن ہونے کا اعتبار کریں تو اس بات سے قطع نظر کہ مخاطب کو معلوم ہے یا نہیں اس کا ذکر کرنا مناسب اور بہتر ہے کیونکہ رکن اور مسند الیہ کا ذکر کرنا مناسب ہوتا ہے بیکار نہیں ہوتا ہے اور اگر اس بات کی طرف دیکھیں کہ قرینہ کی وجہ سے مخاطب کو معلوم ہے تو اس کا ذکر کرنا نا مناسب اور عبث ہے مصنّفؒ کی مراد ان میں سے دوسری بات ہے کہ چونکہ قرینہ کی وجہ سے مخاطب کو اس کا علم ہے اس اعتبار سے اس کا ذکر کرنا عبث ہے قطع نظر اس سے کہ وہ کلام کا جزء ہے یا نہیں خلاصہ یہ ہے کہ قرینہ اور ظاہر پر اعتماد کرنے کی وجہ سے عبث اور بیکار چیز کے ذکر کرنے سے بچنے کیلئے مسند الیہ کو حذف کر دیا جاتا ہے۔

اوتخییل العدول الیٰ اقویٰ الدلیلین من العقل واللفظ فان الاعتماد عند الذکر علی دلالۃ اللفظ من حیث الظاھر وعند الحذف علیٰ دلالۃ العقل وھو اقویٰ لافتقار اللفظ الیہ وانّما قال تخییل لانّ الدالّ حقیقۃ عند الحذف ایضًا ھو اللفظ المدلول علیہ بالقرائن کقولہٖ ع قال لی کیف انت قلت علیلٌ ::لم یقل انا علیلٌ للاحتراز والتخییل المذکورین او اختبار تنبّہ السامع عند القرینۃ ھل یتنبّہ ام لا او اختبار مقدار تنبّھہٖ ھل یتنبّہ بالقرائن الخفیّۃ ام لا

ترجمہ :۔

(یا دو دلیلوں یعنی عقل اور لفظ میں سے اقویٰ دلیل کی طرف عدول بتلانے کیلئے) کیونکہ ذکر کرنے کی صورت میں دلالت لفظ پر بظاہر اعتماد ہوتا ہے اور حذف کرنے کی صورت میں دلالت عقل پر اور دلالت عقل اقویٰ ہے کیونکہ لفظ اس کی طرف محتاج ہوتا ہے مصنفؒ نے تخییل العدول اس لئے کہا ہے کہ دلالت کرنے والا تو حذف کی صورت میں بھی لفظ ہی ہوتا ہے جس پر قرائن کے ساتھ دلالت ہوتی ہے جیسے شاعر کا قول ''اس نے مجھ سے کہا کہ تم کیسے ہو؟ میں نے کہا کہ بیمار ہوں اس میں انا علیل کہنے کے بجائے قلتُ علیل کہا ہے احتراز عن العبث اور تخییل مذکور کیلئے (اور یا قرینہ کے پائے جانے کی صورت میں سامع کی بیدار مغزی آزمانے کیلئے) کہ متنبہ ہوتا ہے یا نہیں (یا اس کی بیدار مغزی کی مقدار آزمانے کیلئے) کہ آیا قرائن خفیہ سے متنبہ ہوتا ہے یا نہیں

تشریح:۔

اوتخییل العدول الی أقوی الدلیلین: یہاں سے حذف کا دوسرا حال بیان کر رہے ہیں کہ کبھی متکلم مسند الیہ کو اسلئے حذف کرتا ہے تاکہ وہ سامع کے ذہن میں یہ بات بٹھادے کہ اس نے مسند الیہ پر دلالت کرنے والی دو دلیلوں میں سے اقوی دلیل کی طرف عدول کیا ہے کیونکہ مسند الیہ پر دلالت کرنے والی دو دلیلیں ہیں (۱) عقل (۲) لفظ۔ ان دونوں میں سے عقل اقویٰ دلیل ہے لفظ سے اسلئے کہ لفظ کی دلالت معنیٰ پر عقل کے بغیر نہیں ہوتی ہے جبکہ عقل کی دلالت معنیٰ پر لفظ کے بغیر ہو جاتی ہے جیسے اثر کی دلالت مؤثر پر اور دھویں کی دلالت آگ پر گھنٹی کی دلالت رابطے پر۔ وغیرہ وغیرہ یہ تمام وہ دلالات ہیں جن میں عقل دلالت تو کر رہی ہے لیکن لفظ کوئی نہیں ہے تو عقل کی دلالت اقوی ہوتی ہے لفظ کی دلالت سے اسلئے اس کے اقویٰ ہونے کی وجہ سے اس کی طرف مخاطب کے ذہن کو منتقل کرنے کیلئے مسند الیہ کو حذف کر دیا جاتا ہے۔

وانّما قال تخییل:۔ یہ عبارت لا کر شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض: کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے تخییل کا لفظ کیوں ذکر کیا ہے آپ نے یوں کیوں نہیں کہا کہ ''اوالعدول الی اقوی الدلیلین''۔

جواب: یہاں پر صاف طور پر عدول متحقق نہیں ہے بلکہ دو دلیلوں میں سے زیادہ قوی دلیل کی طرف عدول ایک امر متوہم ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ عدول کیلئے یہ شرط ہے کے حذف مسند الیہ کے وقت مسند الیہ پر دلالت کرنے میں عقل اور لفظ میں سے ہر ایک مستقل ہوں اسلئے کہ جب دونوں مستقل دلیلیں ہوں گی تو تب ہی ان کے ساتھ مسند الیہ محذوف پر دلالت ہو سکے گی ورنہ نہیں کیونکہ صرف عقل تو دلالت نہیں کرتی ہے۔ بلکہ حقیقت میں لفظ دلالت کرتا ہے اور عقل اس کیلئے واسطہ بنتی ہے جیسے زیدٌ قائمٌ میں زید مسند الیہ ہے اس کو حذف کر دیا تو اب زید کے الفاظ محذوفہ پر عقل دلالت کر رہی ہے اور یہ الفاظ قرینہ کے موجود ہونے کی صورت میں ذات زید پر دلالت کرتے ہیں۔ عبث اور تخییل دونوں سے احتراز کرنے کی مثال جیسے شاعر کا قول ہے کہ۔

قال لی کیف انت قلت علیلٌ:: سھرٌ دائمٌ وحزنٌ طویلٌ

ترجمہ:۔ اس نے مجھ سے کہا کہ تم کیسے ہو؟ تو میں نے ان سے کہا کہ میں بیمار ہوں ہمیشہ جاگتا رہتا ہوں اور مسلسل رنج وغم میں مبتلا رہتا ہوں۔

اس شعر میں شاعر نے عبث سے احتراز کرتے ہوئے اور تخییل کی وجہ سے مسند الیہ کو حذف کر دیا ہے اصل عبارت یوں تھی ''انا علیل'' اس پر سوال کرنے والے کا قول ''کیف انت'' قرینہ ہے اس طرح کی جب مخاطب سے اس کی حالت معلوم کی جارہی ہے تو وہ اپنی ہی حالت بتا رہا ہے کسی اور کی حالت نہیں بتا رہا ہے اور اسکی مراد یہ ہوگی کہ میں بیمار ہوں کوئی اور بیمار نہیں ہے۔

اس عربی شعر کا ترجمہ اردو میں کسی نے یوں کیا ہے کہ۔

﴿حال میرا پوچھتے ہو کیا بہت بیمار ہوں :: مبتلاء عشق ہوں اور روز و شب بیدار ہوں﴾

اس شعر میں اگر شاعر ''انـا مـريض'' کہتا تو عبث لازم آتا یا اردو کے شعر میں شاعر ''میں'' کہتا تو اس سے عبث لازم آجاتا اس سے بچنے کیلئے شاعروں نے قرینہ کے دلالت کرنے کی وجہ سے مسندالیہ کو حذف کر دیا ہے۔

او اختبار تنبّہ السامع عند القرينة :اس عبارت کے لانے کے ساتھ شارحؒ نے تیسرا حال بتایا ہے کہ کبھی کبھار متکلم قرینہ قائم کر کے مسندالیہ کو حذف کر دیتا ہے مخاطب کی بیدار مغزی اور سمجھداری جانچنے کیلئے کہ قرینہ کے ہوتے ہوئے بھی مخاطب اس بات کو سمجھ پائے گا یا نہیں کہ مسندالیہ کو حذف کر دیا گیا ہے جیسے نـورهٗ مستفادٌ من نور الشمس اس کی روشنی سورج کی روشنی سے لی گئی ہے یہ پورے کا پورا جملہ مسند ہے اور اس کا مسندالیہ'' الـقـمـر '' ہے یعنی چاند کی روشنی سورج کی روشنی سے لی گئی ہے چونکہ چاند ہی کی روشنی سورج کی روشنی سے لی جاتی ہے اسلئے یہاں پر یہ اس بات پر قرینہ ہوگا کہ ''مسندالیہ'' القمر ہے۔

او مقدار تنبّہ :پانچواں حال یہ ہے کہ سامع کے فہم اور تنبّہ کی مقدار کو جاننے کیلئے مسندالیہ کو حذف کر دیا جاتا ہے کہ قرائن خفیہ پر واقف ہوتا ہے یا نہیں؟

جیسے ایک حکایت مشہور ہے کہ خلفاء بنی عبّاسیہ میں سے کوئی خلیفہ اپنے کسی ندیم کے ساتھ کسی سمندر کا سفر کر رہا تھا کہ راستے میں خلیفہ نے اپنے ندیم سے سوال کیا کہ ''ایّ طـعـام اشهیٰ عـنـدك'' (تمہیں کونسا کھانا زیادہ پسند ہے) تو ندیم نے کہا کہ ''مخ البيض المصلوق ''نیم پکے ہوئے انڈے کی زردی مجھے زیادہ پسند ہے۔ بات آئی گئی ہوئی دوسرے سال پھر اسی مقام سے سفر کرنے کا اتفاق ہوا تو خلیفہ نے صرف اتنا پوچھا کہ : مع أيّ شيء ؟ تو ندیم نے فوراً ہی جواب دیا کہ ''مع الـمـلـح ''نمک کے ساتھ۔لوگوں نے ان کی قوّت حافظہ پر تعجب کیا کہ ایک سال کے گزرنے کے بعد بھی ان کو یہ بات اس طرح کیسے یاد رہی کہ سنتے ہی سمجھ بھی گئے اور اس کے مطابق جواب بھی دیا۔

او ایهام صونه ـ ای المسند اليه عن لسانك تـعـظيمًا لهٗ او عكسهٗ اى ايهام صون لسانك عنه تحقيرًا لهٗ او تأ تی الانكا ر اى تيسّرهٗ لدى الحاجة نـحو فا جرٌ فا سقٌ عند قيام القرينة على انّ المراد زيدٌ ليتأ تّی لكانّ تقول ما اردتُ زيدًا بل غيرهٗ او تعيّنهٗ

ترجمہ:۔

(یا مسندالیہ کو اس کی عظمت کی وجہ سے اپنی زبان سے بچانے کیلئے یا اس کا عکس) یعنی مسندالیہ کو حقیر سمجھتے ہوئے اسے اپنی زبان سے بچانے کیلئے (یا ضرورت کے وقت انکار کی گنجائش کیلئے جیسے فاجر، فاسق، اس وقت کہا جائے جب اس بات پر قرینہ ہو کہ اس سے زید مراد ہوتا کہ آپ کہہ سکیں کہ میں نے زید کا ارادہ نہیں کیا ہے بلکہ کسی اور کا ارادہ کیا ہے۔(یا اس کے متعیّن ہونے کی وجہ سے)

تشریح:۔

او ایهام صونه :پانچویں علّت یہ ہے کہ متکلم مسندالیہ کی عظمت شان کی وجہ سے اس کا نام اپنی زبان پر نہ لائے کہ میری زبان اس لائق نہیں ہے کہ اپنی اس زبان سے ایسے مقدس ہستی کا نام لے لوں؛ جیسے آنحضرت ﷺ کے بارے میں کسی فارسی شاعر کا شعر ہے۔

ہزار بار بشویم دہن بمشک وگلاب :: چوں نام تو گفتم کمال بے ادبی است

ترجمہ :اگر میں اپنا منہ ہزار بار بھی مشک وگلاب کے ساتھ دھولوں اور پھر آپ کا نام لوں تو یہ بھی مکمل بے ادبی ہوگی۔تو اگر کوئی آدمی اسی نظریہ کے تحت آنحضرت ﷺ کی تعریف کرے اور نام ذکر نہ کرے تو یہ اس بات کی مثال بن جائے گی۔

او عکسہ: اور اس کا عکس کہ متکلم مسند الیہ کے نام کو حقیر اور بے کار سمجھ کر اس کے نام کو اپنی زبان پر نہیں لاتا ہے یعنی متکلم مخاطب کو اس قدر گندا اور حقیر جانے کہ اگر اس کا نام میں اپنی زبان پر لاؤں تو میری زبان گندی ہو جائے گی تو اس حقارت کی وجہ سے اس کا نام چھوڑ جاتا ہے جیسے کوئی آدمی ابلیس علیہ اللعنۃ کے متعلق کوئی بات کرے اور حقارت کی بناء پر ابلیس کا نام نہ لے تو یہ اس قبیل سے ہوگا۔

او تأتی الانکار لدی الحاجۃ: ساتویں علت یہ ہے کہ متکلم اپنے کلام میں مسند الیہ کو حذف کر دیتا ہے تاکہ بوقت ضرورت انکار کرنا آسان ہو جائے، جیسے کوئی آدمی کسی قرینہ کے پائے جانے کے بعد کسی کے بارے میں کہے کہ فاسق ہے جھوٹا ہے فاجر ہے وغیرہ وغیرہ تاکہ کل کلاں اگر اس کی گرفتاری ہو جائے اور اس سے اس کے بارے میں سوال ہو جائے کہ تم نے یہ جملے کیوں کہے ہیں تو وہ انکار کر سکے کہ میری مراد تو تم نہ تھے میں نے تو تمہارا نام تک نہیں لیا ہے۔

او تعینہ: آٹھویں علت یہ ہے کہ مسند الیہ کو متکلم اور مخاطب کے درمیان متعین ہونے کی وجہ سے ذکر نہ کرے اسلئے کہ جب وہ ان دونوں کے درمیان پہلے سے متعین ہے تو اب اس کا ذکر کرنا عبث اور بیکار ہو جائے گا تو عبث اور بیکار کام کے کرنے سے بچنے کیلئے متکلم اپنے کلام میں مسند الیہ کو ذکر نہ کرے۔

والظاہر انّ ذکر الاحتراز عن العبث یُغنی عن ذالك لكن ذكرهٗ لامرین احدهما الاحتراز عن سوء الادب فیما ذکر والہٗ من المثال وهو خالقٌ لما یشاء فعّال لما یرید ای اللّٰه تعالی الثانی التوطیۃ والتمهید لقولهٖ او ادّعائه التعیّن نحو وهاب الالوفای السلطان

ترجمہ:۔

اور ظاہر تو یہی ہے کہ احتراز عن العبث کے ذکر کے بعد اس کی ضرورت نہیں رہتی ہے لیکن ماتن نے دو وجہ سے اس کا ذکر کر دیا ہے اوّل اس بے ادبی سے بچنے کیلئے جو اہل معانی اس کی مثال میں خالق لما یشاء اور فعال لما یرید کا ذکر کر کے کرتے ہیں اور دوسرے نمبر پر ادّعاء تعین کی تمہید کیلئے (یا اس کے متعین ہونے کا دعویٰ کرنے کیلئے) جیسے وہاب الالوف یعنی بادشاہ ہزاروں کی بخشش کرنے والا ہے۔

تشریح:۔

والظاهر انّ ذكر الاحتراز عن العبث يغنى: اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ جب مسند الیہ متعین ہو تو اسے دوبارہ ذکر نہیں کیا جاتا ہے لزوم عبث سے احتراز کرنے کیلئے اور احتراز عن العبث کا ذکر تو ایک بار پہلے ہو چکا اب دوبارہ اس کا ذکر کرنا تکرار ہے اور تکرار تو درست نہیں ہوتا ہے اسلئے آپ کو چاہئے تھا کہ اسکو ذکر نہ کرتے۔

جواب: اس کا اجمالی طور پر اگرچہ پہلے ذکر ہو چکا ہے لیکن یہاں پر دوبارہ ذکر کرنا بیکار اور عبث نہیں ہے بلکہ مصنفؒ نے دو فائدوں کیلئے اسے یہاں پر ذکر کیا ہے۔ پہلا فائدہ یہ ہے کہ بے ادبی سے احتراز کرنے کیلئے کیونکہ عام طور پر احتراز عن العبث کیلئے یہ مثال پیش کی جاتی ہے خالقٌ لما یشاء ۔فعّالٌ لما یرید ۔وہ جو چاہے پیدا کر لیتا ہے۔ جو چاہے کر لیتا ہے۔ ان مثالوں میں لفظ اللہ مسند الیہ ہے تو اس سے اللہ تعالیٰ کی بے ادبی لازم آئے گی کہ نعوذ باللہ اللہ تعالیٰ کا نام ذکر کرنا بیکار اور فضول ہے جبکہ اللہ تعالیٰ کا نام تو کسی صورت میں بھی بیکار اور فضول نہیں ہوتا ہے۔ تو اس سوء ادبی سے بچنے کیلئے انھوں نے اس مقام کا ذکر کیا ہے۔ دوسرے نمبر پر نویں علت کے بیان کیلئے تمہید اور طوطیہ بنانے کیلئے انھوں نے اس کو الگ ذکر کیا ہے۔ اسلئے کہ تعین کی دو قسمیں ہیں (۱) تعین حقیقی (۲) تعین ادّعائی۔

تعین حقیقی:۔ وہ تعین ہے جس میں حقیقت میں تو مسند الیہ متعین ہوتا ہے متکلم کو اپنی طرف سے اسے متعین کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی ہے

تعین ادعائی: ۔نویں علت تعین ادعائی ہے تعین ادعائی کا مطلب یہ ہے کہ مسند الیہ اپنی ذات کے اعتبار سے متعین تو نہ ہو لیکن متکلم اپنے وہم وگمان میں اس کو متعین خیال اور گمان کرتا ہو جیسے وھاب الألوف (ہزاروں دینے والا) بادشاہ بھی ہوسکتا ہے اور بادشاہ کا غیر بھی ہوسکتا ہے لیکن متکلم اپنے وہم میں اس کا مسند الیہ بادشاہ ہی کو محذوف مانتا ہے کہ ہزاروں کی بخشش بادشاہ ہی کرسکتا ہے اور کوئی نہیں کرسکتا ہے۔اور اسی بات کے بتانے کیلئے متکلم نے اس کو محذوف مانا ہے۔

او نحو ذلك كضيق المقام عن اطالة الكلام بسبب ضجرٍ او سامةٍ او فوات فرصةٍ او محافظةٍ على وزنٍ اوسجع او قافيةٍ او ماأشبه ذالك كقول الصياد غزالٌ اى هذا غزالٌ

ترجمہ:۔

(یا اس جیسی اور مثالیں) جیسے تطویل کلام سے مقام کا تنگ ہوجانا تنگدلی، رنجیدگی خاطر، فرصت کا فوت ہوجانا، وزن کی حفاظت کرنے کیلئے، سجع کا خیال رکھنے کیلئے، قافیہ کی حفاظت کرنے کیلئے، وغیرہ کی وجہ سے جیسے شکاری کا قول ہرن یعنی یہ را ہرن

تشریح:۔

اونحو ذالك :اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ یہ بیان فرماتے ہیں کہ مسند الیہ کے حذف کرنے کی علتیں مذکورہ علتوں کے علاوہ بھی ہوسکتی ہیں شارحؒ نے ان میں سے چند ایک کو بیان کیا ہے۔مقام کے تنگی کی وجہ سے مسند الیہ کو حذف کردیا جائے مثلاً کسی کو رنج وملال لگا ہوا ہے تو یہ مقام اس بات کا مقتضی ہے کہ اس کلام کو مختصر کردیا جائے اور اس اختصار کیلئے مسند الیہ کو حذف کردیا جائے جیسے "قلت عليل" یہ مثال رنج والم دونوں کی ہے۔یا فرصت کے فوت ہونے کے اندیشے کی وجہ سے مسند الیہ کو حذف کردیا جائے جیسے کوئی شکاری شکار کو دیکھ کر پکارے "غزال" یعنی ہذا غزال یہ راہرن شکاری کی پوری توجہ چونکہ شکار پر ہوتی ہے اسلئے وہ مسند الیہ کو حذف کر کے صرف مسند پر اکتفاء کرلیتا ہے۔یا وزن شعر۔قافیہ۔اور سجع مقصود ہوتا ہے تو اس کی حفاظت کرنے کیلئے مسند الیہ کو حذف کردیا جاتا ہے جیسے "قلت عليل" اس کا وزن برابر کرنے کیلئے بعد میں کہا ہے "حزن طويل" اس میں اگر مسند الیہ کو ذکر کرتے تو یہ وزن برابر نہ ہوتا۔

سجع کے برابر ہونے کی مثال جیسے من طابت سريرتهٗ حمدت سيرتهٗ ۔جس کی حکومت اچھی ہوئی لوگوں نے اس کی تعریف کی۔ اصل میں اس کی عبارت یوں تھی "حمدتِ الناسُ سيرتَه" لوگوں نے اس کی سیرت کی تعریف کی ان دونوں کے درمیان سجع برابر نہ تھا کیونکہ ایک کے آخر میں رفع اور دوسرے کے آخر میں نصب ہے ان کے درمیان سجع برابر رکھنے کیلئے مسند الیہ کو حذف کردیا ہے۔

وكالاخفاء عن غير السامع من الحاضرين مثل جاء وكاتباع الاستعمال الوارد على تركه مثل رميةٌ من غير رام، او ترك نظائره مثل الرفع على المدح اوالذم او الترحم

ترجمہ:۔

اور سامع کے علاوہ دیگر حاضرین سے چھپانا، جیسے جاء یعنی زید یا جیسے اس استعمال کی اتباع کرنا جو اس کے ترک پر وارد ہے جیسے رمیة من غیر رام یا اس جیسی مثالوں کے ترک پر وارد ہے جیسے مدح، ذم، ترحم کی وجہ سے رفع پڑھنا۔

تشریح:۔

یا مسند الیہ کو سامع کے علاوہ دوسرے سامعین سے چھپانے کیلئے متکلم حذف کردیتا ہے مثلاً کوئی آدمی کسی کے متعلق بات کررہا ہو اور پھر اس کی مجلس میں کچھ اور لوگ آکر بیٹھ جائیں اور یہ آدمی ان کے سامنے اس کا ذکر کرنا نہ چاہتا ہو تو اس کا نام لئے بغیر ہی اس کے متعلق بولتا جائے تو مخاطب کو تو پتہ چلے گا لیکن اس کے علاوہ باقی لوگوں کو معلوم نہ ہوگا۔اور یا کلام عرب میں کوئی کلام ایسا استعمال ہوا ہو جس میں

مسند الیہ کو حذف کر دیا گیا ہو تو متکلم اس کلام کو حذف مسند الیہ کے ساتھ ہی ذکر کرے جیسے "رمیۃٌ من غیر رامٍ" اصل میں یہ عبارت یوں ہے "ھٰذہ رمیۃٌ من غیر رامٍ" یہ مثل اس وقت بولی جاتی ہے جب کوئی کام ایسے آدمی سے ہو جائے جو آدمی اس کام کا اہل نہ ہو اس کے ہم معنی اردو میں کہا جاتا ہے "اندھے کا تیر بٹورے میں" رمیۃٌ من غیر رامٍ "سب سے پہلے حکم بن عبد یغوث نے کہا ہے اس کا واقعہ یہ ہے کہ اس آدمی نے منّت مانی تھی کہ چند وحشی گائیں پکڑ کر غبغب پہاڑ پر ذبح کروں گا اپنی منّت پوری کرنے کیلئے بڑے جتن کئے زبردست تیرانداز اور انتہائی نشانہ باز ہونے کے باوجود چند کیا ایک گائے بھی نہ مار سکا بار بار ناکامی کی وجہ سے دل برداشتہ ہو کر خودکشی کرنے کی ٹھانی جاتے جاتے ایک اور کوشش کرنے کیلئے اپنے بیٹے مطعم کو بھی ساتھ لیا کہ شاید آخری بار کامیابی قدم چوم لے اب کے بار بھی حسب سابق ناکام ہوا گائے پر تیر چلانے کے باوجود کوئی تیر نشانے پر نہ لگا سکا۔ بیٹا ان کے پاس ان کی پوری محنت اور پریشانی دیکھ رہا تھا آخر میں بیٹے نے باپ کی کمان لیکر ایک تیر مارا اور تیر نشانے پر جا لگا گائیں گری تو فوراً ان کی زبان سے یہ جملہ نکلا کہ "رمیۃٌ من غیر رامٍ" اور مثالوں میں چونکہ تبدیلی کرنا درست نہیں اسلئے یہ مثال جب بھی استعمال ہوگی تو حذف مسندٌ الیہ کے ساتھ استعمال ہوگی۔

اور یا کلام عرب میں بعینہٖ وہ مثال تو استعمال نہ ہوئی ہو لیکن اس کی طرح اور مثالیں استعمال ہوئی ہوں جن میں مسندٌ الیہ کو حذف کر دیا گیا ہو تو ان کی پیروی کرتے ہوئے مسندٌ الیہ کو حذف کر دیا جائے جیسے مدح یا ذم یا ترحّم کیلئے فتحے سے کسرے کی طرف یا کسرے سے فتحے کی طرف یا ان دونوں میں سے کسی ایک سے ضمّے کی طرف عدول کیا جائے اس بات کے بتانے کیلئے کہ یہ مسندٌ الیہ محذوف کی خبر ہے۔

حمد کی مثال۔ اصل میں "اھل الحمد" لفظ اللہ کی صفت ہونے کی وجہ سے اس کو مجرور ہونا الحمد للّٰہ اھلُ الحمد۔ چاہئے لیکن اس کو مجرور پڑھنے کے بجائے مرفوع پڑھا گیا ہے اس بات کے بتانے کیلئے کہ یہ لفظ صفت نہیں ہے بلکہ یہ مسند الیہ محذوف کی خبر ہے اصل میں عبارت یوں ہے "ھو اھل الحمد" ہے۔

ذم کی مثال جیسے "اعوذ باللّٰہ من الشیطٰن الرّجیمُ" اس میں "رجیم" کو مرفوع پڑھا گیا ہے جبکہ اس کو مجرور ہونا چاہئے شیطٰن کی صفت ہونے کی وجہ سے لیکن شیطٰن کی مذمت میں مبالغہ پیدا کرنے کیلئے کسرے سے رفع کی طرف عدول کیا گیا ہے اس بات کی طرف اشارہ کرنے کیلئے کہ اس کا مسند الیہ محذوف ہے اصل عبارت یوں ہے "ھو الرّجیمُ" ترحّم کی مثال جیسے اللّٰھمّ ارحم عبدَ ك المسکینُ۔ اصل میں مسکین کو مفتوح ہونا چاہئے اسلئے کہ یہ "عبد" کی صفت ہے اور "عبد" منصوب ہے جبکہ یہاں پر اس میں مبالغہ پیدا کرنے کیلئے اس کو مرفوع پڑھا گیا ہے اور اس میں اس بات کی طرف بھی اشارہ ہے کہ اس کا مسند الیہ محذوف ہے اصل عبارت یوں ہے اللّٰھمّ ارحم عبدَ ك ھو المسکینُ۔

واما ذکرہٗ ای ذکر المسند الیہ فلکونہٖ ای الذکر الاصلَ ولا مقتضیٰ للعدول عنہ اوالاحتیاط لضعف التعویل ای الاعتماد علی القرینۃ او التنبیہ علیٰ غباوۃ السامع او زیادۃ الایضاح والتقریر علیہ قولہٗ تعالیٰ أُولٰئِكَ عَلیٰ هُدًی مِن رَّبِّهِم وَأُولٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ

ترجمہ:۔

(اور مسند الیہ کا ذکر کرنا اسلئے ہوتا ہے کہ ذکر کرنا اصل ہے اور اس سے عدول کرنے کا کوئی مقتضی بھی نہیں ہے یا قرینہ کے کمزور ہونے کی وجہ سے احتیاط کیلئے (یا سامع کی کند ذہنی پر تنبیہ کرنے کیلئے، زیادہ وضاحت کیلئے، یا زیادتی تقریر کیلئے، اسی سے ارشاد باری تعالیٰ ہے "یہی لوگ اپنے رب کی طرف سے صحیح رستے پر ہیں اور یہی لوگ کامیاب ہیں

تشریح:۔

واما ذکرہٗ: مسندالیہ کے احوال میں سے ایک حالت یہ ہے کہ اسے ذکر کیا جائے پھر مسند الیہ کے ذکر کرنے کے بہت ساری وجوہات ہیں مصنفؒ نے ان میں سے نو وجوہات بیان کئے ہیں شارحؒ نے چار وجوہات ان کے علاوہ بیان کئے ہیں۔ دونوں کے بیان کردہ وجوہات کا مجموعہ تیرہ کی صورت میں نکلے گا۔

فلکونہ الاصل: ذکر کرنے کی پہلی وجہ ذکر کا اصل اور راجح ہونا ہے چنانچہ اگر ذکر سے عدول کرنے پر کوئی مقتضی موجود نہ ہو تو مسندالیہ کو اپنی اصلیت پر برقرار رکھتے ہوئے اسے ذکر کرنا زیادہ بہتر ہے۔ اور اگر ذکر کرنے سے عدول پر کوئی مقتضی دلالت کرے تو پھر ذکر کرنے کے بجائے حذف کرنا اصل ہوگا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ قرینہ پر اعتماد کمزور ہو اس طرح کہ اگر متکلم اپنے کلام میں قرینہ کو حذف کر دیتا ہے تو مخاطب کو معلوم نہیں ہوتا ہے کہ اس میں مسندالیہ ہے بھی یا نہیں تو اس وجہ سے مسندالیہ کو ذکر کر دیا جاتا ہے اور پھر اعتماد کے کمزور ہونے کی دو وجہیں ہو سکتی ہیں
(۱) قرینہ اپنی ذات کے اعتبار سے مخفی ہو (۲) قرینہ اپنی ذات کے اعتبار سے مخفی تو نہ ہو لیکن اس میں اشتباہ پایا جاتا ہو۔

او التنبیہ علی غباوۃ السامع: تیسری وجہ یہ ہے کہ کبھی کبھار سامع کے غباوت ذہن اور کند ذہنی پر تنبیہ کرنے کیلئے بھی مسندالیہ کو حذف کر دیا جاتا ہے یعنی مسندالیہ پر قرینہ بھی موجود ہے اور اگر اسے حذف کر دیا جائے تو سامع سمجھ بھی جاتا ہے کہ یہاں پر مسندالیہ کو حذف کر دیا گیا ہے لیکن متکلم اپنے مخاطب کو کند ذہن سمجھ کر کہ مسندالیہ کا صراحۃً ذکر کئے بغیر اس کی سمجھ میں نہیں آئے گا اسے ذکر کر دیتا ہے۔
اردو میں اس کی مثال۔

﴿پوچھا عدو نے یار نے کیا جھک کے دیدیا؟:: میں نے کہا کہ یار نے بوسہ دیا مجھے﴾

اوزیادۃ الایضاح والتقریر: مسندالیہ کے ذکر کرنے کی چوتھی وجہ یہ ہے کہ مسندالیہ کو سامع کے ذہن میں بٹھانے اور پکا کرنے کیلئے ذکر کر دیا جائے جیسے قرآن پاک میں ارشاد باری تعالیٰ ہے۔ أُولٰئِكَ عَلٰى هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ۔ اس آیت میں دوسرا ''أُولٰئِكَ'' محل استشہاد ہے اور یہ مسندالیہ ہے اس کو زیادت ایضاح اور مخاطب کے ذہن میں بٹھانے کیلئے دوبارہ ذکر کیا گیا ہے اگر چہ اس کے ذکر کرنے کی ضرورت نہیں تھی پہلے والے ''اولـئك'' سے بات سمجھ میں آتی تھی لیکن مخاطب اور سامع کے ذہن میں بات ٹھانے کیلئے اسے دوبارہ ذکر کیا گیا ہے۔
اردو میں اسکی مثال۔

﴿وہی دریا وہی ہے کشتی اسی کا جلوہ حباب میں ہے﴾

اواظهار تعظیمه لكون اسمه ممّا يدلّ على التعظيم نحو امير المؤمنين حاضرٌ اواهانته نحو السارق اللّئيم حاضرٌ اوالتبرّك بذكره مثل النبى ﷺ قائل هذا القول او استلذاذه مثل الحبيب حاضر

ترجمہ:۔
(یا اظہار تعظیم کیلئے) کیونکہ اس کا نام تعظیم پر دلالت کرتا ہے جیسے امیر المؤمنین حاضر ہے (یا اس کی اہانت کیلئے) جیسے کمینہ چور حاضر ہے (یا سکے ذکر سے تبرک حاصل کرنے کیلئے) جیسے اس بات کے ارشاد فرمانے والے نبی ﷺ ہیں (یا اس سے لذت حاصل کرنے کیلئے) جیسے دوست حاضر ہے

تشریح:۔
و اظهارُ تعظیمه: پانچویں وجہ یہ ہے کہ مسندالیہ کا نام بڑی عظمت والا ہو اس کا نام ذکر کر کے اسکی تعظیم ظاہر کرنا مقصود ہو ورنہ

اگر مسندالیہ کوذکر نہ بھی کیا جائے تو تب بھی سامع اور مخاطب کی سمجھ میں آجاتا ہو مثلاً کوئی آدمی پوچھے کہ ''ھل امیر المؤمنین حاضر'' تواسکے جواب میں یوں کہدیا جائے ''امیر المؤمنین حاضر'' اس میں جواب دیتے ہوئے اگر وہ صرف اتنا کہدیتا کہ ''نعم'' تو تب بھی سامع کی سمجھ میں بات آجاتی لیکن امیر المؤمنین کی عظمت کو واضح کرنے کے خاطر دوبارہ اس کا نام لیکر جواب دیا ہے۔

اواھانتہ:۔ چھٹی وجہ مسندالیہ کے ذکر کرنے کہ یہ ہے کہ مسندالیہ کی اہانت اور تذلیل کیلئے اسے ذکر کیا جائے ورنہ اگر اسے ذکر نہ کریں تو تب بھی مخاطب اور سامع کی سمجھ میں آجاتا ہو لیکن صرف اس کی تذلیل کے خاطر اس کا نام مسندالیہ بنا کر ذکر کردیا جائے۔ جیسے السارق اللئیم حاضرٌ: کمینہ چور حاضر ہے۔

اس کی مثال اردو میں۔

﴿ بھیجی ہے جو مجھ کو شاہ جمجاہ نے دال :: ہے لطف وعنایات شاہ پہ دال ﴾

اوالتبرّك بذكره: مسندالیہ کے ذکر کرنے کی ساتویں وجہ یہ ہے کہ مسندالیہ کا نام بڑا بابرکت ہو تو اس کے نام سے برکت حاصل کرنے کیلئے اسے ذکر کردیا جائے جیسے کوئی پوچھے کہ ''ھل قال ھذا القول رسول اللہ ﷺ'' تواسکے جواب میں کہا جائے کہ ''قائل ھذا القول النبی ﷺ'' اس میں بھی چونکہ قرینہ موجود تھا اس قرینہ کی وجہ سے نعم کہتے یا قال ھذا القول کہتے تو کافی تھا مخاطب کی سمجھ میں بات آجاتی لیکن متکلم نے نبی پاک ﷺ کے نام کے ساتھ صراحت کردی ہے تاکہ آنحضرت ﷺ کے نام کے ساتھ برکت حاصل کرنے کیلئے۔

اواستلذاذہ: مسندالیہ کے ذکر کرنے کی آٹھویں وجہ یہ ہے کہ مسندالیہ کے نام کے ذکر کرنے کے ساتھ لذّت حاصل کرنے کیلئے متکلم اسے ذکر کردے جیسے کسی سے اس کے عزیز از جاں دوست کے متعلّق سوال کیا جائے کہ ''ھل حضر حبیبك؟'' کیا تمہارا دوست حاضر ہے؟ تو وہ جواب میں کہے کہ ''الحبیب حاضر'' ''میرا دوست تو حاضر ہے۔ اس میں اگر متکلم ''حبیبی'' کا ذکر نہ کرتے تو تب بھی مخاطب کی سمجھ میں آجاتا لیکن اپنے دوست کے نام کے ذکر کرنے میں لذّت محسوس کرتے ہوئے متکلم نے اس کو ذکر کردیا ہے۔

اوبسط الكلام حيث الاصغاء مطلوب، اى فى مقام يكون اصغاء السامع مطلوبًا للمتكلّم لعظمته وشرفه ولهذايطال الكلام مع الاحبّاء نحو قوله تعالىٰ حكايةً عن موسىٰ علىٰ نبيّنا وعليه السلام هى عصاى اتوكّأ عليها'وقد يكون الذكر للتهويل او التعجّب او الاشهاد فى قضيّةاو التسجيل على السامع حتّى لا يكون لهٗ سبيل الىٰ الانكار

ترجمہ:۔

یا کلام کو لمبا کرنے کیلئے جہاں سامع کی توجہ حاصل کرنا مقصود ہو) یعنی ایسے مقام میں جہاں متکلّم کو اس کی عظمت وشرافت کی وجہ سے سامع کو متوجّہ رکھنا مقصود ہو اور اسی وجہ سے دوستوں کے ساتھ کلام لمبا کیا جاتا ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے حضرت موسیٰ سے حکایت کرتے ہوئے (یہ میری لاٹھی ہے) اس سے میں سہارا لیتا ہوں۔ کبھی ذکر مسندالیہ ڈرانے کیلئے یا تعجب کیلئے یا کسی معاملہ میں گواہی دینے کیلئے یا سامع پر بات پختہ کرنے کیلئے بھی ہوتا ہے تاکہ اس کو انکار کی گنجائش نہ رہے۔

تشریح:۔

اوبسط الكلام حيث الاصغاء مطلوب: نویں وجہ مسندالیہ کے ذکر کرنے کی یہ ہے کہ متکلّم کی مسندالیہ کے ساتھ بہت زیادہ محبّت ہے تو مسندالیہ کی توجّہ کو اپنی طرف زیادہ دیر تک مبذول کرانے کیلئے متکلّم اس کا نام ذکر کردیتا ہے چنانچہ عام طور پر لوگوں کی

جن سے محبت ہوتی ہے ان سے طویل طویل گفتگو کرتے ہیں اور اسکے باوجود ان کو یوں محسوس ہوتا ہے گویا کہ انھوں نے کوئی بات نہیں کی ہے۔ جیسے قرآن میں آتا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے موسیٰ سے پوچھا 'وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَامُوسیٰ ؟'' موسیٰ تیرے ہاتھ میں کیا ہے؟ تو موسیٰ اگر صرف اتنا کہہ دیتے کہ ''هِيَ عَصَايَ '' یہ میری لاٹھی ہے تو جواب کافی تھا لیکن حضرت موسیٰ نے جواب میں کہا 'هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلٰى غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا مَآرِبُ أُخْرىٰ' یہ میرا عصیٰ ہے میں اسے ٹیکتا ہوں اور اس سے اپنی بکریوں کیلئے پتے جھاڑتا ہوں اور میرے لئے اس میں بہت سارے فائدے ہیں۔

اس کلام کو موسیٰ نے اتنا طویل کیا ہے صرف اسلئے کہ اللہ تعالیٰ سے ان کو محبت تھی موسیٰ نے چاہا کہ محبوب سے میری بات ہو رہی ہے تو یہ بات جتنی لمبی ہو جائے اچھا ہے تو انھوں نے اللہ کے ساتھ اپنے کلام کو لمبا کرنے کیلئے اپنے عصای کے سارے فوائد شمار کرنے شروع کردئے البتہ آخر میں اپنے کلام کو مختصر کر دیا کہ کہیں اللہ تعالیٰ اکتا نہ جائیں اسی لئے آخر میں صرف اتنا کہا کہ ''وَلِيَ فِيهَا مَآرِبُ أُخْرىٰ'' اے اللہ فائدے تو ان کے علاوہ اور بھی ڈھیر سارے ہیں پر میں انہی فوائد پر اکتفاء کرتا ہوں۔

او یکون الذکر للتھویل: یہاں سے ان چار وجوہات کا ذکر ہے جن کو شارح نے بیان فرمایا ہے۔ ان میں سے پہلی وجہ یہ ہے کہ کبھی کبھار مسندالیہ کو خوف دلانے کیلئے ذکر کیا جاتا ہے جیسے کوئی آدمی کہے امیر المؤمنین یأمرك بهذا۔ امیر المؤمنین تمہیں بلا رہے ہیں یا جیسے مدرسے کی زندگی میں کوئی کہے کہ ناظم صاحب تمہیں بلا رہے ہیں اس میں امیر المؤمنین کا اور ناظم صاحب کا ذکر سامع کو ڈرانے کیلئے ہے۔

او للتعجب: دوسری علت یہ ہے کہ اظہار تعجب کیلئے مسندالیہ کو حذف کر دیا جائے جیسے کوئی یوں کہے کہ ''قاوم الاسد ''تو اس سے بات تو سمجھ میں آجاتی ہے لیکن اس میں کوئی تعجب کی بات نہیں ہے۔ لیکن اگر وہ یوں کہے کہ صبیٌّ قاوم الاسد' بچّے نے شیر کا مقابلہ کیا ہے تو اس بات میں صبی کا ذکر کرنا اظہار تعجب کیلئے ہوگا ایک بچّے نے شیر کا مقابلہ کیا۔

او الاشھاد: تیسری وجہ یہ ہے کہ اشہاد کیلئے مسندالیہ کو ذکر کیا جائے اور اشہاد کا مطلب یہ ہے کہ ایک آدمی کسی واقعے اور حادثے میں موجود ہو اور دوسرا آدمی موجود نہ ہو تو یہ موجود آدمی دوسرے کے سامنے مسندالیہ کو ذکر کر دیتا ہے تا کہ سامع گواہ رہے اور کل اس کیلئے انکار کی گنجائش باقی نہ رہے۔ جیسے کوئی آدمی پوچھے کہ ھل باع ھکذا ؟ تو واقعہ کا چشم دید گواہ کہے کہ ''زید'' باع کذا بکذا لزاھد' اس مثال میں چشم دید گواہ نے زید کے نام کی صراحت کی ہے اس بات کا تعین کرنے کیلئے کہ بیچنے والا زید ہے تا کہ یہ گواہ بن جائے اور زید بھی بعد میں انکار نہ کر سکے۔

او التسجیل: چوتھی وجہ اور علت یہ ہے کہ کبھی کبھار مسندالیہ کو اسلئے ذکر کیا جاتا ہے تا کہ سننے والے پر بات پکّی اور پختہ ہو جائے جیسے کسی حاکم کے سامنے گواہی دینی ہو تو حاکم اس سے سوال کرے کہ ''ھل اقرّ ھذا علیٰ نفسہ بکذا؟'' کیا اس نے اپنے او پر اتنے پیسوں کا اقرار کیا ہے؟ تو سامع جواب میں کہے کہ ''نعم زید اقرّ علیٰ نفسہ بکذا'' ہاں زید نے اپنے او پر اتنے پیسوں کا اقرار کیا ہے۔ یہاں پر اگر شاہد زید کے نام ذکر نہ بھی کرتا تو تب بھی بات مکمّل ہو جاتی لیکن اس میں یہ گنجائش باقی رہتی ہے کہ کل جاکر (زید) یہ نہ کہے کہ حاکم نے میرے سوا کسی اور کے بارے میں سوال کیا تھا اور خالد نے اس کے متعلّق گواہی دی ہے میرے متعلّق تو خالد نے کوئی گواہی نہیں دی۔

تو زید پر بات کو مضبوط اور محکم کرنے کیلئے اس کا نام مسندالیہ کے طور پر ذکر کر دیا گیا ہے۔

واما تعریفہ' ای ایراد المسند الیہ معرفۃ وانما قدم ھھنا التعریف وفی المسند التنکیر لانّ الاصل

فی المسند الیہ التعریف وفی المسند التنکیر

ترجمہ:۔

(اورمسند الیہ کی تعریف) یعنی مسند الیہ کو معرفہ لانا مصنفؒ نے یہاں پر تعریف کو مقدم کر دیا ہے اور مسند کی بحث میں تنکیر کو اس کی وجہ یہ ہے کہ مسند الیہ میں تعریف اصل ہے اور مسند میں تنکیر اصل ہے

تشریح:۔

وامّا تعریفہٗ: مسند الیہ کے احوال میں سے تیسری حالت اس کا معرفہ ہونا ہے پھر معرفہ بننے کی کئی صورتیں ہیں مصنفؒ نے ان تمام صورتوں میں سے ہر ایک کے مقتضی کو جدا جدا بیان کیا ہے ان تمام صورتوں کا ایک مقتضی بیان نہیں کیا ہے۔ البتہ بعض لوگوں نے ان تمام صورتوں کا مجموعی طور پر ایک ہی مقتضی بیان کیا ہے اور وہ وہ ہے جس سے سامع کو فائدہ تامّہ حاصل ہو جائے۔

ایرادالمسند الیہ معرفۃ: یہ عبارت لاکر شارحؒ نے ایک وہم کا ازالہ کیا ہے اور وہم یہ پیدا ہوتا تھا کہ معرفہ کو مسند الیہ کے احوا ل میں ذکر کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ معرفہ بنانا بلیغ کا کام ہے حالانکہ معرفہ بنانا بلیغ کا کام نہیں ہے بلکہ معرفہ بنانا تو واضع لغت کا کام ہے۔ اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے اسی وہم کا ازالہ کیا ہے کہ اس سے مسند الیہ بنانا مراد نہیں ہے بلکہ مسند الیہ لانا مراد ہے اور مسند الیہ کو معرفہ لانا واضع لغت کا کام نہیں ہے بلکہ متکلّم بلیغ کا کام ہوتا ہے۔ اسلئے اسے احوال مسند الیہ میں ذکر کیا ہے۔

وانما قدم ھھنا: اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ معرفہ اور نکرہ ہونا جس طرح مسند الیہ کے احوال میں سے ہے اسی طرح معرفہ اور نکرہ ہونا مسند کے احوال میں سے بھی ہے مصنفؒ نے مسند الیہ کی بحث میں تعریف کو مقدم کیا ہے اور تنکیر کو مؤخر کیا ہے جبکہ تنکیر کی بحث میں اس کے خلاف کیا ہے کہ تنکیر کو مقدم کیا ہے اور تعریف کو مؤخر کیا ہے اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب: اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے اس کا جواب دیا ہے کہ مسند الیہ میں تعریف اصل ہے اور مسند میں تنکیر اصل ہے اسلئے مصنفؒ نے ہر ایک کو اس کا اصل مقام دیتے ہوئے مسند الیہ میں تعریف کو مقدم کیا ہے اور مسند کے احوال کی بحث میں تنکیر کو مقدم کیا ہے۔

فباالاضمار لانّ المقام للمتکلّم نحو انا ضربت او الخطاب نحو انت ضربت او الغیبۃ لتقدّم ذکرہٖ اِمّا لفظًا تحقیقًااو تقدیرًااو امّا معنیً بدلالۃ لفظٍ علیہ او قرینۃ حا لٍ وامّاحکمًا

ترجمہ:۔

(تو ضمیر لانے کے ساتھ کیونکہ مقام یا تو تکلّم کا ہوگا جیسے انا ضربت (یا خطاب کا ہوگا) جیسے انت ضربت (یا غیبت کا) اس اعتبار سے کہ اس کا ذکر پہلے ہو چکا ہو لفظاً تحقیقاً ہو یا تقدیراً یا معنًی اس طور پر کہ اس پر لفظ دلالت کرے یا قرینہ حالیہ دلالت کرے یا حکمًا مذکور ہو چکا ہو

تشریح:۔

فباالاضمار: مسند الیہ کے معرفہ بن جانے کی پہلی وجہ یہ ہے کہ ضمیر کی وجہ سے معرفہ بن جائے پھر ضمیر کی تین صورتیں ہیں (۱) ضمیر متکلّم (۲) ضمیر مخاطب (۳) ضمیر غائب۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ضمیر مقام کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہے مقام کبھی ضمیر متکلّم کا تقاضا کرتا ہے اور کبھی ضمیر مخاطب کا اور کبھی ضمیر غائب کا۔

ضمیر متکلّم کی مثال جیسے أنَا ضَرَبْتُ۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے اَنَا اَخْتَرْتُکَ فَاسْتَمِعْ لِمَا یُوْحیٰ۔

قالَ بشّار۔

أنا المراعث لا أخفى علٰى احدٍ::ذرّتْ بی الشمسُ للقاصی وللدّانی۔

ضمیر مخاطب کی مثال جیسے انت ضربت۔

ارشاد باری تعالیٰ ہے۔ وَأَنْتَ اَحْكَمُ الْحَاكِمِيْنَ۔

قال الحماسی۔

وانت الذی اخلفتنی ماوعدتنی ::واشمت بی ما کان فیك یلوم

ان دوصورتوں میں ضمیر کے ساتھ مسند الیہ کو معرفہ اسلئے بنایا جاتا ہے کہ ان حالتوں پر کوئی اسم دلالت نہیں کرتا ہے۔ تو اسم کے دلالت نہ کرنے کی وجہ سے اس کیلئے ضمیر لائی جاتی ہے۔

ضمیر غائب کی مثال خواہ لفظاً پہلے مذکور ہو یا تقدیرً الفظاً پہلے مذکور ہونے کی مثال جیسے۔ جاء زیدٌ وهو یضحك۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے جیسے وَهُوَ الَّذِیْ خَلَقَ السَّمٰوَاتِ وَالْاَرْضَ فِیْ سِتَّةِ اَيَّامٍ۔

قال الشاعر:

من البیضِ الوجوه بنی سنانٍ::لوانّك تستضئُ بهم اضاؤا

هم حلّوا من الشرف المعلّیٰ :: ومن حسب العشیرة حیث شاؤا

تقدیرًا پہلے مذکور ہونے کی مثال جیسے فی دار ہٖ زیدٌ۔ ضرب غلامهٗ زیدًا معنًی پہلے مذکور ہونے کی مثال معنًی مذکور ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس پر کوئی لفظ دلالت کرتا ہو جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے اِعْدِلُوْا هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰی۔ اس آیت میں ''هو ضمیر'' عدل کی طرف راجع ہے جس پر ''اعدلوا'' دلالت کررہا ہے یا قرینہ حالیہ دلالت کرتا ہو جیسے فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَاتَرَكَ۔ ای ماترك المیّت۔ کیونکہ یہ کلام میّت کے بارے میں ہورہا ہے۔ اسی طرح قرآن کریم کی آیت ''حَتّٰی تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ''۔ اس میں بھی ''عَشِیِّ'' اور ''تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ'' کا ذکر اور سیاق کلام جو نماز کے فوت ہونے پر دلالت کرتا ہے اس بات کا قرینہ ہے کہ ''توارت'' کی ضمیر کا مرجع ''شمس'' ہے۔ یا مسند الیہ حکمًا مذکور ہو جیسے ربّهٗ فتی۔ هوزیدٌ قائمٌ۔ قُلْ هُوَ اللّٰهُ أَحَدٌ۔

واصل الخطاب ان یکون لمعیّن واحدًا کان او کثیرًا لانّ اصل وضع المعارف علٰی ان تستعمل لمعیّن مع ان الخطاب هو توجیه الکلام الیٰ حاضر وقد یترك الخطاب مع معیّنٍ الی غیره ای غیر معیّن لیعمّ الخطاب کلّ مخاطبٍ علی سبیل البدل نحو وَلَوْ تَرٰی اِذِالْمُجْرِمُوْنَ نَاكِسُوْا رُؤُسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ لایرید بقوله ولو تریٰ مخاطبًا معیّنًا قصدًا الیٰ تفظیع حال المجرمین ای تناهت حالهم فی الظهور لاهل المحشر حیث یمتنع خفائها فلا یختصّ بها رؤیة راءٍ دون راءٍ واذا کان کذالك فلا یختصّ به ای بهذا الخطاب مخاطبٌ دون مخاطبٍ بل کلّ من یتأتّیٰ منه الرؤیة فلهٗ مدخل فی هذا الخطاب وفی بعض النسخ فلا یختصّ بها ای برؤیة حالهم مخاطبٌ او بحالهم رؤیة مخاطبٍ علی حذف المضاف

ترجمہ:۔

(خطاب میں اصل تو یہی ہے کہ وہ معیّن کیلئے ہو) وہ معیّن ایک ہو یا زائد کیونکہ وضع معارف کی اصل ہی یہ ہے کہ وہ معیّن کیلئے مستعمل ہوں نیز خطاب کے معنٰی ہی کلام کا حاضر کے سامنے پیش کرنا ہے مگر خطاب کبھی غیر معیّن کیلئے بھی کیا جاتا ہے تاکہ خطاب بطریق بدل سب کو

عام ہو جائے جیسے قول باری تعالیٰ ہے اور جب آپ دیکھیں گے مجرموں کو اپنے سر جھکائے ہوئے ہوں گے'' مجرموں کی شناعت حال کی غرض سے تو تریٰ سے کوئی معیّن مخاطب مراد نہیں یعنی ان کی حالت شرمندگی اہل محشر پر اس قدر روشن ہو جائے گی کہ اس کا پوشیدہ رہنا محال ہے تو ان کی حالت کیساتھ کوئی رویت مختص نہیں جب ان کی ایسی حالت ہوگی تو اس خطاب کیساتھ کوئی ایک مخاطب خاص نہ ہوگا بلکہ ہر دو شخص جس سے رویت کا امکان ہو اس میں داخل ہوگا، بعض نسخوں میں فلا یختص بہا ہے اس وقت ضمیر کا مرجع رویت یا حالت ہے اور مضاف محذوف ہے

تشریح:۔

واصل الخطاب ان یکون لمعیّن: اس عبارت کا ماقبل میں بیان ہونے والے ضمیر کے مسئلے کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے بلکہ یہ عبارت بعد میں آنے والے مسئلے کیلئے تمہید اور طوطیہ ہے۔ اس میں مسئلہ یہ بیان کر رہے ہیں کہ خطاب میں اصل یہ ہے کہ وہ کسی معیّن کے ساتھ کیا جائے پھر عام ہے کہ وہ معیّن ایک ہو یا ایک سے زیادہ ہو اگر وہ مخاطب ایک ہے تو مفرد کی ضمیر لائی جائی گی اور اگر وہ مخاطب ایک سے زیادہ ہو تو جمع کی ضمیر لائی جائی گی۔ شارحؒ نے اس کی دو وجہیں ذکر کی ہیں۔ پہلی وجہ یہ ذکر کی ہے کہ معارف میں اصل یہ ہے کہ ان کو معیّن میں استعمال کیا جائے نہ کہ غیر معیّن میں اور دوسری وجہ یہ ہے کہ خطاب کے معنیٰ ہیں کلام کو مخاطب کی طرف متوجہ کرنا اور مخاطب معیّن ہوگا تو تب ہی کلام اس کی طرف متوجہ کیا جا سکے گا اگر وہ معیّن ہی نہیں ہے تو پھر اس کی طرف کلام متوجہ نہیں کیا جا سکتا ہے۔ لہٰذا وضع کے اعتبار سے ضروری ہے کہ ضمیر خطاب کسی معیّن کیلئے ہو اگر وہ معیّن دو ہوں تو تثنیہ کے صیغہ کے ساتھ اور اگر وہ مخاطب اور یا جماعت معتینہ کیلئے ہو شمول کے طور پر صیغۂ جمع کیساتھ شمول استغراقی بھی تعیّن کے قبیل سے ہے۔ جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ''یَاَیُّھَا النَّاسُ اعْبُدُوْا رَبَّکُمْ۔ اور آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے'' ألا کلّکم راع و کلّکم مسؤلٌ عن رعیّته'' اور کبھی کبھار خطاب کو تعیّن سے ہٹا کر عام بھی کر دیا جاتا ہے تا کہ بر سبیل بدلیّت سب کو شامل ہو جائے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے وَلَوْ تَرٰی اِذِ الْمُجْرِمُوْنَ نَاکِسُوْا رُءُوْسِھِمْ عِنْدَ رَبِّھِمْ' اس میں 'تریٰ '' کا خطاب کسی خاص مخاطب کو نہیں ہے بلکہ یہ خطاب عام ہے ہر اس مخاطب کیلئے جس میں 'رؤیت'' کی طاقت موجود ہو اور وہ دیکھنے کی صلاحیت رکھتا ہو۔

کیونکہ رؤیت میں ان کی حالت کی شناعت اور قباحت بیان کرنا مقصود ہے۔ کہ یہ کافر جو اس دنیا کی مختصر سی زندگی میں تو بڑے غرور و تکبر میں وقت گزارتے ہیں کل قیامت کے دن ان کی حالت دیکھنے سے تعلق رکھے گی۔ اور اس وقت ان کی حالت کسی بھی انسان سے مخفی نہیں ہوگی اور ہر انسان ان کی حالت کو دیکھ سکے گا۔ اس نسخے اور دوسرے بعض نسخوں کے درمیان فرق ہے اور وہ فرق یہ ہے کہ مختصر المعانی کے اس نسخے میں فلا یختصّ بہٖ ہے جبکہ مختصر کے دوسرے بعض نسخوں میں 'بہٖ'' ضمیر مذکر کی جگہ'' بہا'' ضمیر مؤنث ہے اگر ضمیر مذکر کی بنا پر تو اس کا مرجع خطاب ہوگا تو بات بالکل واضح ہے اور اگر ضمیر مؤنث کی ہو تو اسکے دو مطلب ہو سکتے ہیں.

(۱) اس کا مرجع رؤیۃ ہو تو عبارت یوں بن جائے گی۔ فلا یختصّ برؤیۃ حالھم مخاطبٌ۔

(۲) اس کا مرجع حال ہو تو پھر اس کی عبارت بن جائے گی فلا یختصّ بحالھم رؤیۃ مخاطبٍ۔ اور معنیٰ اور مطلب دونوں صورتوں میں ایک ہی بنتا ہے کہ ان کی حالت کی شناعت و برائی کسی سے مخفی اور چھپی ہوئی نہیں ہوگی بلکہ سب کے سامنے ظاہر و آشکارا ہوگی۔

وبالعلمیة ای تعریف المسند الیه بایراده علمًا وهو ما وضع لشیء معیّنٍ مع جمیع مشخّصاته لاحضاره ای المسند الیه بعینه ای بشخصه بحیث یکون متمیّزًا عن جمیع ما عداه واحترز به عن احضاره باسم جنسه نحو رجلٌ عالمٌ جاء نی فی ذهن السامع ابتداءً ای اوّل مرّةٍ واحترز به

عن نحو جاء نی زیدٌ وھو راکبٌ باسمٍ مختصٍّ بہٖ ای باالمسند الیہ بحیث لا یطلق باعتبار ھذ الوضع علی غیرہ واحترز بہٖ عن احضارہٖ بضمیر المتکلّم اوالمخاطب واسم الاشارۃ والموصول والمعرّف بلام العھدوالاضافۃ

ترجمہ:۔

(اور علمیّت کے ساتھ) یعنی مسندالیہ کو معرفہ بصورت علم لانا علم ہر وہ لفظ ہے جو معیّن چیز کیلئے جملہ مشخّصات کے ساتھ موضوع ہو (مسندالیہ کو بشخصہٖ حاضر کرنے کیلئے ہوتا ہے) اس طرح کہ وہ اپنے جمیع ماعدا سے ممتاز ہو جائے اس قید کے ذریعہ احتراز کیا ہے اس کو اسم جنس کیساتھ حاضر کرنے سے جیسے رجلٌ عالمٌ جاءنی (سامع کے ذہن میں ابتدائی طور پر) یعنی اوّل وہلہ میں اس قید کے ذریعہ جاءنی زیدو ھوراکبٌ سے احتراز کیا ہے (ایسے اسم سے جو مسندالیہ کیساتھ خاص ہے) اس طور پر کہ اس وضع کے اعتبار اس کے علاوہ پر نہ بولا جائے اس قید کے ذریعہ ضمیر متکلّم یا ضمیر مخاطب یا اسم اشارہ یا موصول یا معرف بلام عہد یا اضافت کے ساتھ حاضر کرنے سے احتراز کیا ہے

تشریح:۔

وبالعلمیّۃ: مسندالیہ کو معرفہ لانے کی دوسری صورت یہ ہے کہ مسندالیہ کو علم بنایا جائے تو تب بھی معرفہ بنے گا۔علم اس چیز کا نام ہے جسے اس کے تمام مشخّصات کے ساتھ کسی چیز کیلئے وضع کیا گیا ہو۔

اور مسندالیہ کو علم بنا کر وہاں پر لایا جاتا ہے جہاں مسندالیہ کو اس اسم کے ساتھ خاص کر کے پہلی بار سامع کے ذہن میں علیٰ سبیل التعیین حاضر کیا گیا ہو۔

بحیث یکون متمیّزًا: اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے کہا ہے کہ اس علم کو علیٰ سبیل التعیین متکلّم مخاطب کے ذہن میں بٹھادے اور تعیین کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح متکلّم کو اس چیز کے تمام مشخّصات صفات اور احوال کا علم ہے اسی طرح اس کے تمام مشخّصات ،صفات اور احوال کا علم مخاطب کو بھی ہو اور مثال آپ نے دی ہے "قل ھو اللّٰہ احد" کی اس میں متکلّم اللہ تعالیٰ ہیں اور مخاطب بندے ہیں اللہ تعالیٰ قدیم جبکہ بندے حادث ہیں اللہ تعالیٰ کا علم غیر متناہی اور بندوں کا علم متناہی ہے تو اللہ تعالیٰ اور بندوں کا علم کیسے برابر ہوگا؟ جبکہ آپ کی بیان کردہ تعریف سے دونوں کے درمیان برابری معلوم ہوتی ہے۔

جواب: تعیین سے ہماری مراد یہ ہے کہ ایسے مشخّصات ذکر کردئے جائیں جن کی وجہ سے وہ مسمّٰی جمیع ماعدا سے ممتاز ہو جائے اور اللہ تعالیٰ تو ہر مسلمان کے ذہن میں ہے اس کے ساتھ کوئی شریک نہیں ہے۔اور اللہ تعالیٰ اپنے تمام مشخّصات کی وجہ سے جمیع ماعدا سے ممتاز ہے اسلئے ہماری تعریف صحیح ہے اور آپ کا اعتراض غلط ہے۔

فوائد قیود: اس تعریف میں تعیین کی قید لگا کر اسم جنس سے احتراز کیا ہے جیسے رجلٌ عالمٌ جاءنی اس لئے کہ اس میں تعیین نہیں ہوتی ہے۔

ابتداءً اس قید کے بارے میں دو قول ہیں شارحؒ فرماتے ہیں کہ اس سے "اوّل مرتبہ" مراد ہے۔

اس اعتبار سے اس قید کے ساتھ اس مسندالیہ سے احتراز ہو جائے گا جو ثانیًا ذہن میں آجائے جیسے زیدٌ وھو جاءنی۔

اس مثال میں "ھو" مسندالیہ ہے زید کا تصوّر پہلے ذہن میں آتا ہے اور پھر ضمیر کی وجہ سے دوبارہ زید کا تصوّر آجاتا ہے تو اس قید کے ساتھ اس طرح کی مثالوں اور مسندالیہ سے احتراز کرنا مقصود ہے۔اور بعض لوگوں کے نزدیک اس قید کیساتھ ان اسماء سے احتراز کرنا

مقصود ہے جن کیلئے تقدّم بالذکر ہونا شرط ہے جیسے اسماء ضمیر غائب ان اسماء کیلئے ان کی ضمیر سے پہلے ان کے مرجع کا مذکور ہونا ضروری اور لازمی ہے۔ اسی طرح وہ اسم جو معرّف باللام ہو الف لام عہدی کے ساتھ اسلئے کہ اسکے معہود کیلئے بھی الف لام سے پہلے مذکور ہونا ضروری اور لازمی ہے۔ اسی طرح اسم موصول کہ اس کے صلے کا بھی پہلے سے علم ہونا شرط اور لازمی ہوتا ہے۔

باسم مختصّ بہ: اس قید کا مطلب یہ ہے کہ علم اپنے مسمّٰی کے ساتھ اسی طرح خاص ہو کہ اسکے علاوہ کسی اور چیز پر نہ بولا جائے جیسے والدین کسی کا نام زید رکھیں تو یہ نام اسکے ساتھ خاص ہوگا اسکے علاوہ کسی اور پر نہیں بولا جاتا ہے اسی طرح اگر کسی دوسرے آدمی کا نام بھی زید ہو تو وہ بھی اسی وضع کے ساتھ خاص ہوگا کسی اور پر نہیں بولا جائے گا، یہ قید لگا کر انھوں نے ضمیر متکلم ضمیر مخاطب معرّف باللام اسم اشارہ، اسم موصول، اضافہ، الف لام عہدی، وغیرہ سے احتراز کیا ہے۔

وهذهٖ القيود لتحقيق مقام العلميّة والّا فا لقيدالاخير مغنٍ عمّا سبق وقيل واحترزبقوله ابتداءً عن الاحضار بشرط تقدّم ذكره كمافي المضمرالغائب والمعرّف بلام العهدفانّهٗ يشترط تقدّم ذكره والموصول فانّهٗ يشترط تقدّم العلم بالصلة۔

ترجمہ:۔

اور یہ سب قیدیں مقام علمیّت کی تحقیق کیلئے ہیں ورنہ آخری قید قیود سابقہ سے مستغنی کر دیتی ہے بعض نے کہا کہ ابتداء کی قید کے ذریعہ اس احضار سے احتراز کیا ہے جس میں اس کے ذکر کا مقدّم ہونا شرط ہو جیسے ضمیر غائب اور معرف بلام عہد کہ اس کا پہلے سے مذکور ہونا شرط ہے اور موصول کہ اس میں صلہ کے علم کا مقدّم ہونا شرط ہے۔

تشریح:۔

وهذه القيود:۔ اس عبارت کیسا شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ ''بعينه'' اور ابتداء کی قید کے ساتھ کوئی چیز نہیں نکلتی ہے جب ''باسم مختصّ'' کی قید لگائی تھی تو اگر مصنفؒ ان دو قیود کو نہ لگاتے تو بہتر تھا۔

جواب: آپ کی بات درست ہے لیکن ہم نے ان قیودات کو صرف مقام علمیّت کی تحقیق کرنے کیلئے لگائی ہیں کسی چیز سے احتراز کرنے کیلئے نہیں لگائی ہیں۔ کیونکہ تخصیص کے ہو جانے کی وجہ سے تعیّن خود بخود ہو جاتا ہے اور اسی طرح جب مسند الیہ اپنے تشخص کے ساتھ حاضر ہو جائے گا تو ابتداء بھی خود بخود ہو جائے گا۔

وفيه نظرٌلانّ جميع طرق التعريف كذالك حتّى العلم فانّهٗ مشروطٌ بتقدّم العلم بالوضع نحو قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ فا للّٰه اصلهٗ الالٰهُ حذفت الهمزة وعوّضت عنها حرف التعريف ثمّ جعل علمًا للذات الواجب الوجود الخالق للعالَم وزعم بعضهم انّهٗ اسم لمفهوم الواجب لذاته اوالمستحقّ للعبودية لهٗ وكلّ منهما كليّ انحصر فى فردفلا يكون عَلَمًا لانّ مفهوم العلم جزئى

ترجمہ:۔

اور اس میں نظر ہے کیونکہ تعریف کے تمام طریقے ایسے ہی ہیں علم بھی تقدّم علم بالوضع کے ساتھ مشروط ہے (جیسے قل ہو اللہ احد) تو لفظ اللہ کی اصل الالٰہ ہے ہمزہ کو حذف کر کے اس کے عوض میں حرف تعریف لائے اس کے بعد واجب الوجود خالق کیلئے علم بنا دیا گیا اور بعض کا خیال یہ ہے کہ لفظ اللہ واجب لذاتہ مستحق عبودیّت کیلئے اسم ہے اور ان میں سے ہر ایک کلّی ہے جو ایک ہی فرد میں منحصر ہے تو علم نہ ہو گا کیونکہ علم کا مفہوم جزئی ہوتا ہے

تشریح:۔

وفیہ نظر: شارحؒ فرماتے ہیں کہ ہمیں اس میں اعتراض ہے کیونکہ تقدم بالذکر ہونا معرفہ کی تمام قسموں کیلئے شرط ہے کوئی قسم ایسی نہیں ہے جس کیلئے تقدم بالذکر ہونا شرط نہ ہو۔ اگر ہم اس قید کے ساتھ ان اسماء سے احتراز کرنا چاہیں تو پھر علم بھی علم نہیں رہے گا کیونکہ علم کے لئے بھی مسمّی کا پہلے سے معلوم ہونا شرط ہے لہٰذا اس قید کے ساتھ علم کو نکالنا خلاف مفروض ہے اس سے یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ ہماری بات درست تھی کہ اس سے ''اول مرۃ'' پہلی بار سنتے ہی سمجھ میں آئے اور بعض لوگوں نے جو یہ ذکر کیا ہے تو یہ درست نہیں ہے۔

قل ھواللہ احد: شارحؒ نے علمیّت کی یہ مثال ذکر کی ہے۔ شارحؒ نے اس میں دو باتیں ذکر کی ہیں۔

پہلی بات: لفظ اللہ کی تحقیق کی ہے کہ ''اللہ'' اصل میں ''اِلٰہ'' تھا پھر ہمزہ کو حذف کر دیا اور اسکے عوض شروع میں الف لام لائے تو ''الالٰہ'' بن گیا پھر لام کو لام میں ادغام کر دیا تو ''اللہ'' بن گیا۔ اور یا اس کا اصل ہے ''اَلاِلٰہ'' درمیان والے ہمزہ کو تخفیف کیلئے حذف کر کے الف لام کو اس کا عوض سمجھا گیا اور پھر لام کو لام میں ادغام کر دیا گیا تو ''اللہ'' بن گیا۔

دوسری بات یہ ہے کہ لفظ اللہ اسم ہے یا علم اس کے بارے میں دو قول ہیں۔ بعض لوگوں کے نزدیک یہ اس ذات کا علم ہے جس میں دو شرطیں پائی جائیں (۱) وہ ذات واجب الوجود ہو (۲) وہ خالق للعالم ہو۔ اور بعض لوگوں نے کہا ہے کہ اس ذات کے مفہوم کا علم ہے جو واجب ہے یا اس ذات کے مفہوم کا علم ہے جو مستحق عبادت ہے ان دونوں صورتوں میں یہ ایسا کلی ہوگا جس کا ایک ہی فرد ہو اسلئے کہ کلی کے مفہوم میں تو کثرت ہے لیکن حقیقت میں اس میں کثرت کا پایا جانا کوئی ضروری نہیں ہے کبھی تو کثرت ہوگی اور کبھی نہیں ہوگی اور یہاں پر بھی کثرت نہیں ہے بلکہ یہ ایک ہی فرد ہوگا اسلئے کہ اللہ ایک ہی ہے اس میں کثرت نہیں ہے اور ان دونوں صورتوں میں یہ علم نہیں بن سکتا ہے اسلئے کہ علم میں جزئیت ہوتی ہے اور اس میں بجائے جزئیت کے کلیت ہے۔

وفیہ نظر لانّا لانسلّم انّہ اسم لھٰذاالمفھوم الکلیّ کیف وقد اجمعوا علیٰ انّ قولنا لاالٰہ الّا اللّٰہ کلمۃ التوحید ولو کان اللّٰہ اسمًا لمفھوم کلّیٍ لما افادتِ التوحیدَ لانّ الکلّی من حیث ھو کلیٌ یحتمل الکثرۃ اوتعظیم او اھانۃ کما فی الالقاب الصالحۃ لذالک مثل رکب علیٌّ وھربَ معاویۃ

ترجمہ:۔

اور اس میں نظر ہے کیونکہ ہم یہ تسلیم ہی نہیں کرتے ہیں کہ یہ مفہوم کلی کیلئے اسم ہے جبکہ اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ لا الٰہ الا اللہ کلمۂ توحید ہے اگر لفظ اللہ مفہوم کلی کیلئے اسم ہوتا تو توحید کا فائدہ نہ دیتا کیونکہ کلی من حیث ہو کلی محتمل کثرت ہوتی ہے (یا تعظیم یا اہانت کیلئے) جیسے ان القاب میں جن میں اس کی صلاحیت ہوتی ہے جیسے رکب علی اور ہرب معاویہ

تشریح:۔

وفیہ نظر: شارحؒ فرماتے ہیں کہ لفظ اللہ کو مفہوم کلّی کا جزء قرار دینا درست نہیں ہے کیونکہ اس بات پر تمام لوگوں کا اجماع ہے کہ لا الٰہ الا اللہ کلمہ توحید ہے اگر مفہوم کلّی کا اسم ہوتا تو یہ کلمہ توحید کا فائدہ نہ دیتا کیونکہ مفہوم کلی۔ مفہوم کلّی ہونے کی حیثیت سے کثرت کا احتمال رکھتا ہے لہٰذا اس کے کلمہ توحید کے جزء ہونے پر اجماع ہونے سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ کلمہ توحید جزئی ہے کلّی نہیں ہے۔

او تعظیم او اھانۃٍ: مسندالیہ کو معرفہ لانے کی دوسری اور تیسری وجہ یہ ہے کہ مسندالیہ کی تعظیم یا اہانت کیلئے مسندالیہ معرفہ لایا جاتا ہے اور یہ مقصد ان اسماء میں متحقق ہو سکتا ہے جن اسماء میں تعظیم یا توہین کی صلاحیت پائی جاتی ہو جیسے رکب علیٌ وھرب معاویۃ۔ علی سوار ہو گئے اور معاویہ بھاگ گئے اس مثال میں ''علی'' مسندالیہ تعظیم کیلئے ہے کیونکہ یہ علو سے ماخوذ ہے اور علو کے معنیٰ ہیں بلندی۔ اور

دوسرے جملہ میں ''معاویۃ'' مسند الیہ توہین کیلئے ہے کیونکہ معاویہ ماخوذ ہے ''عواء'' سے اور ''عواء'' کے معنیٰ ہیں کتے یا بھیڑیئے کی آواز۔ (اس مثال میں بظاہر حضرت امیر معاویہؓ تعالیٰ عنہ کی توہین ہے اسلئے بہتر یہ تھا کہ اس کے بجائے مصنفؒ کوئی اور مثال ذکر کرتے ہم نے دل پر پتھر رکھ کر صرف ان کی ذکر کردہ مثال کی وضاحت کی ہے واللہ علیٰ ما نقول وکیل)

او کنایۃ عن معنیٰ یصلح العلم لہٗ نحو ابو لھبٍ فعل کذا کنایۃ عن کونہ جھنّمیاً بالنظر الی الوضع الاول اعنی الاضافی لانّ معناہ ملازم النار وملابسھا ویلزمہٗ انّہٗ جھنّمیٌّ فیکون انتقالاً من الملزوم الیٰ اللازم باعتبار الوضع الاوّل وھذا القدر کافٍ فی الکنایۃ وقیل فی ھذا المقام اِنّ الکنایۃ کما یقال جاء حاتم ویراد منہ لازمہٗ ای جواد لا الشخص المسمّیٰ بحاتم ویقال رأیت ابالھبٍ ای جھنّمیًّا

ترجمہ:۔

(یا کنایہ کیلئے) ایسے معنیٰ سے جس کیلئے علم بننے کی صلاحیت ہو جیسے ابولہب فعل کذا اس کے جہنمی ہونے سے کنایہ بناتے ہوئے وضع اوّل کے اعتبار سے یعنی معنیٰ اضافی کے اعتبار سے کیونکہ اس کے معنیٰ ہیں ملازم نار اور اس کیلئے جہنمی ہونا لازم ہے تو یہ ملزوم سے لازم کی وضع اوّل کے اعتبار سے انتقال ہوگا اور کنایہ میں اتنا کافی ہے بعض نے کہا ہے کہ کنایہ بالکل ایسا ہی ہے جیسے جاء حاتم بولا جاتا ہے اور اس سے اس کا لازم سخی آدمی مراد ہوتا ہے نہ کہ حاتم کے ساتھ مسمّیٰ اور رئیت ابالہبٍ بولا جاتا ہے اور اس سے مراد ہوتا ہے کہ میں نے جہنمی کو دیکھا

تشریح:۔

او کنایۃ: مسند الیہ کو علمیّت کے ساتھ معرفہ بنانے کا چوتھا مقتضی یہ ہے کہ اس سے ایسے معنیٰ سے کنایہ کرنا مقصود ہوتا ہے جو معنیٰ کے اعتبار سے علمیّت کی صلاحیت رکھتا ہے جیسے'' ابو لھب فعل کذا ''ابولہب نے اس طرح کیا۔ اس مثال میں ابولہب مسند الیہ ہے اور علم ہے یہ بول کر اس کا جہنمی ہونا مراد لیا گیا ہے اور مطلب یہ ہوگا کہ جھنّمیّ فعل کذا۔ جہنمی نے ایسا کیا۔

اس کے بعد شارحؒ فرماتے ہیں کہ اس بات پر تو تمام علماء کا اتفاق ہے کہ ''ابولہب'' کو ''جھنّمی'' سے کنایہ بنایا جائے گا لیکن اس بات میں اختلاف ہے کہ اس کو کس سے کنایہ بنایا جائے گا۔ اس کو سمجھنے سے پہلے ایک بات کا جاننا ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ وضع کی دو قسمیں ہیں (۱) وضع اوّل یعنی مرکّب اضافی (۲) وضع ثانی یعنی علمیّت۔ اس مثال میں وضع اوّل کے اعتبار سے کنایہ ہے کیونکہ معنیٰ اوّل کے اعتبار سے اس کے معنیٰ ہوں گے ملازم لہب۔ اور لہب کے معنیٰ ہیں شعلہ۔ تو دونوں کا مجموعی معنیٰ ہوگا شعلے کا باپ اور شعلے کا باپ وہی ہوسکتا ہے جس کے ساتھ شعلہ لازم ہو اس اعتبار سے اس کیلئے جہنمی ہونا لازم اور ضروری ہے وضع ثانی کہتے ہیں علمیّت کو جیسے عبداللہ وضع اوّل کے اعتبار اس کے معنیٰ ہیں اللہ کا بندہ اور وضع ثانی کے اعتبار سے اس کے معنیٰ ہیں ذات مسمّیٰ اور ذات مشخّص جب وضع ثانی مراد لی جائے تو اس صورت میں وضع اوّل مراد نہیں ہوگی۔ اختلاف اس میں یہ ہے کہ ابولہب وضع اوّل سے کنایہ ہے یا وضع ثانی سے۔ اگر ابولہب اپنے معنیٰ لغوی سے کنایہ ہو یعنی جہنمی والے معنیٰ سے تو اس صورت میں معنیٰ ملزوم سے لازم کی طرف انتقال ہو جائے گا اسلئے کہ لفظ ملزوم ہوتا ہے اور اس کا معنیٰ لغوی لازم ہوتا ہے اور کنایہ کیلئے اتنی مناسبت اور مقدار کافی ہوتی ہے۔ بعض لوگوں کے نزدیک اس مثال میں وضع ثانی یعنی معنیٰ علمیّت کے اعتبار سے کنایہ ہے اور اس میں کنایہ'' جاء حاتم'' کی طرح ہے۔ یعنی جس طرح اس مثال میں حاتم سے مسمّیٰ حاتم مراد نہیں ہے بلکہ اس کا معنیٰ لازمی (سخاوت) مراد ہے اسی طرح'' رأیت ابالھبٍ'' میں بھی اس کا مسمّیٰ مراد نہیں ہوگا بلکہ

اس کا معنیٰ لازمی مراد ہوگا یعنی میں نے کسی جہنمی کو دیکھا۔

وفیہ نظرٌ لانّہٗ حینئذٍ یکون استعارۃ لا کنایۃ علیٰ ما سیجیء ولو کان المراد ما ذکرہٗ لکان قولنا فعل کذا ھذا الرجل مشیرًا الی الکافر وقولنا ابو جھل فعل کذا کنایۃ عن الجھنّمي ولم یقل بہٖ احدٌ وممّا یدلّ علیٰ فساد ذالک انہٗ مثّل صاحب المفتاح وغیرہٗ فی ھذہ الکنایۃ بقولہٖ تعالیٰ ''تَبَّتْ یَدَا اَبِیْ لَھَبٍ'' ولا شکّ انّ المراد بھا لشخص المسمّٰی بابی لھبٍ لا کافر آخر اوایھا م استلذاذ ہ ای وجد انّ العلم لذیذًا نحو قولہٖ باللّٰہِ یا ظبیات القاع قلن لنا::أَلَیلایَ منکنّ أم لیلیٰ من البشر::

ترجمہ:۔

اور اس میں نظر ہے کیونکہ اس صورت میں تو یہ استعارہ بنے گا نہ کہ کنایہ اور اگر یہی مراد ہو جو قائل نے مراد لیا ہے تو پھر جہنمی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فعل کذا ہٰذا الرجل کہنا اور ابو جہل فعل کذا بھی جہنمی ہونے سے کنایہ ہو جانا چاہئے حالانکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں ہے اور اس کی فساد کی دلیل یہ بھی ہے کہ صاحب مفتاح وغیرہ نے اس کنایہ کی مثال میں قول باری تعالیٰ تبت یدا ابی لہب پیش کیا ہے جس میں بلاشبہ ابو لہب سے مسمّٰی ابولہب مراد ہے نہ کہ دوسرا کوئی کافر (یا علم سے لذت حاصل کرنے کیلئے) یعنی علم کو لذیذ محسوس کرتے ہوئے جیسے شاعر کا قول ہے خدا کی قسم اے ہرنیو ہمیں بتاؤ کہ میری لیلیٰ تم میں سے ہے یا لیلیٰ انسانوں میں سے ہے

تشریح:۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ یہ معنیٰ بیان کرنا درست نہیں ہے اسلئے کہ اس میں تین خرابیاں لازم آتی ہیں۔

پہلی خرابی یہ لازم آئے گی کہ اس کو حاتم کی طرح علم سے کنایہ بنایا جائے تو پھر یہ کنایہ نہیں رہے گا بلکہ یہ علاقہ تشبیہ کی وجہ سے استعارہ بن جائے گا کیونکہ جب حاتم بول کر وہ شخص مراد لیا جائے جو موصوف بالجود ہے تو اس کا مطلب یہ بنے گا کہ میرے پاس وہ آدمی آیا جو سخاوت میں حاتم کے مشابہ ہے۔لہٰذا اسے شخص آخر سے کنایہ بنانا صحیح نہیں ہے دوسری خرابی یہ لازم آئے گی کہ اگر آپ کی بات درست مانی جائے تو پھر کسی کافر کی طرف اشارہ کر کے یہ کہنا کہ فعل کذا ھذاالرجل ۔اس آدمی نے اس طرح کیا ہے۔اور یہ کہکر کسی دوسرے آدمی سے کنایہ بنانا صحیح ہونا چاہئے جبکہ کسی کے نزدیک بھی اسے کنایہ بنانا درست اور صحیح نہیں ہے اسی طرح ''ابوجھلٍ فعل کذا'' کہکر ابوجہل سے کنایہ بنانا درست ہونا چاہئے جبکہ کسی کے نزدیک بھی اسے کنایہ بنانا درست اور صحیح نہیں ہے اسلئے کہ ابولہب کا تو معنیٰ لغوی اس کا جہنمی ہونا ہے جبکہ ابوجہل کا معنیٰ لغوی اس کا جہنمی ہونا تو نہیں ہے۔

تیسری خرابی یہ لازم آئے گی کہ اس جگہ کی مثال صاحب مفتاح نے یہ دی ہے ''تَبَّتْ یَدَا اَبِیْ لَھَبٍ وَتَبَّ ۔ابولہب کے ہاتھ ہلاک ہو جائیں اور ہلاک ہو گئے۔اگر آپ کی بات مان لی جائے تو اس مقام پر ابولہب کے علاوہ کوئی اور مراد لینا درست ہونا چاہئے حالانکہ آپ کے نزدیک بھی اس مقام پر ابولہب ذات مسمّٰی ہی مراد ہے کوئی اور مراد نہیں ہے۔لہٰذا اس سے معلوم ہوا کہ معنیٰ آخر سے شخص آخر مراد لینا درست نہیں ہے۔

اوایھا م استلذا ذہ: مسندالیہ کو علم کے ساتھ معرفہ بنانے کا پانچواں مقتضی یہ ہے کہ کبھی مسندالیہ متکلم کا محبوب ہوتا ہے تو متکلم مسندالیہ کو علم کے ساتھ معرفہ بنا کر سامع کو یہ بتانا چاہتا ہے کہ یہ مسندالیہ میرا محبوب ہے اس کا نام کے لینے میں مجھے لذت محسوس ہوتی ہے۔جیسے

باللّٰہ یاظبیات القاع قُلن لنا :: اَلَیلایَ مِن کُنّ اَم لَیلی مِن البَشر۔

ترجمہ: تمہیں قسم ہے خدا کی اے چٹیل میدان کی ہرنیو ہمیں بتاؤ کہ میری لیلیٰ تم میں سے ہے یا لیلیٰ انسانوں میں سے ہے۔

اسی طرح۔ وکلّ یدّعی وصل لیلیٰ ::ولیلیٰ لا تقرّ لھم بذلک

ترجمہ: ہر ایک لیلیٰ کے وصل وملاقات کا دعوے دار ہے لیکن لیلیٰ اس کا اقرار نہیں کرتی ہے۔

ان دونوں شعروں کے دوسرے مصرعہ میں لیلیٰ کا ذکر تلذّذ کیلئے ہے ورنہ اگر ذکر نہ کرتے تو اس سے بھی کوئی خرابی لازم نہ آتی کیونکہ ایک بار پہلے لیلیٰ کا ذکر ہو چکا ہے اب اگر اس کیلئے ضمیر لاتے تو ضمیر کا لانا کافی ہو جاتا چنانچہ یوں کہہ دیتے ''ام ھی من البشر'' کیونکہ مرجع موجود ہے لیکن اپنی محبوبہ کے نام کے لینے کے ساتھ لذّت حاصل کرنے کیلئے دوبارہ لیلیٰ کا نام لیکر ذکر کیا ہے۔ باقی محبوب یا محبوبہ کے نام کے لینے میں کتنی لذّت ہوتی ہے اس کا علم کسی مجنون ہی کو ہوسکتا ہے میری طرح شاید آپ کو بھی اس میں کوئی دخل نہیں ہے۔ اردو میں اس کی مثال جیسے

نہ ملا تیرے ناقہ کا پتہ اے لیلیٰ: چھان ڈالے تیرے مجنون نے بیابان کتنے۔

او التبرّك به نحو الله الھادی ومحمّد ﷺ الشفیع اونحو ذالك كا التفاؤل والتطیّر والتسجیل علی السامع وغیرہٗ ممّا ینا سب اعتبا رہٗ فی الاعلام

ترجمہ:۔

(یا تبرک کیلئے) جیسے اللہ الہادی محمد الشفیع (یا اسی طرح اور اغراض کیلئے) جیسے نیک فالی کیلئے، بدشگونی کیلئے سامع پر پختگی وغیرہ کیلئے جن کا اعتبار کرنا اعلام میں مناسب ہو

تشریح:۔

او التبرّك: مسندالیہ کو علم کے ساتھ معرفہ لانے کی چھٹی وجہ یہ ہے کہ مسندالیہ کا نام بڑا بابرکت ہے اس کے نام کے ساتھ برکت حاصل کرنے کیلئے علم بنا کر اس کا ذکر کیا جائے جیسے الله الھادی۔ اللہ ہی ہدایت دینے والا ہے۔

محمّد الشفیع۔ محمّد ہی سفارش کرنے والا ہے۔ ان دونوں میں اللہ اور محمّد کے اعلام گرامی کو صرف برکت حاصل کرنے کیلئے ذکر کیا گیا ہے۔

اونحو ذلك: مصنفؒ نے چھ مقتضیات ذکر کردینے کے بعد اجمالی اشارہ کردیا ہے کہ اسکے علاوہ بھی ہیں شارحؒ نے اس کی تفصیل بیان کرتے ہوئے مزید تین مقتضیات ذکر کئے ہیں۔

چنانچہ مسندالیہ کو علم کے ساتھ معرفہ بنا کر لانے کا پہلا مقتضی یہ ہے کہ نیک فالی کیلئے مسندالیہ کو معرفہ کیساتھ علم بنا کر ذکر کیا جائے جیسے سعیدٌ فی دارك۔ سعید تیرے گھر میں ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ تمہارے گھر میں نیک بختی ہو۔ دوسری صورت یہ ہے کہ بدفالی اور بدشگونی کیلئے مسندالیہ کو معرفہ کے ساتھ علم بنا کر ذکر کیا جائے جیسے السفاح فی دار صدیقك۔ سفاح تیرے دوست کے گھر میں ہے۔ سفاح کے معنیٰ ہیں خون ریزی کرنے والا۔ اس سے بدشگونی مراد ہے کہ تیرے دوست کے گھر میں کسی کو دار آخرت کی طرف چلتا کردیا گیا ہے۔ ان کے گھر میں خیریت نہیں ہے۔ تیسری صورت یہ ہے کہ سامع پر حکم اور فیصلہ پختہ اور مضبوط کرنے کیلئے مسندالیہ کو معرفہ بنا کر ذکر کیا جائے جیسے کوئی حاکم خالد سے پوچھے کہ ''ھل فعل عبد الله بکذا'' کیا عبداللہ نے وہ کام کیا ہے؟ تو خالد جواب میں کہے کہ ''نعم عبد الله فعل كذا'' حالانکہ وہ یوں بھی کہہ سکتا تھا کہ ''ھو فعل بکذا'' لیکن اس صورت میں حکم اس پر پختہ نہیں ہوتا تھا اسلئے صاف طور نام ذکر کیا ہے تاکہ کل اسے انکار کرنے کی گنجائش باقی نہ رہے۔ ان کے علاوہ بھی مسندالیہ کو علم کے ساتھ معرفہ لانے کی وجوہات ہوسکتی ہیں مثلاً سامع کو اس کی غباوت ذہن پر تنبیہ کرنے کیلئے یا سامع کو رحم دلانے کیلئے مسندالیہ علم کے ساتھ معرفہ بنایا جائے

وغیرہ وغیرہ۔

وبالموصولیّة ای تعریف المسند الیہ بایراد اسم موصول لعدم علم المخاطب بالأحوال المختصة بہ سوی الصلة کقولك الّذی کان معنا امس رجلٌ عالمٌ ولم یتعرّض لما لا یکون للمتکلّم او لکلیھما علمٌ بغیر الصلة نحو الذین فی بلا د الشرق لا اعرفھما ولا تعرفھم لقلّة جدوی مثل ھذا الکلام وندرة وقوعہ

ترجمہ:۔

(یا موصولیت کے ساتھ) یعنی مسند الیہ کو اسم موصول کی صورت میں معرفہ لانا اس لئے ہوتا ہے کہ مخاطب کو صلہ کے علاوہ احوال مخصوصہ کا علم نہیں جیسے تم کہو کہ وہ آدمی جو کل ہمارے ساتھ تھا عالم آدمی ہے ماتن ؒ نے وہ صورت ذکر نہیں کی ہے جس میں صرف متکلّم کو یا متکلّم اور مخاطب دونوں کو صلہ کے بغیر علم نہ ہو جیسے الذین فی بلاد الشرق لا اعرفھم یا لا نعرفھم جو لوگ مشرق کے ملکوں میں رہتے ہیں میں ان کو نہیں جانتا یا ہم ان کو نہیں جانتے کیونکہ اس قسم کا کلام نادر الوقوع ہے

تشریح:۔

وبالموصو لیّة : تیسری صورت یہ ہے کہ مسند الیہ کو اسم موصول کے ساتھ معرفہ بنایا جائے پھر اسکے بھی بہت سارے مقتضیات ہیں۔لعدم علم المخاطب با لاحوال المختصّة: پہلا مقتضی یہ ہے کہ مسند الیہ کو اسم موصول کے ساتھ معرفہ بنایا جائے اور یہ وہاں پر ہوتا ہے جہاں پر سامع کو مسند الیہ کے زیادہ احوال اور صفات کا علم نہ ہو صرف ایک ہی حال معلوم ہو جیسے زید اور عمرو کہیں جا رہے ہوں اور ان کے ساتھ ایک تیسرا آدمی بھی ہو جسے زید نہ جانتا ہو پھر دوسرے دن جب زید اس آدمی کا ذکر کرے گا تو یوں کہے گا "الّذی کا ن معنا با لامس رجلٌ عالمٌ ۔کل جو آدمی ہمارے ساتھ تھا وہ ایک عالم آدمی ہے اس مثال میں زید نے اسم موصول کیساتھ اس آدمی کا ذکر کیا ہے اسلئے کہ اگر نام کے ساتھ اسکا ذکر کرتے تو مخاطب عمرو کو پتہ نہ چلتا کہ کس آدمی کا ذکر کر رہے ہیں۔

الغرض مخاطب جب مسند الیہ کے احوال اور صفات کو نہ جانتا ہو تو مسند الیہ کو اسم موصول بنا کر لایا جاتا ہے اور مخاطب جس حال کو جانتا ہے اسی حال کو صلہ بنا دیا جاتا ہے جیسے مثال مذکور میں معیّت کو چونکہ مخاطب جانتا تھا اسلئے اس کو صلہ بنا دیا گیا ہے۔

ولم یتعرّض لما لا یکون :اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے صرف مخاطب کے جہالت کی مثال ذکر کی ہے باقی دو صورتوں متکلّم اور غائب کے جہالت کی مثال ذکر نہیں کی ہے ایسا کیوں کیا ہے؟

حالانکہ اس کی کل تین صورتیں بن جاتی ہیں۔

غائب کے عدم علم کی مثال جیسے الذی فی بلا د الشرق لا اعرفہٗ ۔متکلّم کے عدم علم کی مثال جیسے الّذی فی بلاد الشرق لا تعرفہٗ ۔

مخاطب کے عدم علم کی مثال جیسے الّذی فی بلا دالشرق لا تعرفہٗ۔

جواب: شارحؒ فرماتے ہیں کہ آپ کی بات درست ہے لیکن باقی دو صورتوں میں کوئی خاص فائدہ حاصل نہیں ہوتا ہے اور اس طرح کا کلام قلیل الوقوع ہے اسلئے ایک صورت ذکر کر دی ہے اور باقی صورتوں کو ترک کر دیا ہے۔

اواستھجان التصریح بالاسم اوزیادة التقریر ای تقریر الغرض المسوق لہٗ الکلام وقیل تقریر المسند وقیل تقریر المسند الیہ نحو وَرَاوَدَتْہُ ای یوسف علیٰ نبیّنا وعلیہ السلام والمراودة مفاعلة من

رَادَیَرُوۡدُ جَاءَ وَذَھَبَ فکأنّ المعنٰی خادعتہٗ عن نفسہٖ وفعلتْ فعل المخادع لصاحبہٖ عن الشیء الّذی لا یرید ان یخرجہٗ من یدہٖ یحتال علیہ ان یغلبہٗ ویأخذہٗ منہ وھی عبارۃ عن التمحّل لمو اقعتہ ایاھاوالمسندالیہ اَلّتِیۡ ھُوَ فِیۡ بَیۡتِھَاعَنۡ نَفۡسِہٖ متعلّق براودتہٗ فا الغرض المسسوق لہٗ الکلام نزاھۃ یو سف علٰی نبیّنا وعلیہ السلام وطھارۃ ذیلہٖ والمذ کورادلّ علیہ من امرأ ۃ العزیز او زلیخا لا نّہٗ اذاکان فی بیتھاوتمکّن من نیل المراد عنھا وقیل ھوتقریرللمراودۃ لما فیہ من فرط الاختلاط والالفۃ وقیل ھوتقریرالمسندالیہ لامکان وقوع الابھام والاشتراک فی امرأۃالعزیزاوزلیخا والمشھور انّ الأیۃمثالٌ لزیادۃالتقریرفقط وظنّی انھامثالٌ لھاولاستھجان التصریح بالاسم وقدبیّنتہٗ فی الشرح

ترجمہ:۔

(یانام کی تصریح کو برا سمجھتے ہوئے یا زیادۃ تقریر کیلئے) یعنی اس غرض کی تقریر کیلئے جس کیلئے کلام لایا گیا ہے بعض نے کہا کہ تقریر مسند کیلئے بعض نے کہا کہ تقریر مسندالیہ کیلئے (اور پھسلانے لگی اس کو) یعنی حضرت یوسفؑ کو مراودۃ باب مفاعلہ ہے راد یرود سے اس کے معنی ہیں آنا جانا مطلب یہ ہوا کہ زلیخا نے آپ کو بہکایا اور ایسا کام کیا جیسا کہ ایک دھوکہ دینے والا اپنے مقابل سے کرتا ہے اس کے پاس جو چیز پڑی ہوئی ہے اور وہ اسے اپنے ہاتھ سے نکالنا نہ چاہتا ہو تو اس پر غالب آنے اور اس سے وہ چیز لینے کیلئے حیلہ کرتا ہے زلیخا کے بہکانے کا مطلب یہ ہے کہ اس نے اپنے ساتھ حضرت یوسفؑ کے بدکاری کا ارتکاب کرنے کیلئے حیلہ کیا۔ راودتہ کے ساتھ متعلق ہے کلام کے لانے کی غرض حضرتؑ کی پاکیزگی اور ان کی پاکدامنی بیان کرنا ہے اور مذکورہ عبارت اپنی مراد پر زیادہ دلالت کرتی ہے امرأۃ العزیز یا زلیخا کی صراحت سے کیونکہ جب وہ اس عورت کے گھر میں تھے اور اس کے ساتھ زنا کرنے پر قادر تھے بعض نے کہا کہ یہاں مراودۃ کی تقریر ہے کیونکہ اس میں کثرت اختلاط اور زیادتی الفت ہے بعض نے کہا ہے کہ مسندالیہ کی تقریر ہے کیونکہ عزیز کی بیوی یا زلیخا میں ابہام اور اشتراک دونوں ممکن ہیں مشہور تو یہی ہے کہ آیت صرف زیادتی تقریر کی مثال ہے لیکن میرا خیال یہ ہے کہ تصریح اسم کے قبیح ہونے پر متنبہ کرنے کی بھی مثال ہے۔

تشریح:۔

اواستھجان التصریح اوزیادۃ التقریر: مسندالیہ کو اسم موصول کے ساتھ معرفہ بنا کر لانے کی دوسری صورت یہ ہے کہ متکلم مسندالیہ کو اسم موصول کے ساتھ معرفہ بنا کر اسلئے لاتا ہے کہ اس کے اسم ظاہر کے ساتھ صراحت کرنے کو برا سمجھتا ہے اور اسکی وضاحت بھی ضروری ہوتی ہے تو اسم موصول کے ساتھ اس کو ذکر کر دیتا ہے جیسے پیشاب کا نکل جانا یا خروج ریح ناقض وضوء ہیں تو ان دونوں کے بارے بتاتے ہوئے یوں کہدے کہ الّذی یخرج من احد السبیلین نا قضٌ للوضوء۔ جو چیز دونوں رستوں میں سے کسی ایک سے نکل جائے اس سے وضوء ٹوٹ جاتا ہے۔ تیسرا مقتضی یہ ہے کہ کبھی کبھار مسندالیہ کو زیادت تقریر کیلئے ذکر کیا جاتا ہے پھر زیادۃ تقریر سے کیا مراد ہے۔ اس بارے میں تین اقوال ہیں۔

پہلا قول یہ ہے کہ اس غرض کی زیادۃ تقریر ہوگی جس کیلئے کلام لایا گیا ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ زیادۃ تقریر مسند کی ہوگی تیسرا قول یہ ہے کہ زیادۃ تقریر مسندالیہ کی ہوگی اب ان تینوں کی تقریر جدا جدا ہوگی۔

مسندالیہ کی تقریر کی مثال یعنی مسندالیہ کی تقریر کیلئے مسندالیہ کو معرفہ بنایا جائے جیسے وَرَاوَدَتۡہُ الَّتِیۡ ھُوَ فِیۡ بَیۡتِھَا عَنۡ نَفۡسِہٖ راود یراود باب مفاعلہ ہے اس کا مجرّد راد یرود ہے۔ اسکے معنٰی ہیں آنا جانا۔ یہاں پر اسکے معنٰی ہوں گے کہ اس عورت نے یوسفؑ کو ان

کے نفس کی وجہ سے بہکایا اور اس عورت نے یوسفؑ کے ساتھ ایسا معاملہ کیا جیسا کہ ایک دھوکہ دینے والا اپنے مدّ مقابل کو اپنے قابو میں کرنے کیلئے اس کے ساتھ چال چلتا ہے تا کہ اسکے پاس جو چیز پڑی ہوئی ہے کسی طرح سے اس چیز کو وہ حاصل کر لے۔ الغرض اس عورت نے یوسفؑ کو بدکاری اور زنا میں مبتلاء کرنے کیلئے جو مکر کیا تھا قرآن پاک نے اس کو بیان کرنے کیلئے لفظ'' مراودت '' استعمال کیا ہے۔

فائدہ:۔ شارح نے یہ پوری تحقیق اسلئے کی ہے کہ'' راود '' باب مفاعلہ ہے اور باب مفاعلہ میں فعل جانبین سے صادر ہوتا ہے تو کہیں کسی کے ذہن اور وہم وگمان میں یہ نہ آئے کہ'' نعوذبا اللہ '' اس میں کچھ نہ کچھ تو یوسفؑ نے بھی کیا ہوگا۔ تو شارحؒ نے تحقیق کے ساتھ یہ بات ثابت کی کہ یہ تمام کرتوت اس عورت ہی کے تھے یوسفؑ کا اس میں کوئی دخل نہیں تھا وہ اس طرح کی حرکتوں سے منزہ اور پاک ہیں۔

اس آیت میں'' الذی '' اسم موصول اپنے صلہ'' ھو فی بیتھا '' سے مل کر مسندالیہ بن رہا ہے۔ اور'' عن نفسھا '' '' راودت '' کے ساتھ متعلق ہے۔ اس آیت میں اگر نام ذکر کر دیتے اور یوں فرماتے کہ امرة العزیز یا زلیخا تو حضرت یوسفؑ کی تنزیہ اگر چہ ثابت ہو جاتی لیکن ان کی تنزیہ میں زیادتی اور مبالغہ کبھی بھی نہ ہوتا اسم موصول کے ساتھ ذکر کرنے میں (یوسفؑ جس گھر میں تھے اسی گھر کی خاتون نے یوسفؑ کو گناہ کی دعوت دی تھی لیکن پھر بھی یوسفؑ اللہ کے فضل وکرم کی بناء پر اس کی شرارت سے محفوظ رہے) ان کی تنزیہ میں مبالغہ پیدا ہو گیا ہے۔

اور اگر اس کو مسند کی زیادت تقریر کیلئے بنایا جائے تو پھر اسکی وضاحت یوں ہوگی کہ یہ حرکت کسی عام عورت نے نہیں کی ہے بلکہ عزیز مصر کی بیوی نے کی ہے کہ اتنی بڑی عورت ہو کر اس نے اپنے گھر میں پالے غلام کے ساتھ اس طرح کی حرکت کی ہے یہ کام اتنی بڑی عورت ہو کر اس نے کیسے کیا یہ بات عقل میں آنے والی نہیں تھی تو اللہ تعالیٰ نے اسم موصول کے ساتھ اس کی تقریر ذکر کر دی کہ یہ بات ٹھیک ہے کہ اتنی بڑی عورت نے یہ حرکت اس طرح کی ہے کہ چونکہ یوسفؑ اس عورت کے گھر میں رہتے تھے جس کی وجہ سے اس عورت کو یوسفؑ کے ساتھ رہتے رہتے الفت ومحبت پیدا ہو گئی تھی اسی الفت ومحبت سے مجبور ہو کر اس عورت نے یہ حرکت کی ہے، اس صورت میں اسم موصول مراودت مسند کی تقریر کیلئے ہوگا۔

والمشھور انّ الایة :شارحؒ فرماتے ہیں کہ مشہور یہ ہے کہ یہ آیت صرف زیادت تقریر کی مثال ہے'' استھجان '' کی مثال نہیں ہے، لیکن میرے نزدیک جس طرح یہ زیادت تقریر کی مثال بن رہی ہے اسی طرح یہ'' استھجان '' کی مثال بھی بن رہی ہے۔ زیادت تقریر کی مثال بننے کی پوری تقریر گزر چکی ہے۔

استھجان کی مثال بننے کی تقریر یوں ہوگی کہ زلیخا اتنی بڑی عورت کہ اپنے زمانے کے مصر کے بادشاہ کے بیوی بن کر اس نے اپنے غلام کے بہکانے اور پھسلانے کی یہ حرکت کی تھی تو یہ بہت ہی بری بات اور بہت ہی گھٹیا کام تھا اسلئے اس کا نام لینا یہاں پر مناسب نہ جان کر اس کے نام کی جگہ اسم موصول کو مسندالیہ بنایا۔

اوالتفخیم ای التعظیم والتھویل نحو فَغَشِیَھُمْ مِنَ الْیَمِّ مَاغَشِیَھُمْ فانّ فی ھذاالابھام من التفخیم مالایخفی اوتنبیہ المخاطب علیٰ الخطأ نحو شعر انّ الذین ترونھم ای تظنّونھم اخوانکم یشفی غلیلَ صدورَھم ان تُصرَعُوا ای تھلکوا او تصابوا بالحوادث ففیہ من التنبیہ فی خطأھم فی ھذاالظنّ ما لیس فی قولك انّ القوم الفلا نی

ترجمہ:۔

(یا تفخیم کیلئے) یعنی تعظیم اور تہویل کیلئے (جیسے ڈھانپ لیا ان کو سمندر میں سے اس نے جس نے ڈھانپ لیا) اس ابہام میں جو تفخیم ہے وہ کسی سے مخفی نہیں ہے (یا مخاطب کو اس کی غلطی پر متنبہ کرنے کیلئے) جیسے شعر: بے شک وہ لوگ جن کو تم اپنا بھائی سمجھتے ہو ان کی حالت یہ

ہے کہ ان کے سینوں کا کینہ اس بات سے شفا پاتا ہے کہ کہ تم پچھاڑے جاؤ) یعنی تم ہلاک کر دئے جاؤ اس میں ان کی اس غلط فہمی پر تنبیہ کر دی گئی ہے کہ جو تیرے قول ''ان القوم الفلانی'' میں نہیں ہے۔

تشریح:۔

مسند الیہ کو اسم موصول کے ساتھ معرفہ لانے کا چوتھا مقتضی یہ ہے کہ اسم موصول مسند الیہ کی تعظیم اور بڑائی پر دلالت کرے۔

اور پانچواں مقتضی یہ ہے کہ اسم موصول مسند الیہ کے خوفناک ہونے پر دلالت کرے جیسے قرآن پاک میں ارشاد باری تعالیٰ ''فَغَشِيَهُمْ مِنَ الْيَمِّ مَا غَشِيَهُمْ ۔فرعون اور اس کے لشکر کو ڈھانپ لیا سمندر کی اس چیز نے جس نے ڈھانپ لیا۔ اس مثال میں ''ما'' موصولہ ہے اور'' غشی '' کا فاعل بن جانے کی وجہ سے مسند الیہ ہے اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ ان کو موج دریا نے ڈھانپ لیا کتنی بڑی موج نے ڈھانپ لیا۔ اس سے اس کی بڑائی بتلانا مقصود ہے چنانچہ اگر اللہ تعالیٰ اسم موصول کی جگہ اسم ظاہر لاتے تو اس کی تعظیم اس قدر بیان نہ ہوتی اور اس میں اس سے تخویف بھی ہے کہ دیکھو فرعون اور اس کے چیلوں نے جب ہماری خدائی کو چیلنج کیا تو ہم نے ان کو کیسی بڑی بڑی موجوں کے ذریعہ غرق آب کیا؟

او تنبیہ المخاطب علیٰ الخطأ: چھٹا مقتضی یہ ہے کہ مسند الیہ کو اسم موصول کے ساتھ اسلئے معرفہ بنایا جائے تا کہ سامع کو اپنی غلطی پر تنبیہ ہو جائے جیسا کہ کسی والد نے اپنے بچوں کو نصیحت کرتے ہوئے یہ شعر کہا تھا کہ۔

انّ الّذين ترو نهم اخوانكم ::: يشفي غليل صدورهم ان تصرعوا

ترجمہ:۔ تم جن لوگوں کو اپنے بھائی سمجھتے ہو ان کے سینہ کا کینہ اس بات سے شفا پاتا ہے کہ تم ہلاک کر دئے جاؤ۔

محل استشہاد:۔ اس شعر میں والد نے اپنے بیٹوں کو ''الـذی'' اسم موصول کے ساتھ ان کی غلطی پر تنبیہ کر دی ہے جن کو تم دوست سمجھتے ہو وہ تمہارے جان کے دشمن ہیں اسلئے تم ان کو دوست سمجھ کر غلطی کر رہے ہو اب اگر وہ آدمی اپنے بچوں کو اسم موصول لائے بغیر صرف اتنا کہد یتا کہ وہ تمہارے دشمن ہیں تم ان سے بچو تو تب بھی ان کو معلوم ہو جاتا لیکن انہیں اپنی غلطی پر اس صورت میں تنبیہ نہ ہوتی اسم موصول کے لانے کی وجہ سے انہیں اپنی غلطی پر تنبیہ ہو گئی ہے۔ کہ تم نے ان کو اپنا دوست سمجھ کر بہت بڑی غلطی کی ہے۔

اوالايماء اى الاشارة الى وجه بناء الخبر اى الى طريقه تقول عملتُ هذاالعمل على وجه عملك وعلى جهته اى طرزه وطريقته يعني تأتى بالموصول والصلة للاشارة الى انّ بناء الخبرعليه من اىّ وجهٍ واىّ طريق من الثواب والعقاب والمدح والذم وغيرذٰلك نحو اِنَّ الَّذِيْنَ يَسْتَكْبِرُوْنَ عَنْ عِبَادَتِيْ فانّ فيه ايماء" الىٰ انّ الخبر المبنىّ عليه امر" من جنس العقاب والاذلال وهو قولهٗ سَيَدْخُلُوْنَ جَهَنَّمَ دَاخِرِيْنَ'' ومن الخطأ فى هذا المقام تفسير الوجه فى قوله اليوجه بناءِ الخبربالعلّة والسبب وقداستوفيناذالك فى الشرح

ترجمہ:۔

(یا وجہ بناء خبر کی) کی طرف اشارہ کرنے کیلئے لاتے ہیں تم کہتے ہو کہ فعلت ہذا العمل علیٰ وجہ عملک او علیٰ جہتہ یعنی اس کے طرز وطریقہ پر یہ کام کیا یعنی موصول اور صلہ کو خبر کی بناء کی وجہ کی طرف اشارہ کرنے کیلئے لاتے ہیں کہ مبنی خبر کس قسم کا ہے ثواب کے قبیل سے ہے یا عذاب کے قبیل سے مدح کے قبیل سے ہے یا ذم کے قبیل سے وغیرہ جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے۔ (بے شک وہ لوگ جو میری عبادت کرنے سے تکبر کرتے ہیں۔ اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ مبنی خبر ایک ایسا امر ہے جو جنس عقاب وجنس تذلیل سے ہے اور وہ سیدخلون الخ ہے

(عنقریب وہ جہنم میں رسوا ہو کر داخل ہو جائیں گے) ماتن کے قول "الی وجہ بناء الخبر" میں لفظ وجہ کی تفسیر علت وسبب کے ساتھ کرنا غلط ہے جس کو ہم نے شرح میں پورے طور پر بیان کیا ہے

تشریح:۔

اوالا یماء الی وجه بناء الخبر :اس میں طریق نوع کے معنیٰ میں ہے یعنی مسندالیہ کو اسم موصول معرفہ لانے کا ساتواں مقتضی یہ ہے کہ کبھی کبھار مسندالیہ کو اسم موصول کے ساتھ، معرفہ بنا کر اسلئے لایا جاتا ہے تاکہ پہلے ہی سے خبر کے نوع کی طرف اشارہ ہو جائے کہ کس نوع کی خبر ہے آیا اس کا تعلق مدح سے ہے یا ذم سے ثواب سے یا عذاب سے۔ جیسے قرآن پاک میں ارشاد باری تعالیٰ ہے "اِنَّ الَّذِیْنَ یَسْتَکْبِرُوْنَ عَنْ عِبَادَتِیْ بیشک جولوگ ہماری عبادت کرنے سے تکبّر کرتے ہیں۔اس آیت میں اسم موصول اپنے صلہ سے مل کر "انّ" حرف مشبہ بالفعل کیلئے اسم اور مسندالیہ ہے یہ کلام ایسا ہے کہ جو بھی اس کلام کو سنے گا تو اس کی سمجھ میں یہ بات آجائے گی کہ اس کی خبر ایسی چیز ہوگی جس میں عذاب کا ذکر ہوگا پھر اللہ تعالیٰ نے اس کی خبر ذکر کی ہے کہ "سَیَدْخُلُوْنَ جَهَنَّمَ دَاخِرِیْنَ" وہ جہنّم میں ذلیل ہو کر داخل ہوں گے اس میں ان کی تذلیل اور عذاب کا ذکر ہے شارحؒ نے اس میں دوسری بات یہ بیان کی ہے کہ اس عبارت میں مذکور "وجہ" کے معنیٰ میں دو قول ہیں پہلا قول یہ ہے کہ اس کے معنیٰ ہیں طرز وطریقہ اور شارحؒ نے بھی یہی معنیٰ مراد لئے ہیں اور دوسرا قول علامہ خلخالیؒ کا ہے۔علامہ خلخالیؒ فرماتے ہیں کہ "وجہ" کے معنیٰ ہیں سبب اور علّت۔اس صورت میں اس کا مطلب یہ بنے گا کہ اسم موصول سے اشارہ ہو بناء خبر کے سبب کی طرف شارحؒ فرماتے ہیں کہ یہ معنیٰ بیان کرنا درست نہیں ہے اسلئے کہ پھر یہ ضابطہ مطرد نہیں بنے گا بعض صورتوں میں جاری ہوگا جبکہ دوسری بعض صورتوں میں جاری نہیں ہوگا اسلئے کہ ہر خبر کیلئے علّت اور سبب کا ہونا کوئی ضروری نہیں ہے۔شارح نے اپنی شرح میں اس کی خوب وضاحت کی ہے وہاں پر دیکھ لیا جائے۔

اس کی اگر مزید وضاحت معلوم کرنا ہو تو پھر ہماری شرح کی طرف رجوع کر لیا جائے وہاں پر ہم نے اسکی پوری وضاحت کردی ہے۔

ثمّ انّهٗ اى الايماء الىٰ وجه بناء الخبر لا مجرّد جعل المسند اليه موصولاً كما سبق الى بعض الاَوْهام ربما يُجعَل ذريعةً اى وسيلةً الىٰ التعريض بالتعظيم لشانه اى لشأن الخبر نحو شعرا انّ الذى سمك السماء اى رفع السماء بنٰى لنا بيتًا اراد به الكعبة او بيت الشرف والمجد دعائمهٗ اعزّ واطول من دعائم كلّ بيتٍ ففى قوله انّ الذى سمك السماء ايماءٌ الىٰ انّ الخبر المبنى عليه امرٌ من جنس الرفعة والبناء عند من لهٗ ذوقٌ سليمٌ ثمّ فيه تعريضٌ بتعظيم شان بناء بيته لكونه فعل من رفع السماء التى لا بناء اعظم منها وارفع او ذريعة الىٰ تعظيم شان غيره اى غير الخبر نحو الَّذِيْنَ كَذَّبُوْا شُعَيْبًا كَانُوْا هُمُ الْخَاسِرِيْنَ ففيه ايماءٌ الى انّ الخبر المبنى عليه ممّا يُنبئ عن الخيبة والخسران وتعظيم لشأن شعيبٍ عليه السلام وربما يجعل ذريعةً الىٰ الاهانة لشأن الخبر نحو انّ الذى لا يحسن معرفة الفقه قد صنّف فيه كتابًا او لشأن غيره نحو انّ الذى يتّبع الشيطان فهو خاسرٌ

ترجمہ:۔

(پھر اس کو) یعنی وجہ بناء خبر کی طرف اشارہ کرنے کو نہ کہ محض مسندالیہ کے موصول لانے کو جیسا کہ بعض لوگوں کو وہم ہوا ہے (کبھی ذریعہ اور وسیلہ بنایا جاتا ہے عظمت شان کی طرف اشارہ کرنے کیلئے) جیسے (بیشک اس ذات نے جس نے آسمانوں کو بلند کیا ہے ہمارے لئے ایک ایسا گھر بنایا ہے) بیت سے مراد کعبہ یا بزرگی وشرافت کا گھر ہے (جس کے ستون معزز اور زیادہ طویل ہیں) یہ دعائم کل بیت سے

مأخوذ ہے ہر گھر کے ستون ان الذی سمک السماء میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ مبنی خبر ایک ایسا امر ہے جو رفعت و بناء سے متعلق ہے اس کیلئے جس کا ذوق سلیم ہو پھر اس میں اس گھر کے عظیم الشان اور بلند ہونے کی طرف اشارہ ہے کیونکہ یہ ایسی ذات کا فعل ہے جس نے آسمان کو بلند کیا ہے جس سے بلند کوئی چیز نہیں ہے یا غیر خبر کی عظمت شان کا ذریعہ بنالیا جاتا ہے جیسے انّ الذین الخ جنہوں شعیبؑ کو جھٹلایا وہی خسارے میں ہیں اس میں اس بات طرف اشارہ ہے کہ خبر محرومی اور خسارے کے قبیل سے ہے اور حضرت شعیبؑ کی تعظیم شان بھی ہے۔
اور کبھی خبر کو توہین شان کا ذریعہ بنالیا جاتا ہے جیسے وہ شخص جو اچھی طرح فقہ نہیں جانتا ہے اس نے فقہ میں ایک کتاب لکھی ہے اور کبھی غیر خبر کی توہین شان کا ذریعہ بنایا جاتا ہے جیسے وہ شخص جو شیطان کا اتباع کرتا ہے وہ خسارے میں ہے

تشریح:۔

ثمّ انّہ ربمایجعل ذریعۃً: اس عبارت کے متعلق شارحین کے دو قول ہیں: پہلا قول یہ ہے کہ اسم موصول کو مستقل مقتضی بنایا جاتا ہے کبھی کبھار خبر کی شان پر تعریض کرنے کیلئے۔ لیکن یہ قول صحیح نہیں ہے صحیح قول یہ ہے کہ یہ مستقل مقتضی نہیں ہے بلکہ یہ ساتویں مقتضی ایمائی الٰی وجہ بناء الخبر میں داخل ہے کیونکہ ایماء الٰی وجہ بناء الخبر کی چار صورتیں ہیں ان کی وجہ حصر یہ ہے کہ ایماء الٰی وجہ بناء الخبر کو خبر کی شان پر تعریض کرنے کیلئے ذریعہ بنایا جائے گا یا غیر خبر کی شان پر تعریض کرنے کیلئے یا خبر کی اہانت پر تعریض کرنے کیلئے یا غیر خبر کی اہانت پر تعریض کرنے کیلئے ان چار قسموں کی تفصیل یہ ہے کہ کبھی کبھار وہ قسم موصول جو وجہ بناء خبر پر دلالت کرتا ہے اس کو ذریعہ بنایا جاتا ہے خبر کی شان پر تعریض کرنے کیلئے جیسے

انّ الّذی سمک السماء بنا لنا ::بیتًا دعائمہٗ أعزّ وأطول

وہ ذات جس نے آسمان کو بلند کیا ہے اس نے ہمارے لئے ایسا گھر بنایا ہے جس کے ستون بڑی شان والے اور بہت ہی بلند ہیں۔
اس مثال میں ''انّ الذی '' سے '' سمک السماء '' تک اس بات کی طرف اشارہ ہوگیا کہ اب جس خبر کا ذکر ہوگا اس میں بلندی اور رفعت کا ذکر ضرور ہوگا تو یہ ایماء علٰی وجہ بناء الخبر ہوگیا اور پھر اس میں اس بات کی طرف بھی تعریض ہے کہ اللہ نے جو گھر بنایا ہے وہ بھی بڑی عظمت والا گھر ہے اسلئے کہ جب اللہ نے آسمان کو اتنا بلند کر دیا ہے تو اسی کا فعل ہے گھر بنانا تو اس گھر کو بھی آسمان کی طرح بلند ہوگا۔ یہ مثال خبر کی شان کی بلندی پر تعریض کرنے کی ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ غیر خبر کی شان کی بلندی اور عظمت پر تعریض ہو جیسے اِنَّ الَّذِیۡنَ کَذَّبُوۡا شُعَیۡبًا کَانُوۡا ھُمُ الۡخٰسِرِیۡنَ ۔ جن لوگوں نے شعیبؑ کو جھٹلایا ہے وہی خسارے اور گھاٹے میں ہیں۔ اس آیت میں اِنَّ الَّذِیۡنَ کَذَّبُوۡا شُعَیۡبًا'' پورے کا پورا مسندالیہ ہے اور اس سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اس کے بعد جن لوگوں کا ذکر ہوگا ان کی تعریف نہیں کی جائے گی بلکہ ان کی برائی ذکر کی جائے گی۔ اور اس میں اس بات کی طرف بھی تعریض ہے کہ وہ لوگ حضرتِ شعیبؑ کی تکذیب کی وجہ سے خسارے میں پڑ گئے ہیں اور ان کے خسارے میں پڑ جانے کی وجہ یہ ہے کہ شعیبؑ ایک بہت بڑے پیغمبر اور نبی تھے تو ان کے جھٹلانے کی وجہ سے وہ لوگ خسارے اور گھاٹے میں پڑ گئے ہیں اور شعیبؑ چونکہ یہاں پر نہ مسند ہیں اور نہ ہی مسندالیہ اسلئے یہ غیر خبر کی تعظیم شان پر تعریض ہو جائے گی۔

تیسری صورت یہ ہے کہ ایماء الٰی وجہ بناء الخبر خبر کے توہین کی طرف اشارہ کرنے کیلئے ذریعہ بنایا جاتا ہے جیسے انّ الّذی لا یحسن معرفۃ الفقہ قد صنّف فیہ کتابًا: اس مثال میں موصول صلہ کے ساتھ ملکر مسندالیہ ہے اس سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ آنے والی خبر کا تعلق فقہ سے ہے پھر اس میں اس بات کی طرف بھی اشارہ ہے کہ وہ کتاب جو فقہ میں اس نے لکھی ہے انتہائی گھٹیا اور بیکار ہے کیونکہ جو آدمی فقہ کو خود نہیں جانتا ہے اس کی فقہ میں تصنیف کیا حیثیت رکھی گی؟ یہ اس کی اہانت کی طرف اشارہ بھی ہو جائے گا۔

چوتھی صورت یہ ہے کہ ایماء الی وجہ بناء الخبر کو غیر خبر کی اہانت پر تعریض کرنے کیلئے ذریعہ بنایا جائے جیسے انّ الذی یتبع الشیطٰن فھو خاسرٌ ۔ وہ آدمی جو شیطان کی پیروی کرتا ہے خسارے اور گھاٹے میں ہے۔ اس مثال میں اسم موصول اپنے صلہ سے مل کر مسند الیہمعرفہ ہے اس سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ آنے والی خبر خسارے والی ہے کیونکہ جو آدمی شیطٰن کی پیروی کرتا ہے وہ خسارے ہی میں ہوگا کیونکہ شیطان اللہ تعالیٰ کا دشمن ہے۔ اور اس میں شیطان غیر خبر کی اہانت کی طرف بھی اشارہ ہے کیونکہ جب دوسرا آدمی شیطان کی پیروی کرنے کی وجہ سے خسارے میں ہوگا تو شیطان کونسا بہتر اور اچھا ہوگا وہ خود بھی خبیث اور خبیثوں کا باپ ہوگا اور سب سے زیادہ خسارے میں ہوگا۔

وقد یجعل ذریعةً الیٰ تحقیق الخبرای جعلهٗ محققًا ثابتًانحوانّ الّتی ضَربتُ بیتًامھاجرةً::بکوفة الجندل غا لت ُودّھاغولٌ فانّ فی ضرب البیت بکوفة الجندل والمھاجرةالیھاایماءٌ الٰی انّ طریق بناء الخبرممّا یُنبیء عن زوال المحبّةوانقطاع المودّة ثمّ انهٗ یحقّق زوال المحبّة ویقرّرهٗ حتّی کأنّهٗ بر ھا نٌ علیه وھذا معنٰی تحقیق الخبروھومفقودٌفی مثل انّ الذی سمك السماء اذلیس فی رفع اللّٰه تعالٰی السماء تحقیق وتثبیتٌ لبنائه لھم بیتًافظھرالفرق بین الایماء وتحقیق الخبر

ترجمہ:۔

کبھی اسم موصول خبر کو محقق وثابت کرنے کا ذریعہ بنایا جاتا ہے جیسے انّ الّتی الخ وہ عورت جو ہجرت کر کے کوفہ الجندل میں مقیم ہوگئی اس کی محبت کو بھوت پریت نے ہلاک کر دیا تو کوفۃ الجندل میں اقامت کرنا اور اس کی طرف ہجرت کر کے جانے میں اس بات کی طرف اشارہ ہیکہ مبنی خبر زوال محبّت اور انقطاع مودّت کے قبیل سے ہے پھر یہ ایماء مذکور زوال محبّت کو اس طرح ثابت کرتا ہے کہ گویا کہ یہ اس پر دلیل ہے کہ یہی تحقیق خبر کے معنٰی ہیں جو انّ الذی سمک السماء الخ میں مفقود ہے کیونکہ رفع سماء میں ان کیلئے گھر بنانے کی تحقیق وتثبیت نہیں تو ایماء و تحقیق خبر میں فرق ظاہر ہوگیا

تشریح:۔

وقد یجعل ذریعةالیٰ تحقیق الخبر: یہاں سے مصنفؒ نے پانچواں ایماء ذکر کیا ہے کہ کبھی کبھار اسم موصول کے ساتھ خبر کو معرفہ بنا کر وجہ بناء خبر کی طرف اشارہ کو تحقیق خبر کا ذریعہ بنایا جاتا ہے یعنی خبر کو سامع کے ذہن میں ایسا بٹھایا جاتا ہے گویا کہ یہ ایماء اس خبر پر دلیل ہے البتہ یہ اسی صورت میں ہوگا جب یہ ایماء خبر پر دلیل بننے کی صلاحیت رکھے جیسے

﴿انّ الّتی ضربت بیتًامھاجرةً::بکوفة الجندل غالت ودّھاغولٌ﴾

ترجمہ: وہ محبوبہ جس نے ہجرت کر کے کوفۃ الجندل میں گھر بنالیا ہے اس کی محبت کو غول بیابانی نے ہلاک کر دیا ہے۔

اس مثال میں اسم موصول اور صلہ دونوں مل کر مسند الیہ بن رہے ہیں اور اس سے اس بات کی طرف اشارہ بھی ہے کہ خبر زوال محبت کی قسم میں سے ہے کیونکہ اپنے مقام اور ٹھکانے کو کسی مجبوری کی بناء پر ہی چھوڑ جاتا ہے بغیر مجبوری کے کوئی بھی اپنے مقام اور ٹھکانے کو نہیں چھوڑتا تو میری محبوبہ کے دل سے بھی اپنے مقام اور ٹھکانے کی محبت ختم ہوگئی تھی تب ہی تو اس نے اپنے مقام کو چھوڑ کر دومۃ الجندل میں رہائش اختیار کی ہے ورنہ اگر اس کے دل میں اپنے مقام کی محبت کی رمق بھی باقی ہوتی تو وہ کبھی بھی اپنے مقام کو نہ چھوڑتی اور پھر مذکورہ صلہ اور ایماء کے ساتھ خبر کو سامع کے ذہن میں ایسا پختہ کرتا ہے کہ گویا کہ ایماء صلہ کے واسطہ سے خبر پر دلیل ہے اور خبر کے وجود میں کسی طرح کا کوئی شک وشبہ نہیں ہے۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ تحقیق خبر کا یہی معنیٰ ہے کہ خبر ثابت اور مستحکم ہو گویا کہ صلہ خبر کی وجود پر دلیل ہے اور اگر اسی نظر سے ہم انّ

الذی سمك السماء بنیٰ لنا میں جب ہم دیکھتے ہیں تو اس میں اس طرح کی دلیل مفقود ہے کیونکہ وہاں پر صلہ خبر کیلئے ایماء کے طور پر دلیل نہیں بن رہا ہے۔
کیونکہ اس میں اللہ کے آسمان کے بلند کرنے سے گھر کے بلند کرنے پر استدلال کیا گیا ہے جبکہ اللہ کا آسمان کو بلند کرنا گھر کے بلند کرنے پر دلیل نہیں ہے۔ جب اللہ کا آسمان کو بنانا گھر کے بنانے پر دلیل نہیں ہے تو گھر کے مضبوط کرنے پر کیسے دلیل ہوگا۔
وبالاشارة ای تعریف المسند الیه بایراده اسم الاشارة لتمیّزهٖ ای المسند الیه اکمل تمیز لغرض من الاغراض نحو قوله ع هذا ابو الصقر فردًا نصب علی المدح او علی الحال فی محاسنه من نسل شیبان بین الضال والسلم وهما شجرتان بالبادیة یعنی یقیمون بالبادیة لانّ فقد العز فی الحضر
ترجمہ:۔
(اور اشارہ کے ساتھ) یعنی مسند الیہ معرفہ اسم اشارہ کی صورت میں لانا (اس کو کامل طور پر ممتاز کرنے کیلئے ہوتا ہے) کسی غرض کی وجہ سے (جیسے شاعر کا قول (یہ ابو الصقر ہے جو خوبیوں میں یکتا ہے) مدح یا حال ہونے کی وجہ سے منصوب ہے قبیلہ شیبان کی نسل سے ہے جو ضال اور سلم کے درمیان رہتا ہے ضال اور سلم دو جنگلی درخت ہیں یعنی وہ جنگل میں رہتے ہیں کیونکہ شہر ہی میں عزت مفقود ہوتی ہے
تشریح:۔
أو بالاشارة: مسند الیہ کو معرفہ بنانے کی چوتھی صورت یہ ہے کہ اس کو اسم اشارہ کے ساتھ معرفہ بنا دیا جائے اور پھر اسکے بھی بہت سارے مقتضیات ہیں:۔
لتمیزہ اکمل تمیز: مسند الیہ کو اسم اشارہ کیساتھ معرفہ بنا کر لانے کا پہلا مقتضی یہ ہے کہ مسند الیہ کو کامل طور پر مدح یا کسی اور غرض کیلئے غیر سے ممتاز کرنے کیلئے اسم اشارہ کے ساتھ معرفہ بنایا جاتا ہے جیسے
﴿هذا ابو الصقر فردًا فی محاسنه:: من نسل شیبان بین الضال والسلم﴾
تحقیق المفردات: هذا اسم اشارہ اشیر کے معنیٰ میں ہے ابو الصقر اشیر کا مفعول بہ ہے اور ''فردًا'' مفعول بہ سے حال ہے ''محاسن'' جمع ہے محسن کی اور محسن حسن کے معنیٰ میں ہے مطلب یہ ہے کہ ابو الصقر اپنے محاسن اخلاق عادات وصفات میں یکتاء روزگار ہے ''شیبان'' ابو القبیلہ کا نام ہے اسی کے نام سے پورے قبیلہ کا نام پڑ گیا ہے۔ ''ضال'' جھڑ بیری کا درخت ''سلم'' کانٹے دار درخت دونوں جنگلی درختوں کے نام ہیں۔
ترکیب: فردًا یا تو مفعول بہ ہے امدح یا اعنی فعل محذوف کا اور یا حال ہے ''ابو الصقر'' معنیٰ مفعول بہ سے کیونکہ ''ابو الصقر'' ''هذا'' بمعنیٰ ''اشیر'' کا معنیٰ مفعول بہ بن رہا ہے۔
ترجمہ۔ ابو الصقر اپنی خوبیوں اور محاسن میں یکتاء روزگار ہے اس کا تعلق شیبان قبیلہ سے ہے جو شیبان قبیلہ بیری اور سلم درختوں کے بیچ میں یعنی جنگل میں رہتا ہے۔
محلّ استشہاد: محلّ استشہاد هذا اسم اشارہ ہے کہ جس کے ذریعہ انھوں نے مسند الیہ کو معرفہ لایا ہے اور اس سے دو باتوں کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے ایک اس بات کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے کہ ابو الصقر اپنے محامد اور تعریفات کی وجہ سے تمام لوگوں سے ممتاز ہے اور دوسرے نمبر پر وہ انتہائی معزز آدمی ہے اس جیسا معزز آدمی کوئی نہیں ہے۔ یہ معزز کیسے ہیں؟ اس کی تشریح میں دو قول ہیں؛ پہلا قول یہ ہے کہ یہ قبیلہ اسلئے معزز ہے کہ شہر میں حاکموں کا جور و ظلم ہوتا ہے اور یہ لوگ جور و ظلم کو اپنی عزت کے منافی سمجھ کر جا کر جنگل میں رہائش پزیر

ہو گئے ہیں اسلئے کہ جنگل میں کسی کا حکم نہیں چلتا اور اس اعتبار سے بھی کہ جنگل والوں میں شہر والوں کی بنسبت شرم وحیاء زیادہ ہوتی ہے۔
دوسرا قول یہ ہے کہ اس شعر میں شاعر ان کی فصاحت کی طرف اشارہ کرنا چاہتا ہے کیونکہ شہروں میں غیر اہل لسان کی آمدورفت ہوتی ہے جس کی وجہ سے ان کی زبان میں غیر اہل لسان کے الفاظ گھل مل جاتے ہیں اور ان کی زبان کی فصاحت ختم ہو کر رہتی ہے بخلاف دیہات اور جنگل کے کہ اس میں غیروں کی آمدورفت نہیں ہوتی ہے جس کی وجہ سے ان کی زبان اپنی اصلی فصاحت اور چاشنی کے ساتھ برقرار رہتی ہے تو شاعر یہ کہہ کر کہ وہ تو جنگل میں رہتے ہیں ان کی زبان کی فصاحت کی طرف اشارہ کر رہا ہے کہ بڑے فصیح لوگ ہیں کہ ابھی تک انھوں نے شہر کا رخ نہیں کیا ہے۔

او التعریض بغباوة السامع حتّٰی کانّہٗ لا یدرک غیر المحسوس کقولہ شعر اولئک اٰبائی فجئنی بمثلھم اذا جمعتنا یا جریر المجامع

ترجمہ:۔
(یا سامع کی کند ذہنی کی طرف اشارہ کرنے کیلئے) کہ وہ غیر محسوس کو سمجھتا ہی نہیں ہے جیسے شاعر کا شعر "یہ میرے آباء ہیں اے جریر تو بھی ان جیسا میرے سامنے لا جب ہم کو مجمع جمع کرے"

تشریح:۔
او التعریض بغباوة السامع :۔ مسند الیہ کو اسم اشارہ کے ساتھ معرفہ لانے کا دوسرا مقتضی یہ ہے کہ سامع کے غباوۃ اور کند ذہنی کی طرف اشارہ ہو جائے۔ اسلئے کہ اسم اشارہ کو واضع نے محسوس مبصر کی طرف اشارہ کرنے کیلئے وضع کیا ہے۔ مسند الیہ کو بھی اسم اشارہ کے ساتھ معرفہ بنا کر لانے میں متکلم گویا کہ اس بات کی طرف اشارہ کر رہا ہے کہ میرا مخاطب اتنا غبی اور کند ذہن ہے کہ یہ محسوس مبصر کے سوا کسی چیز کو سمجھ ہی نہیں سکتا ہے اسلئے میں نے مسند الیہ کو اسم اشارہ کے ساتھ معرفہ بنا کر لایا ہے۔ جیسے فرزدق کا شعر ہے

اولئک آبائی فجئنی بمثلِھم ::اذا جمعتنا یا جریر المجامع

ترجمہ: یہ ہیں میرے آباء واجداد اے جریر جب ہمیں مجمعہ جمع کرے تو تُو ان جیسا کوئی میرے سامنے پیش کر۔
اس شعر میں فرزدق نے جریر کی ہجو بیان کرتے ہوئے مسند الیہ کو اسم اشارہ "اُولئک" کے ساتھ معرفہ لایا ہے اس بات کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہ جریر انتہائی کند ذہن اور غبی آدمی ہے وہ غیر محسوس کا ادراک کر ہی نہیں سکتا ہے۔ اگر شاعر اسم اشارہ کے لائے بغیر اسم صریح کے ساتھ یوں کہتے کہ فلان فلان آبائی تو اس سے جریر کی غباوت پر تنبیہ نہیں ہو سکتی تھی۔ اسی اسم اشارہ کی بناء پر جریر کے غباوت ذہن پر تنبیہ ہوگئی ہے۔
اسی معنی کو بیان کرتے ہوئے متنبّی نے یوں کہا ہے

اولئک قومٌ ان بنو االحسنو االبنا: وان عاھدوا اوفوا وان عقدوا اشدوا

اوبیان حالہ ای المسندالیہ فی القرب اوالبعد اوالتوسّط کقولک ھذاوذالک اوذاک زیدٌ واخّر ذکر التوسّط لانّہٗ انّما یتحقّق بعد تحقّقالطرفین وامثال ھذہ المباحث ینظرفیھااھل اللّغۃ من حیث انّھا تبیّن انّ ھذامثلاً للقریب وذاک للمتوسّط وذٰلک للبعید وعلم المعانی من حیث انّہٗ اذاارید قرب المسند الیہ یؤتی بھٰذاوھوزائدعلیٰ اصل المرادالّذی ھوالحکم علیٰ المسند الیہ المذکور المعبّر عنہ بشیء یوجب تصوّرہٗ علیٰ ایّ وجہٍ کان

ترجمہ:۔

(یا مسند الیہ کے قرب وبعد اور توسّط کی حالت بیان کرنے کیلئے) جیسے ہٰذا زید، ذالک زید ذاک زید، ماتنؒ نے توسط کے ذکر کو مؤخر کردیا ہے کیونکہ توسط طرفین کے پائے جانے کے بعد ہی پایا جاتا ہے۔اس طرح کے مباحث میں اہل لغت کی نظر تو واضح کرنے کی حیثیت سے ہوتی ہے کہ مثلاً ہٰذا قریب کیلئے موضوع ہے اور ذاک متوسّط کیلئے اور ذٰلک دور کیلئے اور اہل معانی اس حیثیت سے بحث کرتے ہیں کہ مثلاً جب مسندالیہ کو بیان کرنا ہو تو ہٰذا لایا جائے گا یہ چیز اصل مراد پر زائد ہے۔اصل مراد تو مسندالیہ مذکور پر کسی ایسی چیز کے ساتھ حکم لگانا ہے جس سے کسی بھی طریق سے اس کا تصوّر حاصل ہوجائے

تشریح:۔

اوبیان حالہ: مسندالیہ کو اسم اشارہ کے ساتھ معرفہ بناکرلانے کا تیسرا مقتضی یہ ہے کہ مسندالیہ کے حال کو بیان کرنے کیلئے مسند الیہ کو اسمِ اشارہ کے ساتھ معرفہ بناکرلایا جاتا ہے تاکہ یہ معلوم ہوجائے کہ مسندالیہ قریب ہے یا بعید ہے یا متوسّط ہے۔اگر مسندالیہ قریب ہو تو اس کیلئے اسمِ اشارہ قریب''ھـــذا ''لایا جائے گا اور اگر مسندالیہ بعید ہو تو اس کیلئے اسم اشارہ بعید''ذالك ''لایا جائے گا۔اور اگر مسندالیہ متوسّط ہو تو اس کیلئے اسم اشارہ متوسّط''ذاك ''لایا جائے گا۔

واخّر ذکر المتوسّط: اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ اسم اشارہ کی تین قسمیں ہیں۔قریب متوسّط اور بعید، آپ کو چاہئے تھا کہ ترتیب برقرار رکھتے ہوئے سب سے پہلے قریب کو ذکر کرتے پھر متوسّط کو پھر بعید کو جبکہ آپ نے سب سے پہلے قریب پھر بعید پھر متوسّط کو ذکر کیا ہے اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب: اسمِ اشارہ متوسّط کے دو طرف تھے قریب اور بعید پہلے ہم نے دونوں طرفوں کو ذکر کیا پھر ہم نے متوسّط کو ذکر کیا ہے تو دونوں طرفوں کے ذکر کو مقدّم کرنے کیلئے ہم نے ایسا کیا ہے۔

دوسرا اعتراض: اسمِ اشارہ قریب بعید اور متوسّط کا بتانا اہل لغت کا کام ہے علم معانی سے تعلّق رکھنے والوں کا کام نہیں ہے آپ نے اسمِ اشارہ سے علمِ معانی میں کیوں بحث کی ہے؟

جواب: اسمِ اشارہ میں دو چیزیں ہیں ایک یہ ہے کہ یہ قریب کیلئے ہے اور یہ بعید کیلئے ہے اور دوسری چیز اسمِ اشارہ میں یہ ہے کہ کونسے مسندالیہ کیلئے کونسا اسمِ اشارہ استعمال کرنا ہے۔اسمِ اشارہ کا معنیٰ بتلانا کہ یہ قریب کیلئے ہے اور یہ بعید کیلئے ہے یہ اہلِ لغت کا کام ہے اس میں کوئی شک نہیں ہے البتہ اسماءِ اشارہ کیلئے ایک زائد معنیٰ بتلانا کہ مسندالیہ جب قریب ہو تو اس کیلئے اسمِ اشارہ قریب لایا جائے گا اور اگر مسندالیہ متوسّط ہو تو اس کیلئے اسمِ اشارہ متوسّط لایا جائے گا اور اگر مسندالیہ بعید ہو تو اس کیلئے اسمِ اشارہ بعید لایا جائے گا یہ اس اصل معنیٰ سے زائد ہے (کیونکہ مسندالیہ پر حکم لگانے کیلئے مسندالیہ کا تصور بوجہٍ ما بھی کافی ہوتا ہے) اس سے بحث کرنا اہل لغت کا کام نہیں ہے بلکہ اس سے بحث کرنا اہلِ علمِ معانی کا کام ہے۔اسلئے ہم نے علمِ معانی میں ان سے بحث کی ہے۔

اوتحقیرہٖ ای تحقیر المسندالیہ بالقرب نحو اَھٰذَا الَّذِیْ یَذْکُرُ اٰلِھَتَکُمْ اوتعظیمہٖ بالبعد نحو الٓمّٓ ذٰلِکَ الْکِتٰبُ تنزیلاً لبعد درجتہٖ ورفعۃ محلّہٖ منزلۃ بعد المسافۃ اوتحقیرہٖ بالبعد کمایقال ذٰلک اللعین فعل کذا تنزیلاً لبعدہٖ عن ساحۃ عز الحضور والخطاب منزلۃ بعد المسافۃ

ترجمہ:۔

(یا مسندالیہ کی تحقیر کیلئے اسم اشارہ قریب کے ساتھ اشارہ کیا جائے جیسے کیا یہی ہے؟ جو تمہارے معبودوں کا ذکر کیا کرتا ہے۔یا

اس کی تعظیم کیلئے جیسے الم ذالک الکتاب) اس کے بعد درجہ اور علو مرتبہ کو بُعد مسافت کے مرتبہ میں اتارتے ہوئے یا اس کی تحقیر کیلئے بعد کے ساتھ اشارہ کیا جائے جیسے کہا جائے اس مردود نے کیا ہے یہ حضور وخطاب کے میدان سے اس کے بعد مسافت کے مرتبہ میں اتارتے ہوئے ہے

تشریح:۔

او تحقیرہ : مندالیہ کو اسم اشارہ کے ساتھ معرفہ لانے کی چوتھی وجہ یہ ہے کہ مندالیہ کو اسم اشارہ کے ساتھ لانے سے مقصود مندالیہ کی تحقیر ہوتی ہے۔ اس کی مزید تفصیل سے پہلے ایک بات کا جاننا ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ واضع نے اسماء اشارہ کو محسوس مبصر کی طرف اشارہ کرنے کیلئے وضع کیا ہے پھر اس کے استعمال کی تین صورتیں ہیں (۱) اس کا استعمال قرب مکانی کیلئے ہو (۲) اس کا استعمال توسط مکانی کیلئے ہو (۳) اس کا استعمال بعد مکانی کیلئے ہو۔

اور کبھی کبھار اسماء اشارہ کو قربِ مکانی توسطِ مکانی اور بعد مکانی کیلئے بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ تو مصنفؒ اب یہاں سے یہ بات بیان کر رہے ہیں کہ کبھی کبھار اسمِ اشارہ قریب کو تحقیر مندالیہ کیلئے بھی استعمال کیا جاتا ہے اور اسکا مطلب یہ ہوتا ہے کہ مندالیہ مٹی کے زیادہ قریب ہے۔ کیونکہ عرفاً قرب کیلئے حقارت لازم ہے جیسے کافروں نے نبی پاک ﷺ کے بارے میں کہا تھا (نعوذ باللہ) ''أھٰذَا الَّذِیْ یَذْکُرُ اٰلِھَتَکُمْ ''ای أھذا الحقیر الذی یذکر الھتکم '' کیا یہ وہی حقیر ہے جو تمہارے خداؤں کو برا بھلا کہتا ہے۔ اسی طرح ''أھٰذَا الَّذِیْ بَعَثَ اللّٰہُ رَسُوْلاً '' اسی طرح'' وَمَا ھٰذِہِ الْحَیٰوۃُ الدُّنْیَا '' اور یہ دنیا کی حقیر زندگی نہیں ہے مگر لہو ولعب۔

أو تعظیمہ : مندالیہ کو اسمِ اشارہ کے ساتھ معرفہ بنانے کا پانچواں مقتضی یہ ہے کہ اسم اشارہ بعید کے ساتھ مندالیہ کو معرفہ لایا جاتا ہے تا کہ وہ مندالیہ کی عظمت اور بڑائی پر دلالت کرے جیسے اَلٓمّٓ ذَالِکَ الْکِتَابُ اس آیت میں کتاب اللہ کی عظمت اور بڑائی کو دوری اور مسافت کے درجے میں اتارتے ہوئے ذالک اسمِ اشارہ بعید لائے ہیں۔ اسی طرح ارشاد باری تعالیٰ ''فَذٰلِکُنَّ الَّذِیْ لُمْتُنَّنِیْ فِیْہِ: یہ وہ (عظیم یوسف) ہے جس کے بارے میں تم لوگ مجھے ملامت کرتی تھیں۔

او تحقیرہ : چھٹا مقتضی یہ ہے کہ اسمِ اشارہ بعید تحقیر کیلئے بھی ہوتا ہے یعنی اسم اشارہ بعید لا کر مندالیہ کی تحقیر کی طرف اشارہ ہوتا ہے، اسم اشارہ قریب میں اصل یہ ہے کہ یہ تحقیر کیلئے آتا ہے اور اسم اشارہ بعید میں اصل یہ ہے کہ یہ تعظیم کیلئے آتا ہے لیکن کبھی کبھار اسمِ اشارہ بعید بھی تحقیرِ مسندالیہ کیلئے استعمال ہوتا ہے اسلئے کہ جب کوئی متکلم بات کرے اور مخاطب کے دل میں اس کی محبت ہو تو وہ اس کے ساتھ حضور اور خطاب والا کلام کرتا ہے لیکن جب متکلم کے دل میں مخاطب کی عزت نہ ہو تو پھر وہ اپنے مخاطب کو اس لائق نہیں سمجھتا کہ اس کے ساتھ حضور اور خطاب والا کلام کرے بلکہ اسے حضور کے خطاب سے بہت ہی گرا ہوا اور نیچ سمجھ کر اس کے ساتھ اسمِ اشارہ بعید کے ساتھ کلام کرتا ہے جیسے شیطان کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کوئی کہے ذلك اللعین فعل کذا ۔ اس لعین نے اس طرح کیا ہے۔

ولفظ ذلك صالحٌ للاشارۃ الی کلّ غائب عینًا کان او معنیً و کثیرًا مایذکر المعنی الحاضر المتقدّم بلفظ ذالك لانّ المعنی غیر مدرَك بالحسّ فکأنّہٗ بعید

ترجمہ:۔

اور لفظ ذالک کے ساتھ ہر غائب کی طرف اشارہ کیا جاسکتا ہے خواہ وہ عین ہو یا معنیٰ اور بسا اوقات معنی سابق حاضر فی الذہن کو بھی لفظ ذلک کے ساتھ ذکر کر دیتے ہیں کیونکہ معنیٰ کا ادراک حس سے نہیں ہوتا ہے تو گویا کہ وہ بعید ہی ہے

تشریح:۔

ولفظ ذالك صالحٌ : یہ عبارت لا کر شارحؒ نے ذالک کا معنیٰ مجازی بیان کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ ذالک میں یہ صلاحیت موجود

ہے کہ اس کے ساتھ ہر چیز کی طرف اشارہ کیا جائے چاہے وہ چیز حسی ہو یا غیر حسی جیسے سمعت ھذا الصوت ، شممت ھذا الریح ، ذقت ھذا الطعام ، لیکن اکثر ذالک کے ساتھ اس معنیٰ حاضر کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے جس کا ذکر پہلے گزر چکا ہو کیونکہ اس معنیٰ کا بھی حس کے ساتھ ادراک نہیں ہوسکتا ہے تو ذالک کے ساتھ اس کے بعد کی طرف اشارہ ہو جائے گا ۔ اسی طرح کبھی کبھار ذالک کے ساتھ اس چیز کی طرف بھی اشارہ کیا جاتا ہے جو حس سے غائب ہو خواہ وہ غائب ذات ہو یا معنیٰ اسی طرح اس کا احساس کرنا خواہ ممکن ہو یا ناممکن جیسے ذالک بِمَا عَلَّمَنِیْ رَبِّیْ ، ذَالِکُمَا رَبُّکُمَا ' یا اس کا ادراک کرنا ممکن تو ہو لیکن وہ چیز غیر مدرک بالعین ہو جیسے تِلْکَ الْجَنَّۃُ الَّتِیْ اُوْرِثْتُمُوْھَا '' اسی طرح ذالک کے ساتھ اس معنیٰ کا بھی ادراک کیا جاتا ہے جو سابقہ کلام میں مذکور ہو اور سابقہ کلام میں مذکور ہونے کی وجہ سے وہ حاضر فی الذھن ہو جیسے '' کَذَالِکَ یَضْرِبُ اللّٰہُ لِلنَّاسِ اَمْثَالَھُمْ ۔ اس میں لفظ ذالک کے ساتھ اس مثال کی طرف اشارہ ہے جس کا ذکر اس سے پہلے '' ذَالِکَ بِاَنَّ الَّذِیْنَ ۔ میں ہو چکا ہے

او التنبیہ ای تعریف المسند الیہ بالاشارۃ للتنبیہ عند تعقیب المشارالیہ باوصاف ای عند ایراد الاوصاف علیٰ عقب المشارالیہ یقال عقّبہٗ فلانٌ اذا جاء علیٰ عقبہٖ ثمّ تعدیۃ بالباء الی المفعول الثانی وتقول عقّبتہٗ بالشیٔ اذجعلت الشیٔ علیٰ عقبہٖ وبھذا ظھر فساد ماقیل انّ معناہ عند جعل اسم الاشارۃ بعَقَبِ اوصاف علیٰ انّہٗ متعلّقٌ بالتنبیہ ای للتنبیہ علیٰ انّ المشار الیہ جدیرٌ بما یَرِد بعدہٗ ۔ای بعد اسم الاشارۃ من اَجَلِھا متعلّقٌ بجدیر ای حقیق بذٰلک لاجل الاوصاف الّتی ذکرت بعد المشارالیہ نحو اَلَّذِیْنَ یُؤْمِنُوْنَ بِالْغَیْبِ وَیُقِیْمُوْنَ الصَّلٰوۃَ الیٰ قولہ اُولٰئِکَ عَلٰی ھُدًی مِن رَّبِّھِمْ وَاُولٰئِکَ ھُمُ الْمُفْلِحُوْنَ عقّب المشارالیہ وھو الّذین یؤمنون باوصاف متعددۃٍ من الایمان بالغیب واقامۃ الصلوۃ وغیر ذالک ثمّ عرّف المسند الیہ بالاشارۃ تنبیھًا علی انّ المشار الیھم احقّ بما یرد بعد اولئک وھو کونھم علیٰ الھدیٰ عاجلًا والفوز بالفلاح اٰجلًا من اجل اتّصافھم بالاوصاف المذکورۃ۔

ترجمہ :۔

مسندالیہ کو اسم اشارہ کے ساتھ معرفہ پر تنبیہ کرنے کیلئے لاتے ہیں (مشارالیہ کے بعد کچھ اوصاف کے لانے کی صورت میں) یعنی مشارالیہ کے بعد اوصاف کے لانے کے وقت کہا جاتا ہے عقّبہٗ فلان جب وہ اس کے بعد آئے پھر تم اسے مفعول ثانی کی طرف متعدی بالباء کر کے یوں کہو گے کہ عقّبہٗ بالشیء جب تو کسی چیز کو کسی کے بعد کر دے اس سے ظاہر ہو گیا فساد اس قول کا جو کہا گیا ہے کہ معنیٰ یہ ہیں کہ اسم اشارہ کو اوصاف کے بعد کرنے کے وقت (اس بات پر کہ وہ تنبیہ کے متعلّق ہے یعنی اس پر تنبیہ کرنے کیلئے کہ مشارالیہ مستحق ہے اس کا جو اس کے بعد ہے) یعنی اسم اشارہ کے بعد (آرہا ہے انہی اوصاف کی وجہ سے) من اجلہا جدیر کے متعلّق ہے یعنی ان اوصاف کی وجہ سے اس کا مستحق ہے جو مشارالیہ کے بعد ذکر کئے گئے ہیں جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے جو غیب پر ایمان لاتے ہیں نماز کو قائم کرتے ہیں ، '' اولئک علی ھدی من ربھم واولئک ھم المفلحون '' تک ۔ یہی لوگ اپنے رب کی بتائی ہوئی ہدایت پر ہیں اور یہی لوگ کامیاب ہیں ۔ مشارالیہ یعنی الذین یؤمنون کے بعد چند اوصاف ایمان بالغیب ، اقامت صلوٰۃ وغیرہ لائے گئے پھر مسندالیہ کو معرفہ باسم اشارہ لایا گیا اس پر تنبیہ کرنے کیلئے کہ مشارالیہ آنے والے حکم یعنی دنیا میں ہدایت پر ہونے اور آخرت میں کامیاب ہونے کے مستحق ہونا انہی اوصاف مذکورہ کے ساتھ متصف ہونے کی وجہ سے ہے ۔

تشریح:۔

أوالتنبيه عند تعقيب المشار اليه با لأوصاف: اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ نے ساتواں اور آخری مقتضی بیان کیا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ کبھی کبھار مشارٌ الیہ کو ذکر کیا جاتا ہے پھر مشارٌ کے اوصاف کو ذکر کیا جاتا ہے اور پھر اسمِ اشارہ کو ذکر کیا جاتا ہے۔اور اس سے اس بات پر تنبیہ کرنا مقصود ہوتا ہے کہ وہ مشارٌ الیہ مذکورہ اوصاف کی وجہ سے اس حکم کا مستحق ہے جو اشارہ کے بعد آئے گا ان اوصاف کے بغیر اس پر یہ حکم لگانا درست نہیں ہے جیسے قرآن پاک میں ''متقین'' مشارٌ الیہ ہے۔

پھر ان کے اوصاف مذکور ہیں ''ایمان بالغیب، اقامۃ صلوٰۃ، ایتاء زکوٰۃ، انفاق فی سبیل اللہ، اور قرآن منزل علی الرسول اور سابقہ کتب، اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے اسم اشارہ ذکر فرمایا ہے أولٰئِكَ عَلىٰ هُدًى مِنْ رَّبِّهِمْ وَأُولٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ ۔ اور پھر ہدیت اور فلاح کی خبر کا مسند الیہ مشارٌ الیہ پر حمل کیا ہے۔اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ متقی لوگ فلاح وہدایت تب پائیں گے جب وہ ان اوصاف خمسہ کے ساتھ متصف ہوں گے اگر وہ ان اوصاف کے ساتھ متصف نہ ہوئے تو فلاح وہدایت کے اوصاف کے ساتھ متصف نہیں ہوں گے۔

عند تعقيب المشار اليه بأوصاف: اس عبارت کے دو مطلب بیان کئے گئے ہیں شارحؒ کے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ اسمِ اشارہ ان اوصاف کے بعد لایا جاتا ہے جن اوصاف کو مشارٌ الیہ کے بعد لایا جاتا ہے گویا ان کے نزدیک مشارٌ الیہ مقدم ہوگا اور اُوصاف مقدم ہوں گے۔

اور اسکی دلیل یہ بیان کی ہے ''لفظ تعقيب'' کو اگر با کے ساتھ متعدی نہ کیا جائے تو یہ متعدی بیک مفعول ہوگا اور عبارت یوں بن جائے گی ''عقّبهٗ فلان'' یعنی فلاں آدمی اس کے پیچھے لگ گیا۔اور اگر یہ حرفِ جر با کے ساتھ متعدی ہو جائے تو پھر یہ متعدی بدو مفعول ہو جائے گا جیسے ''عقّبتهٗ با لشيء'' یعنی میں نے اس کے پیچھے شیٔ لگادی ہے اس عبارت میں با کا مدخول مؤخر ہے اور مصنفؒ کی عبارت میں بھی باء کا مدخول اوصاف ہیں تو وہ بھی مشارٌ الیہ سے مؤخر ہوں گے۔

اور بعض لوگوں نے اس عبارت کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ اسمِ اشارہ کو اوصاف کے بعد ذکر کرنے سے اوصافِ مذکورہ پر تنبیہ کرنا مقصود ہوتا ہے۔ البتہ مطلب دونوں صورتوں میں ایک ہی بنتا ہے اسلئے کہ دونوں صورتوں میں اوصاف کو اسم اشارہ اور مشارٌ الیہ کے درمیان میں لایا جاتا ہے۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ یہ مطلب بیان کرنا درست نہیں ہے اسلئے کہ اس صورت میں دو خرابیاں لازم آتی ہیں پہلی خرابی یہ لازم آتی ہے کہ متن میں مشارٌ الیہ کا ذکر ہے جبکہ یہاں پر اسمِ اشارہ کا ذکر ہے تو مشارٌ الیہ کی اسمِ اشارہ کے ساتھ تاویل کرنا لازم آتا ہے۔

اور دوسری خرابی یہ لازم آتی ہے کہ اس صورت میں اسمِ اشارہ کو مؤخر بنایا گیا ہے جو مشارٌ الیہ سے مؤخر ہے تو ''با'' کا مدخول اوصاف نہیں رہیں گے بلکہ مشارٌ الیہ بن جائے گا۔اسلئے زیادہ بہتر اس کا معنیٰ وہی ہے جو ہم نے بیان کردیا ہے۔

وباللام اى تعريف المسند اليه باللام للاشارة الى معهودٍ اى الىٰ حصّةٍ من الحقيقة معهودةٍ بين المتكلّم والمخاطب واحدًا كان او اثنين او جماعة يقال عهدت فلانًا اذا ادركتهٗ او لقيتهٗ وذلك لتقدم ذكره صريحًا او كناية نحو وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْاُنْثىٰ اى ليس الذكر الّذى طلبت امرأة عمران كالّتى اى كالانثىٰ الّتى وُهِبَتْ تلك الانثىٰ لهااى لامرأة عمران فالانثىٰ اشارة الىٰ ماسبق ذكرهٗ صريحًا فى قوله تعالىٰ ''قَالَتْ رَبِّ اِنِّىْ وَضَعْتُهَا اُنْثىٰ'' لكنّهٗ ليس بمسند اليه والذكر اشارةٌ الىٰ ما سبق ذكرهٗ كنايةً فى قوله ''رَبِّ اِنِّىْ نَذَرْتُ لَكَ مَافِىْ بَطْنِىْ مُحَرَّرًا'' فانّ لفظ ما وان كان يعمّ الذكور

والاناث لکنّ التحریروھو ان یعتق الولدلخدمۃبیت المقدّس انّما کان للذکوردون الاناث وھومسندالیہ وقدیُستغنٰی عن ذکرہٖ لتقدّم علم المخاطب بہٖ نحوخرج الامیر اذالم یکن فی البلد الّاامیرٌ واحدٌ

ترجمہ:۔

(اورلام کے ساتھ) یعنی مسندالیہ کوالف لام کے ساتھ معرفہ لانا (معہود کی طرف اشارہ کرنے کیلئے ہوتا ہے) یعنی متکلّم اور مخاطب کے درمیان حقیقت معہودہ کے ایک حصّہ کی طرف اشارہ کرنے کیلئے ایک ہو یا دو یا جماعت ، کہا جاتا ہے عہدت فلانًا جب تو اس کو پالے اوراس سے ملاقات کرے اور یہ اس کے صراحۃً یا کنایۃً مذکور ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے (جیسے وہ لڑکا اس لڑکی کی طرح نہیں ہے) یعنی وہ لڑکا نہیں ہے جسے عمران کی بیوی نے طلب کیا تھا اس لڑکی کی طرح جو اس کو عطاء کی گئی ہے تو الانثٰی سے اس چیز کی طرف اشارہ ہے جس کا ذکر صراحۃً پہلے گذر چکا ہے ارشاد باری تعالیٰ ربّ انی الخ (اے رب میں نے تو بچی جنم دی ہے) لیکن وہ مسندالیہ نہیں ہے اور ذکر سے اس کی طرف اشارہ ہے جس کا ذکر پہلے کنایۃً گزر چکا ہے کہ اے رب میں نے منّت مانی ہے میرے پیٹ میں جو ہے وہ آزاد ہوگا۔اگر چہ لفظ ما مذکر ومؤنث دونوں کو عام ہے لیکن تحریر یعنی بچوں کو بیت المقدّس کی خدمت کیلئے وقف کرنا لڑکوں کیلئے تھا نہ کہ لڑکیوں کیلئے اس میں الذکر مسندالیہ ہے۔اور کبھی مخاطب کو معلوم ہونے کی وجہ سے اس کے ذکر سے بے نیازی ہوتی ہے جیسے خرج الامیر ''امیر نکل گیا جبکہ شہر میں صرف ایک ہی امیر ہو

تشریح:۔

وبـــالـــلام : مسندالیہ کو معرفہ بنانے کی پانچویں صورت یہ ہے کہ الف لام کے ساتھ اسے معرفہ بنایا جائے لیکن اس کی تفصیل میں جانے سے پہلے ایک بات کا جاننا ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ علمِ معانی والوں کے نزدیک الف لام کی دو قسمیں ہیں (۱) الف لام عہد خارجی (۲) الف لام حقیقت ۔ پھر الف لام عہدی کی تین قسمیں ہیں (۱) عہدِ خارجی صریحی (۲) عہدِ خارجی کنائی (۳) عہدِ خارجی علمی ۔اگر معہود پہلے سے صراحۃً مذکور ہو تو اسے عہدِ خارجی صریحی کہتے ہیں اور اگر معہود پہلے سےکنایۃً مذکور ہو تو اسے عہدِ خارجی کنائی کہتے ہیں اور اگر معہود علم مخاطب یا علم متکلّم میں موجود ہو تو اسے عہدِ خارجی علمی کہتے ہیں ۔

الف لام حقیقت کی چار قسمیں ہیں دونوں کے ملانے سے یہ سات قسمیں بن جائیں گی ۔

اوراس کی تفصیل یہ ہے کہ متکلّم جب کسی کلمہ پر الف لام داخل کرتا ہے تو اس سے معہود معیّن کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہوتا ہے خواہ وہ ایک ہو یا دو ہوں یا تین ہوں۔

ایک کی مثال جیسے کوئی کہے کہ'' جاء نی الرجل ''تو جواب میں دوسرا آدمی کہے کہ'' اَکرِم الرجلَ ''معہود کے دو ہونے کی مثال جیسے کوئی کہے'' جاء نی رجلان ''تو اسکے جواب میں دوسرا آدمی کہے کہ'' اکرِم الرجلین ''۔معہود کے تین ہونے کی مثال جیسے کوئی آدمی کہے کہ'' جاء نی رجالٌ ''تو جواب میں وہ کہے کہ اکرِم الرجالَ۔

معہود کے صراحۃً مذکور ہونے کی مثال جیسے ولیــس الــذکــر کــا لا نثیٰ (ترجمہ) اورلڑکا لڑکی کی طرح نہیں ہے۔ اس آیت میں الف لام عہدِ خارجی ہے اور اس کا معہود (لڑکی) صراحۃً پہلے سے مذکور ہے اور وہ ارشاد باری تعالیٰ ''رَبِّ اِنِّیۡ وَضَعۡتُہَا اُنۡثٰی'' ہے۔

معہود کے کنایۃً مذکور ہونے کی مثال جیسے'' وَلَیۡسَ الذَّکَرُ '' اس آیت میں الف لام عہدِ خارجی ہے اور اس کا معہود کنایۃً پہلے مذکور ہے اور وہ ہے زوجہ عمران نے کہا تھا کہ'' رَبِّ اِنِّیۡ نَذَرۡتُ لَکَ مَا فِیۡ بَطۡنِیۡ مُحَرَّرًا'' یعنی اے رب میں نے اپنے پیٹ کے

بچے کی منّت مانی ہے بیت المقدس کی خدمت کیلئے وقف کرنے کی۔ اور اس زمانے میں بچّوں کو بیت المقدس کی خدمت کیلئے وقف کرنے کی لوگ منّت مانتے تھے بچیوں کو بیت المقدس کی خدمت کیلئے وقف کرنے کا رواج تھا اور نہ ہی اس کی لوگ منّت مانتے تھے۔ تو ''رَبِّ اِنِّی نَذَرْتُ لَکَ ''مَا'' فِیْ بَطْنِیْ'' میں اگرچہ یہ ''ما'' لڑکی لڑکا دونوں کو شامل ہے لیکن علاقائی رواج کی وجہ سے کنایۃً اس سے لڑکا ہی مراد ہے لہٰذا اس میں لڑکے کا ذکر کنایۃً ہوگا۔

تیسری صورت یہ ہے کہ معہود نہ صراحۃً مذکور ہو اور نہ ہی کنایۃً مذکور ہو بلکہ وہ معہود صرف مخاطب اور متکلّم کے علم میں موجود ہو جیسے کسی شہر میں ایک ہی امیر ہو اور اس کی سواری کے نکلنے کا وقت آجائے تو متکلّم مخاطب سے یوں کہے ''خرج الامیر'' تو اس میں الف لام عہدِ علمی ہوگی اس سے مخاطب کو یہ معلوم ہو جائے گا کہ کونسا امیر نکلا ہے۔

الیٰ حصّۃٍ من الحقیقۃِ معہودۃٍ: یہ عبارت نکال کر شارحؒ نے صرف اتنی سی بات بیان کی ہے کہ فرد اور حصّہ دونوں الفاظ مترادفہ ہیں لیکن فرد کا اطلاق عام طور پر ایک پر ہوتا ہے اور حصّہ کا اطلاق ایک اور ایک سے زیادہ سب پر ہوتا ہے مصنّفؒ یہاں پر فرد کے بجائے حصہ کا لفظ اسلئے لائے ہیں تاکہ اس میں عموم پیدا ہو جائے اور کسی کے ذہن میں یہ وہم پیدا نہ ہو کہ یہ استعمال صرف فرد میں ہے۔

یقال عہدت فلانًا: معہود کا لفظ ماخوذ ہے عہدت فلانًا سے اس کے معنیٰ ہیں ادرکتہٗ لقیتہٗ یعنی میں نے فلاں کو پالیا ہے۔

پھر شارحؒ نے مختلف عبارات نکال کر الانثیٰ اور الذکر کی وضاحت کی ہے پوری وضاحت کا خلاصہ یہ ہے کہ اس سے مطلق ذکر اور مطلق انثیٰ مراد نہیں ہے بلکہ اس سے مخصوص ذکر اور انثیٰ مراد ہیں اگر اس سے عام ذکر اور انثیٰ مراد لیا جائے تو پھر یہ مثال نہیں بن سکتے ہیں۔ اسی طرح انثیٰ چونکہ یہاں پر مسند الیہ نہیں بن رہا ہے اسلئے یہ محلّ استشہاد بھی نہیں ہے محلّ استشہادا لذکر ہے۔

اوللاشارۃالیٰ نفس الحقیقۃ ومفہوم المسمّٰی من غیراعتبار لِماصدقت علیہ من الافراد کقولک الرجل خیرٌمن المرأۃوقدیأتی المعرّف بلام الحقیقۃ لواحدٍمن الافراد باعتبارعہدیّتہٖ فی الذہن لمطابقۃذلک الواحدالحقیقۃیعنی یطلق المعرّف بلام الحقیقۃالذی ہو موضوعٌ للحقیقۃ المتّحدۃ فی الذہن علیٰ فرد الموجود من الحقیقۃ باعتبار کونہٖ معہودًافی الذہن وجزئیًّامن جزئیات تلک الحقیقۃ مطابقًا ایاھا کما یطلق الکلّی الطبعی علیٰ جزئی من جزئیاتہٖ وذٰلک عند قیام قرینۃٍعلیٰ ان لیس القصد الیٰ نفس الحقیقۃ من حیث ھی ھی بل من حیث الوجودولامن حیث وجودھا فی ضمن جمیع الافراد بل بعضھا کقولک ادخل السوق حیث لا عھد فی الخارج ومثلہٗ قولہٗ تعالیٰ واخاف ان یأ کلہٗ الذئب

ترجمہ:۔

(یا نفس حقیقت و مفہوم مسمّٰی کی طرف اشارہ کرنے کیلئے) ان افراد کے اعتبار کئے بغیر جن پر وہ حقیقت صادق آتی ہے (جیسے الرجل خیرٌ من المرأۃ اور کبھی) معرف بلام حقیقت افراد میں سے ایک فرد کیلئے آتا ہے معہود فی الذہن ہونے کے اعتبار سے (کیونکہ یہ ایک اس حقیقت کے مطابق ہے یعنی معرف بلام حقیقت جو حقیقت متحدہ فی الذہن کیلئے موضوع ہے اس کا اطلاق حقیقت کے ایک فرد پر بھی ہوتا ہے اس کا معہود فی الذہن ہونے کے اعتبار سے اس حقیقت کی جزئیات میں سے ایک جزئی اور اس جزئی کے حقیقت کیساتھ مطابق ہونے کے اعتبار سے جیسا کہ کلی طبعی کا اطلاق اس کی جزئیات میں سے ایک جزئی پر ہوتا ہے اور یہ اس وقت ہوتا ہے جب اس کا قرینہ ہو کہ نفس حقیقت من حیث ہی ہی مقصود نہیں، بلکہ وجود کے اعتبار سے اور تمام افراد کے ضمن میں موجود ہونے کے اعتبار سے بھی مقصود نہیں بلکہ

بعض افراد کے ضمن میں ہونے کے اعتبار سے مقصود ہے (جیسے تیرا قول ادخل السوق جبکہ خارج میں معہود نہ ہو) اور اسی کی طرح ارشاد باری تعالیٰ واخاف الخ مجھے یہ خطرہ ہے کہ اسے کوئی بھیڑیا کھا جائے گا۔

تشریح:۔

اولا شارۃ الی نفس الحقیقۃ : یہاں سے مصنفؒ الف لام کی دوسری قسم الف لام حقیقت کی قسموں کو ذکر کر رہے ہیں الف لام حقیقت کی چار قسمیں ہیں۔ ان چار قسموں کی وجہ حصر یہ ہے کہ متکلم کلام کرتے وقت جب مسند الیہ پر الف لام داخل کرتا ہے تو متکلم کا مقصود نفسِ ماہیت من حیث ھی ھی (قطع نظر افراد کے) کی طرف اشارہ کرنا ہے یا افراد کی طرف اشارہ کرنا ہے اگر افراد کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہو تو پھر بعض افراد کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے یا کل افراد کی طرف اگر کل افراد کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہو تو وہ افراد لغوی ہوں گے یا عرفی ۔ اگر پہلی صورت پائی جائے تو الف لام جنسی ہے اگر دوسری صورت پائی جائے اور بعض غیر معیّن ہوں تو الف لام عہدِ ذہنی ہے اور اگر تیسری صورت پائی جائے تو وہ حقیقت لغویہ ہے اور اور اگر چوتھی صورت پائی جائے تو وہ حقیقت عرفیہ ہے۔ اس وجہ حصر کی وجہ سے ان کی تعریفات بھی واضح ہو جاتی ہیں۔

﴿تعریفات﴾

الف لام حقیقت جنسی وہ الف لام ہے جسے ماہیت من حیث ہی ہی (قطع نظر افراد) کی طرف اشارہ کرنے کیلئے وضع کیا گیا ہو جیسے ''الرجل خیرٌ من المرأۃ'' جنس مرد جنسِ عورت سے بہتر ہے۔ اس میں ماہیت مرد کی بہتری بیان ہے ماہیت عورت کے افراد سے قطع نظر ورنہ بہت ساری عورتیں اپنی ذات کے اعتبار سے مردوں سے بہتر ہیں تو وہ ذاتی بہتری یہاں پر مراد نہیں ہے۔

اسی طرح الکلّ اعظم من الجزء ۔ اسی طرح ارشاد باری تعالیٰ وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ ۔ اسی طرح ابو العلیٰ المعری کا یہ شعر ہے۔

﴿والخلّ کالماء یبدی لی ضمائرہٗ ::مع الصفاء ویخفیہامع الکدر﴾

وسفھوم المسمّیٰ من غیر اعتبار لما صدقت علیہ من الافراد: اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے کہا ہے کہ الف لام جنسی وہ الف لام ہے جس سے حقیقت کی طرف اشارہ کیا جائے اور عام طور پر حقیقت کا اطلاق اس کلّی پر ہوتا ہے جو موجود فی الخارج ہو ہم آپ کو دکھاتے ہیں کہ کلّی تو ہے لیکن وہ موجود فی الخارج نہیں ہے جیسے عنقاء ۔ یہ کلّی ہے اس کے کلّی ہونے میں کسی کو کوئی اختلاف نہیں ہے لیکن اسکے باوجود یہ خارج میں موجود نہیں ہے۔

جواب: حقیقت سے اس کا مشہور معنیٰ مراد نہیں ہے بلکہ حقیقت سے ہماری مراد یہ ہے کہ وہ حقیقت متعقلہ ہو یعنی ذہن اور عقل میں آئے خواہ وہ خارج میں موجود ہو یا نہ ہو۔

الف لام عہدِ ذہنی وہ الف لام ہے جس سے ماہیت اور حقیقت کے افراد میں سے کسی ایک فردِ غیر معیّن کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہوتا ہے۔ البتہ باعتبارِ حقیقت و ماہیّت کے اس میں کچھ نہ کچھ تعیین ہوتی ہے اور وہ اس طرح کہ اصل میں الف لام عہدِ ذہنی کو وضع کیا گیا ہے حقیقت پر اطلاق کرنے کیلئے پھر اس الف لام کا اطلاق جیسے جیسے حقیقت پر ہوگا ساتھ ساتھ افراد پر بھی ہوگا اور جس طرح یہ حقیقت باقی تمام جزئیات پر صادق آتی ہے اسی طرح یہ الف لام اس ایک جزئی پر بھی صادق آتی ہے اور جس طرح ایک کلی اپنی تمام جزئیات پر صادق آتی ہے اسی طرح وہ کلی اپنی ایک جزئی معینہ پر بھی صادق آتی ہے تو حقیقت کی وجہ سے فردِ معیّن میں کچھ نہ کچھ تعین پایا جاتا ہے جیسے کوئی آدمی دوسرے آدمی سے کہے'' اُدخلِ السوق ''بازار میں داخل ہو جاؤ۔ یہ الف لام عہدِ خارجی کی تین قسموں میں سے کوئی قسم نہیں ہے، اسلئے

کہ ان میں معہود کا ذکران سے پہلے یا تو صراحۃً ہوتا ہے یا کنایۃً ہوتا ہے اور یا متکلم اور مخاطب کے علم میں پہلے سے حاصل ہوتا ہے۔ جبکہ یہاں پر ان تین اعتباروں میں سے کسی بھی اعتبار سے معہود مذکور نہیں ہے اسلئے یہ الف لام ان تین قسموں میں سے کوئی قسم نہیں بن سکتی ہے، الف لام جنسی بھی نہیں بن سکتی ہے اسلئے کہ ''سوق'' کی حقیقت ''دخول'' کو قبول نہیں کرتی۔ الف لام استغراقی بھی نہیں بن سکتی ہے اسلئے کہ پوری دنیا کے بازاروں میں داخل ہونا کسی کے بس میں نہیں ہے اور الف لام عرفی بھی نہیں بن سکتی ہے اسلئے کہ پھر علاقے کے تمام ''اسواق'' میں داخل ہونا پڑے گا جو کہ محال ہے لہذا اسے الف لام عہدِ ذہنی ہی قرار دیں گے اسی طرح ارشاد باری تعالیٰ ''وَاَخَافُ اَنْ یَّاْکُلَہُ الذِّئْبُ'' مجھے اندیشہ ہے کہ کہیں بھیڑیا اس کو کھا نہ جائے۔ اس آیت میں یہ الف لام الف لامِ عہدِ ذہنی کے سوا کوئی الف لام نہیں بن سکتی ہے اسلئے اسے بھی الف لام عہدِ ذہنی ہی بنائیں گے۔

وھذافی المعنیٰ کالنکرۃ وان کان فی اللفظ یجری علیہ احکام المعارف من وقوعہ مبتدأوذاحالٍ ووصفًا للمعرفۃ وموصوفًابھاونحو ذالك وانّما قال کالنکرۃ لما بینھما من تفا وت مّا وھو ان النکرۃ معنا ہ بعض غیر معیّن من جملۃ الحقیقۃ وھذا معناہ نفس الحقیقۃ وانّما تستفادالبعضیّۃ من القرینۃ کالدخول والاکل فیما مرّ فالمجرّد وذواللام با لنظر الیٰ القرینۃ سواءٌوبا لنظر الیٰ انفسھما مختلفان ولکونہٖ فی المعنی کا لنکرۃ قد یعا مل معا ملۃ النکرۃ ویوصف با لجملۃ کقولہٖ شعر

ولقدامرّ علی اللّئیم یسبّنی

ترجمہ:۔

(اور یہ معنیٰ میں نکرہ کی طرح ہے) اگرچہ باعتبار لفظ اس پر معرفہ کے احکامات جاری ہوتے ہیں مثلاً اس کا مبتداء ہونا۔ ذوالحال ہونا، معرفہ کی صفت ہونا معرفہ کے ساتھ موصوف ہونا وغیرہ مصنفؒ نے ''کا النکرۃ'' اسلئے کہا ہے کہ ان دونوں میں کچھ فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ نکرہ کے معنیٰ ہیں پوری حقیقت میں کچھ غیر معیّن کا ہونا ہے اور اس کے معنیٰ ہیں نفس حقیقت اور اس میں بعضیّت محض قرینہ سے حاصل ہوتی ہے جیسا کہ گزشتہ مثالوں میں ہے جیسے دخول اور اکل تو مجرد عن اللام اور معرّف باللام قرینہ کے اعتبار سے برابر ہیں اور اپنی ذات کے اعتبار سے مختلف ہیں اور چونکہ یہ معنیٰ میں نکرہ کی طرح ہوتا ہے اسلئے اس کے ساتھ نکرہ والا معاملہ کیا جاتا ہے اور جملہ کے ساتھ موصوف کیا جاتا ہے جیسے ولقدامرّ علی الخ اور تحقیق میں گزر رہا تھا ایک کمینہ پر سے جو مجھے گالی بک رہا تھا۔

تشریح:۔

وھذا فی المعنیٰ کالنکرۃ: یہاں سے مصنفؒ الف لام عہدِ ذہنی کے بارے میں ایک مسئلہ ذکر فرما رہے ہیں اور وہ مسئلہ یہ ہے کہ الف لام عہد ذہنی کا مدخول معنیٰ کے اعتبار سے نکرہ کے حکم میں ہوتا ہے اسلئے کہ جس طرح نکرہ غیر معیّن ہوتا ہے اسی طرح الف لام عہدِ ذہنی کا مدخول بھی غیر معیّن ہوتا ہے اور لفظ کے اعتبار سے اس پر معرفہ کے تمام احکامات جاری ہوتے ہیں جیسے مبتدا بننا، ذوالحال بننا، موصوف بننا، کسی معرّف باللام کی صفت بننا یا موصوف بننا۔ وغیرہ وغیرہ۔

مبتداء ہونے کی مثال جیسے الذئب فی دارك۔ بھیڑیا تیرے گھر میں ہے۔ ذوالحال واقع ہونے کی مثال جیسے رأیت الذئب خا رجًامن بیتك۔ میں نے بھیڑیا دیکھا اس حال میں کہ وہ تیرے گھر کے باہر تھا۔

معرفہ کی صفت ہونے کی مثال جیسے زید الکریم عند ك۔ تیرے پاس وہ زید ہے جو کریم ہے۔

معرفہ ہوکر موصوف ہونے کی مثال جیسے الکریم الذی فعل کذا فی دا رك۔ وہ کریم جس نے ایسا کیا وہ تیرے گھر میں ہے

معرفہ سے عطفِ بیان ہونے کی مثال جیسے زیدٌ الکریم عندك۔ کریم زید تیرے پاس ہے۔ کان السارق الذی سرق متاعك فی دار صدیقك۔ وہ چور جس نے تیرا سامان چرایا ہے وہ تیرے دوست کے گھر میں تھا۔

مصنفؒ نے اسے نکرہ کی طرح تو قرار دیا ہے عین نکرہ قرار نہیں دیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ نکرہ اور اس میں فرق ہے۔ اور وہ فرق یہ ہے کہ نکرہ کے معنیٰ ہیں حقیقت کے افراد میں سے کسی ایک غیر معیّن فرد کا ہونا جبکہ الف لام عہدِ ذہنی کا مدخول نفسِ حقیقت ہوتی ہے۔

وانّما تستفاد: شارحؒ فرماتے ہیں کہ بعضیّت قرینہ کی وجہ سے معلوم ہوتا ہے جیسے دخول خروج اکل شرب وغیرہ باقی الف لام کے ساتھ معرّف ہو جانے یا اس سے مجرّد ہو جانے کا بعضیّت کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے اور نہ ہی یہ بعضیّت پر کوئی قرینہ بنتا ہے بلکہ قرینہ کے اعتبار سے الف لام کا مدخول اور غیر مدخول برابر ہوتے ہیں کیونکہ ان میں سے ہر ایک سے بعضِ فردِ غیر معیّن مراد ہوتا ہے لیکن اگر ذات کے اعتبار سے دیکھا جائے تو پھر ان دونوں میں فرق ہوتا ہے اور یہ دونوں مختلف ہوتے ہیں کہ مجرّد عن اللّام فردِ منتشر کیلئے اور معرّف باللام حقیقتِ متحدہ فی الذہن کیلئے موضوع ہے۔

ولکونہ فی المعنیٰ کالنکرۃ: الف لام عہدِ ذہنی کے مدخول کا معنیٰ کے اعتبار سے نکرہ کے حکم میں ہونے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ جس طرح جملہ کو نکرہ کی صفت بنانا جائز ہے اسی طرح الف لام عہدِ ذہنی کے مدخول کو موصوف بنا کر جملہ کو اس کی صفت بنانا بھی جائز ہے۔ جیسے قبیلہ بنوسلول سے تعلق رکھنے والے شاعر عمیر بن جابر حنفی کے اس شعر میں ہے۔

﴿ولقد امرّ علی اللئیم یسبّنی :: فمضیت ثمّہ وقلت لا یعنینی﴾

﴿غضبان ممتلئٌ علیٰ اھابہ :: انّی وربّك سخطٌ یرضینی﴾

اس شعر میں اللئیم معرّف بلام عہدِ ذہنی ہے اور ''یسبّنی'' جملہ کو اس کی صفت بنا دیا ہے اسلئے کہ جملہ نکرہ کے حکم میں ہوتا ہے اور الف عہدی کا مدخول بھی نکرہ کے حکم مین ہوتا ہے اسلئے ''اللئیم'' کو الف لام عہدِ ذہنی کے مدخول کیلئے صفت بنایا ہے جملہ کو صفت نہیں بنایا ہے۔ اللئیم سے شاعر کی مراد کوئی معیّن لئیم نہیں ہے ورنہ ملکہ حلم کا اظہار نہیں ہو سکے گا اور اللئیم سے نفس ماہیّت بھی مراد نہیں ہو سکتی ہے کیونکہ نفسِ ماہیّت پر گزرنا محال ہے اور یہ الف لام استغراقی بھی نہیں ہو سکتی ہے کیونکہ ''لئیم'' کے تمام افراد پر گزرنا بھی محال ہے لہٰذا بضمنِ فردِ مبہم جنس مراد ہوگا۔

الف لام عہدی کی مثالیں قرآن پاک سے جیسے کَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ اَسْفَارًا۔ اِلَّا الْمُسْتَضْعَفِيْنَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيْعُوْنَ۔ اس میں یحمل اسفارًا اور لا یستطیعون۔ جملہ فعلیہ ہیں اور صفت بن رہے ہیں ''الحمار۔ الرجال، النساء۔ معرّف بلام عہدِ ذہنی کے۔

وقد یفید المعرف باللام المشار بھا الیٰ الحقیقۃ الاستغراق نحو اِنَّ الْاِنْسَانَ لَفِیْ خُسْرٍ اشیر باللام الی الحقیقۃ لکن لم یقصد بھا الماھیۃ من حیث ھی ھی ولا من حیث تحقّقھا فی ضمن بعض الافراد بل فی ضمن الجمیع بدلیل صحۃ الاستثناء الّذی شرطہٗ دخول المستثنیٰ فی المستثنیٰ منہ لو سکت عن ذکرہ

ترجمہ:۔

(اور کبھی فائدہ دیتا ہے) وہ معرف باللام جس سے حقیقت کی طرف اشارہ ہوتا ہے (استغراق کا جیسے بیشک تمام انسان خسارے میں ہیں) لام سے حقیقت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے لیکن ماہیّت من حیث ہی ہی مقصود نہیں ہے اور نہ بعض افراد کے ضمن میں متحقق ہونا مقصود

ہے بلکہ تمام افراد کے ضمن میں محقق ہونے کے اعتبار سے مقصود ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ وہ استثنیٰ صحیح ہے جس میں یہ شرط ہے کہ مستثنیٰ منہ میں داخل ہو اگر اس کے ذکر سے سکوت اختیار کیا جائے

تشریح:۔

وقد یفید المعرّف باللام: الف لام کی تیسری قسم الف لام استغراقی ہے۔

الف لام استغراقی وہ الف لام ہے جس سے حقیقت میں پائے جانے والے تمام افراد کی طرف اشارہ کیا جائے نہ تو اس سے نفسِ حقیقت کی طرف اشارہ ہوتا ہے اور نہ ہی بعض افراد غیر معیّن کی طرف جن کی تعیین یا عدمِ تعیین پر قرینہ دلالت کرتا ہے جیسے اِنَّ الْاِنْسَانَ لَفِیْ خُسْرٍ۔ بیشک انسان کے تمام افراد خسارے میں ہیں۔

اس آیت میں الانسان سے نہ تو انسان کی نفس ماہیّت مراد ہے نہ بضمن فردِ مبہم اور نہ ہی بضمن فردِ معیّن بلکہ انسان کی وہ حقیقت مراد ہے جو افراد کے ضمن میں موجود ہوتی ہے۔ اور اسکی دلیل یہ ہے کہ الانسان مستثنیٰ منہ ہے اور ''اِلَّا الَّذِیْنَ آمَنُوْا'' مستثنیٰ متصل ہے اور ''الانسان سے الذین آمنوا''کو مستثنیٰ منہ بنانا اسی صورت میں درست ہے جب ''الانسان'' سے انسان کے تمام افراد مراد ہوں کیونکہ استثناء متصل کے صحیح ہونے کیلئے یہ شرط ہے کہ اگر مستثنیٰ منہ بول کر سکوت اختیار کیا جائے تو مستثنیٰ مستثنیٰ منہ میں داخل ہو جائے اور یہ شرط اسی صورت میں متحقق ہو سکتی ہے جب انسان سے حقیقت انسان بضمن تمام افراد مراد ہو۔

فاللام التی لتعریف العهد الذهنی اوالاستغراق هی لام الحقیقة حملت علی ما ذکرنا بحسب المقام والقرینة ولهذا قلنا انّ الضمیر فی قوله وقد یأتی وقد یفید عائدٌ الی المعرّف باللام المشاربها الی الحقیقة

ترجمہ:۔

تو وہ وہ لام جو تعریف عہد ذہنی یا استغراق کیلئے ہوتا ہے وہ حقیقت میں لام حقیقت ہی ہے مقام اور قرینہ کے اعتبار سے اسے مذکور پر حمل کر دیا گیا ہے اسی وجہ سے ہم نے کہا ہے ''وقد یفید وقد یاتی'' کی ضمیر کے بارے میں کہا ہے کہ یہ ضمیر اس معرف باللام کی طرف راجع ہے جس سے حقیقت کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔

تشریح:۔

فاللام التی لتعریف العهدِ: شارحؒ فرماتے ہیں کہ الف لام عہدِ ذہنی اور الف لام حقیقت دونوں الف لام حقیقت ہی کی قسمیں ہیں ماقبل میں جو ایک مقام پر حقیقت ضمن افراد غیر معیّن اور دوسرے مقام پر حقیقت بضمن جمیع افراد پر محمول کیا گیا ہے وہ قرینہ اور مقام کی مناسبت سے کیا گیا ہے یہی وجہ ہے کہ مصنفؒ کے قول میں ''وقدیاتی وقدیفید'' کی ضمیر فاعل معرّف بلام حقیقت کی طرف لوٹائی جائے گی۔

خلاصہ یہ ہے کہ لام حقیقت ایک اصل ہے اس کا مدخول کبھی حقیقت من حیث ہی ہی کے ہوتا ہے۔ اور کبھی بضمن فردِ مبہم اور کبھی بضمن جمیع افراد جس کا بھی قرینہ پایا جائے گا اس پر حمل کیا جائے گا اور الف لام عہدِ خارجی ایک مستقل قسم ہے اور ہر خارج کیلئے ایک علیحدہ اصل ہے بعض علماء کے نزدیک ان میں سے ہر ایک مستقل اصل ہے۔ اور بعض کے نزدیک سب کی اصل لام حقیقت ہے اور بعض کے نزدیک الف لام عہدِ خارجی سب کی اصل ہے۔

ولا بدّ فی لام الحقیقة من ان یقصد بها الاشارة الی الماهیة باعتبار حضورها فی الذهن لیتمیّز عن اسماء

الاجناس النکرات مثل الرُّجعیٰ ورُجعٰی واذا اعتبر الحضور فی الذهن فوجه امتیازه عن تعریف العهد انّ لام العهد اشارة الٰی حصة معیّنة من حقیقةٍ واحدًا کان او اثنین او جماعةً ولام الحقیقة اشارة الٰی نفس الحقیقةٌ من غیر نظرٍ الی الافراد فلیتأمّل ۔

ترجمہ:۔

اور لام حقیقت میں اس بات کا قصد کرنا ضروری ہے کہ ماہیت کی طرف اشارہ اس کے حاضر فی الذہن ہونے کے اعتبار سے ہے تا کہ لام حقیقت اسم جنس نکرہ سے ممتاز ہو جائے جیسے الرجعیٰ اور رجعیٰ اور جب حضور فی الذہن کا اعتبار کرلیا گیا ہے تو تعریف عہد سے ممتاز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ لام عہد سے حقیقت کے حصہ معینہ کی طرف اشارہ ہوتا ہے ایک ہو یا دو ہو یا جماعت ہو اور لام حقیقت سے نفس حقیقت کی طرف اشارہ ہوتا ہے افراد سے قطع نظر کرتے ہوئے اس میں خوب غور کرو۔

تشریح:۔

ولابدّ فی لام الحقیقة: علامہ سکاکی کی طرف سے مصنفؒ پر ایک اعتراض ہوتا تھا شارحؒ نے اس اعتراض کا جواب دیا ہے علامہ سکاکیؒ کی طرف سے یہ اعتراض ہوتا تھا کہ آپ نے کہا ہے کہ الف لام حقیقت سے ماہیت کی طرف اشارہ ہوتا ہے آپ کی اس سے کیا مراد ہے؟ نفس ماہیت من حیث ہی ہی ہے یا ماہیت من حیث حضورها فی الذهن وتعیّنها فی الذهن ہے ان دونوں میں سے کوئی بھی صحیح نہیں ہے۔ پہلی صورت میں اسمِ جنس معرّف باللام میں اسم جنس منکر مصدر داخل ہو جائے گا اور ان دونوں میں کوئی فرق نہیں رہے گا جیسے ذکریٰ۔ الذکریٰ - رجعیٰ الرجعیٰ "دونوں برابر ہو جائیں گے کیونکہ ان میں سے ہر ایک مصدر کیلئے موضوع ہیں اور اگر دوسری صورت مراد لی جائے تو پھر معرف بلام عہدِ خارجی معرّف بلام جنسی میں داخل ہو جائے گا کیونکہ ان دونوں سے حاضر فی الذہن کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔

جواب شارحؒ نے اس کا جواب دیا ہے کہ ہماری مراد دوسری صورت ہے پھر آپ کا اعتراض لازم نہیں آئے گا کیونکہ اسم جنس پر جو الف لام داخل ہوتا ہے اس سے ماہیت کی طرف اس کے حاضر فی الذہن ہونے کے اعتبار سے اشارہ ہوتا ہے لہٰذا اس سے اسم جنس معرّف باللام اسماء اجناس نکرہ سے ممتاز ہو جائے گا کیونکہ اسم جنس نکرہ میں نفسِ ماہیت کی طرف اشارہ ہوتا ہے اور معرّف باللام میں ماہیت کی طرف اس کے حاضر فی الذہن ہونے کے اعتبار سے اشارہ ہوتا ہے گویا کہ لام حقیقت کی نسبت حضور ذہنی جزء مسمّٰی ہے اور اسماء اجناس میں بطریقِ جزئیت ملحوظ نہیں ہوتا ہے۔ باقی رہی معرّف بلام حقیقت اور معرّف بلام عہد خارجی کی بات تو ان کے درمیان فرق یہ ہے کہ لام عہدِ خارجی میں حقیقت کے ایک معیّن حصہ کی طرف اشارہ ہوتا ہے افراد کو ملحوظ خاطر رکھے بغیر جب کہ لام حقیقت میں افراد کو ملحوظ خاطر نہیں رکھا جاتا ہے۔

وهو ای الاستغراق ضربان حقیقی وهو ان یراد کلّ فرد ممّا یتناوله اللفظ بحسب اللّغة نحو عَالِمُ الْغَیْبِ وَالشَّهَادَةِ ای عالم کلّ غیب وشهادةٍ وعرفی وهو ان یراد کلّ فردٍ ممّا یتناوله اللفظ بحسب متفاهم العرف نحو جمع الامیرُ الصاغة ای صاغة بلده او اطراف مملکته لانه المفهوم عرفًا لا صاغة الدنیا

ترجمہ:۔

اور وہ یعنی استغراق کی دو قسمیں ہیں ایک حقیقی ہے اور وہ وہ ہے جس میں لغت کے اعتبار سے شامل ہونے والے تمام افراد مرا

لئے جائیں (جیسے ''عالم الغیب والشہادۃ'' یعنی وہ ہر حاضر وغائب کا عالم ہے اور عرفی ہے) اور وہ یہ ہے کہ ہر اس فرد کو مراد لیا جائے جس کا ارادہ کیا جائے جس کو لفظ فہم عرف کے اعتبار سے شامل ہو جیسے ''جمع الامیر الصاغۃ'' یعنی امیر نے اپنے شہر یا اپنے ملک کے سناروں کو جمع کیا کیونکہ عرفاً یہی سمجھا جاتا ہے نہ کہ دنیا بھر کے سناروں کو۔

تشریح:۔

وھو ضربان: الف لام استغراقی کی دو قسمیں ہیں۔ حقیقی۔ عرفی۔ الف لام حقیقی وہ الف لام ہے جس سے وہ تمام افراد مراد ہوں جن کو وہ لفظ باعتبار وضع اور لغت کے شامل ہو جیسے عَالِمُ الْغَیْبِ وَالشَّہَادَۃِ اس کا مطلب ہے عالم کلّ غیب عنّا وعن کلّ مشاھد لنا۔ اور استغراق عرفی وہ الف لام ہے جس میں لفظ باعتبار عرف عام کے تمام افراد کو شامل ہو جیسے جمع الامیر الصاغۃ امیر نے تمام سناروں کو جمع کیا۔ اس سے پوری دنیا کے سنار مراد نہیں ہوں گے کیونکہ پوری دنیا کے سناروں کا جمع کرنا عقلاً وعرفاً محال اور ناممکن ہے بلکہ اس سے عرفِ عام میں اپنے علاقے کے سنار یا زیادہ سے زیادہ اپنے ملک کے سنار مراد ہوتے ہیں اسلئے وہی مراد ہوں گے کہ امیر نے اپنے علاقے کے سناروں کو جمع کیا ہے۔

قیل المثال مبنی علیٰ مذھب المازنیؒ والافاللام فی اسم الفاعل عند غیرہ موصولٌ وفیه نظرٌ لانّ الخلاف انّما ھو فی اسم الفاعل بمعنیٰ الحدوث دون غیرہ نحو المؤمن والکافر والعالم والجاھل لانّھم قالوا ھذہ الصلة فعل فی صورۃ الاسم فلابدّ فیه من معنیٰ الحدوث ولو سلّم فالمراد تقسیم مطلق الاستغراق سواءٌ کان بحرف التعریف اوغیرہ والموصول ایضاً ممّا یأتی للاستغراق نحو اَکرِمِ الّذینَ یأتونك الّا زیدًا واضرِبِ القائِمین الّا عمرًا

ترجمہ:۔

کہا گیا ہے کہ یہ مثال مازنی کے مذہب کے مطابق ہے ورنہ دوسروں کے نزدیک اسم فاعل پر الف لام موصولہ ہوتا ہے اس میں نظر ہے کیونکہ اختلاف تو صرف اسم فاعل بمعنیٰ حدوث میں ہے نہ کہ اس کے غیر میں جیسے المؤمن، الکافر، العالم، الجاہل، کیونکہ انہوں نے کہا ہے کہ یہ صلہ فعل ہوتا ہے اسم کی صورت میں اسلئے اس میں حدوث کے معنیٰ کا ہونا ضروری ہے اور اگر یہ تسلیم کر بھی لیا جائے تو یہاں پر مطلق تقسیم مقصود ہے حرف تعریف کے ذریعہ ہو یا کسی اور طریقہ سے ہو اور موصول بھی استغراق کیلئے آتا ہے جیسے اکرم الذین یأتونک الا زیداً ''زید کے سوا جو بھی تمہارے پاس آئے اس کی عزت کرو۔ اضرب القائمین الا عمراً عمرو کے سوا تمام کھڑے لوگوں کو مارو۔

تشریح:۔

قیل المثال مبنیٌّ علیٰ مذھب مازنی: اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا ہے کہ آپ الف لام حرفی کی قسمیں بیان کر رہے ہیں اور آپ نے مثال دی ہے الف لام اسمی کی اسلئے کہ آپ نے مثال میں ''الصاغۃ'' ذکر کیا ہے۔ اور یہ اسمِ فاعل ہے اور اسم فاعل پر داخل ہونے والا الف لام اسمی موصولہ ہوتا ہے لہٰذا آپ کی مثال ممثل لہٗ کے مطابق نہیں ہے

جواب: بعض لوگوں نے اس اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ یہ مثال علامہ مازنی کے مذہب کے مطابق ہے۔ اسلئے کہ علامہ مازنی اور جمہور علماء کے درمیان اس بات میں اختلاف ہے کہ اسم فاعل اور اسم مفعول پر داخل ہونے والا الف لام کونسا ہے علامہ مازنیؒ اسے الف لام حرفی کہتے ہیں جبکہ دوسرے علماء اسے الف لام اسمی موصولہ قرار دیتے ہیں اور ہم نے یہ مثال علامہ مازنی کے مذہب کے مطابق ذکر کی

ہے اسلئے اب ان دونوں کے درمیان فرق ہو جائے گا۔

علامہ تفتازانیؒ کو چونکہ یہ جواب پسند نہ تھا اسلئے انھوں نے اس کی تردید کی ہے۔لیکن ان کی تردید کے سمجھنے سے پہلے ایک بات کا جاننا ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ اسم فاعل اور اسم مفعول کی دو قسمیں ہیں (۱) بمعنیٰ حدوث (۲) بمعنیٰ ثبوت و دوام۔ بمعنیٰ حدوث کی مثال جیسے ضاربٌ ناصرٌ وغیرہ بمعنیٰ ثبوت و دوام کی مثال جیسے المؤمن ،الکافر ،العالم ،الجاھل۔ وغیرہ علامہ تفتازانیؒ فرماتے ہیں کہ یہ جواب درست نہیں ہے اسلئے کہ علامہ مازنی اور جمہور کا اختلاف تو صرف اس اسمِ فاعل میں ہے جو حدوث کے معنیٰ میں ہو اور جو اسمِ فاعل دوام اور ثبوت کے معنیٰ میں ہو اس میں تو کوئی اختلاف نہیں ہے۔ جمہور علماء کے نزدیک بھی اس صورت میں الف لام حرفی ہی ہے باقی اسم فاعل اور اسم مفعول بمعنیٰ حدوث میں جمہور علماء نے الف لام کو الف لام موصولہ مانا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ فاعل ومفعول اصل میں فعل ہوتے ہیں۔ جنہیں اسم کی صورت میں لایا جاتا ہے اور فعل میں چونکہ حدوث کا معنیٰ پایا جاتا ہے اسلئے ان میں بھی حدوث کا معنیٰ پایا جائے گا

دوسرا جواب علیٰ سبیل التسلیم یہ دیا ہے کہ چلو ہم آپ کی بات مانتے ہیں کہ جمہور علماء اور علامہ مازنیؒ کے درمیان یہ اختلاف مطلق اسم فاعل اور اسمِ مفعول پر داخل ہونے والی الف لام کے بارے میں ہے خواہ وہ بمعنیٰ حدوث ہو یا بمعنیٰ ثبوت و دوام لیکن پھر بھی یہ مثال صحیح ہے کیونکہ یہاں پر مطلق استغراق کی تقسیم مراد ہے چاہے وہ تقسیم الف لام حرفی کے واسطے سے ہو یا الف لام موصولہ کے واسطے سے کیونکہ اسم موصول بھی الف لام حرفی کی طرح استغراق کا فائدہ دیتا ہے جیسے أکرم الذین یأتونك الّا زیدًا اور اضرب القائمین الّا عمروًا۔

مصنفؒ کی بیان کردہ الف لام کی پوری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ الف لام کی کل سات قسمیں ہیں عہدِ خارجی ،الف لام حقیقت۔ پھر عہدِ خارجی کی تین قسمیں ہیں ،صریحی ،کنائی ،علمی ،الف لام حقیقت کی چار قسمیں ہیں الف لام جنسی ،عہدِ ذہنی ،عہدِ خارجی ،استغراقی۔ پھر استغراقی کی دو قسمیں ہیں حقیقی ،عرفی ان تمام کی اختصار کے ساتھ مثالیں الف لام عہدِ خارجی صریحی جیسے لیس الذکر کالانثیٰ میں الانثیٰ......

عہدِ خارجی کنائی جیسے لیس الذکر کالانثیٰ میں الذکر ......عہدِ خارجی علمی جیسے خرج الامیر ......الف لام حقیقت جنسی جیسے الرجل خیرٌ من المرأۃ ......الف لام حقیقت عہدِ ذہنی جیسے أخاف لن یأ کلہُ الذئب ......استغراقی حقیقی جیسے عالم الغیب والشہادۃ ......استغراقی عرفی جیسے جمع الامیر الصاغۃ اس تفصیل سے یہ بات بھی ثابت ہوتی ہے کہ الف لام کی تفصیل میں علماء بیان اور علماء نحو کی اصطلاحات میں فرق ہے۔

واستغراق المفرد سواءٌ کان بحرف التعریف اوغیرہ اشمل من استغراق المثنّیٰ والمجموع بمعنیٰ انّہٗ یتناول کلَّ واحدٍ من الافراد والمثنّی یتناول کلّ اثنین والجمع یتناولُ کلَّ جماعۃٍ بدلیل صحۃ لارجال فی الدار اذا کان فیھا رجل اورجلان دون لارجلَ فانّہٗ لایصحّ اذا کان فیھا رجلٌ اورجلان

ترجمہ:۔

(اور استغراق مفرد) حرف تعریف کے ذریعہ ہو یا کسی اور طریقہ سے ہو (زیادہ شامل ہوتا ہے) تثنیہ اور جمع کے استغراق سے اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ ہر ہر فرد کا شامل ہوتا ہے اور تثنیہ کا استغراق دو دو کو جمع کا استغراق جماعت جماعت کو شامل ہے (کیونکہ جب گھر میں ایک یا دو مرد ہوں تو ''لارجال فی الدار'' کہنا صحیح ہوتا ہے جبکہ ''لارجل فی الدار'' کہنا صحیح نہیں ہے۔

تشریح:۔

واستغراق المفرد: یہاں سے مصنفؒ نے استغراق کے مسئلے کی وضاحت فرمائی ہے چنانچہ استغراق کی تین صورتیں ہیں استغراقِ مفرد استغراقِ تثنیہ اور استغراقِ جمع۔ پھر ان میں سے ہر ایک میں نکرہ تحت النفی واقع ہونے کی وجہ سے استغراق آئے یا الف لام کی وجہ سے استغراق آئے کسی بھی وجہ سے استغراق آئے۔ مفرد اسم جنس معرّف بلام استغراق تثنیہ اور جمع سے بہر صورت زیادہ افرد کو شامل ہوگا کیونکہ مفرد معرّف بلام عہد ہر ہر فردِ کو شامل ہوتا ہے اور اسکے حکم میں مفرد تثنیہ جمع سب داخل ہو جاتے ہیں جبکہ تثنیہ صرف ہر دو کو شامل ہوتا ہے اور جمع ہر جمع کو شامل ہوتا ہے مفرد کو نہ تثنیہ شامل ہوتا ہے اور نہ ہی جمع۔ گویا کہ ان کے درمیان عام خاص مطلق کی نسبت ہے اسم جنس مفرد معرّف بلام استغراق عام مطلق ہے اور تثنیہ معرّف بلام استغراق اور جمع معرّف بلام استغراق خاص مطلق ہے۔ جیسے لا رجلَ فی الدار۔ جب کوئی آدمی کہے تو اس سے حقیقت وجود ''رجل فی الدار'' کی نفی ہو جاتی ہے چاہے وہ مفرد ہو یا تثنیہ ہو یا جمع ہو۔ چنانچہ اسکے بعد ''لا رجلان فی الدار، یا لا رجالَ فی الدار کہنا صحیح نہیں ہے۔ لیکن اگر کوئی آدمی کہے ''لا رجلان فی االدار یا کہے رجال فی الدار تو ان دونوں صورتوں میں اس کے بعد ''بل رجلٌ فی الدار یا بل رجلان فی الدار'' کہنا صحیح ہے کیونکہ ان دو جملوں کے ساتھ تثنیہ اور جمع کی نفی ہو جاتی ہے لیکن مفرد کی نفی نہیں ہو رہی ہے اور جمع کی نفی کرنے کی صورت میں تثنیہ کی نفی نہیں ہو رہی ہے

وهذافی النكرةالمنفية مسلّم وامّافی المعرّف باللام فلابل الجمع المعرّف بلام الاستغراق يتناول كلّ واحد من الافرادعلیٰ ما ذكرهٗ اكثرُ ائمّة الاصول والنحوودلّ عليه الاستقراء واشاراليه ائمّة التفسيروقد أشبعنا الكلامَ فی هذا المقام فی الشرح فليُطالع ثمّه ولمّاكان ههنامظنةاعتراض وهو انّ افراد الاسم يدل علیٰ وحدة معناه والاستغراق يدلّ علیٰ تعدّده وهمامتنافيان اجاب عنه بقوله ولاتنافی بين الاستغراق وافرادالاسم لانّ الحرف الدال علیٰ الاستغراق كحرف النفی والتعريف انّما يدخل عليه ای علیٰ الاسم المفرد حال كونه مجرّدًا عن الدلالة علیٰ معنیٰ الوحدة كمانّهٗ مجرّد عن الدلالة علیٰ التعدّد

ترجمہ:۔

یہ زیادہ شامل ہونا نکرہ منفیہ میں تو ہم مانتے ہیں لیکن معرف باللام میں ہم نہیں مانتے کیونکہ جمع معرف بلام استغراق افراد میں سے ہر ہر واحد کو شامل ہوتا ہے جیسا کہ ائمہ اصول اور ائمہ نحو میں سے اکثر نے ذکر کیا ہے اور استقراء اس پر دلالت کرتا ہے اور ائمہ تفسیر نے بھی اس کی طرف اشارہ کیا ہے اس مقام پر اس کی پوری تفصیل مطوّل میں ہم نے ذکر کی ہے وہاں دیکھ لیا جائے۔ اور چونکہ یہ مقام محل اعتراض ہے اور وہ یہ کہ اسم کا مفرد ہونا وحدت معنیٰ پر دلالت کرتا ہے اور استغراق تعدد معنیٰ پر اور یہ دونوں متنافی ہیں اسلئے ماتن نے اپنے اس قول کے ساتھ جواب دیا ہے (کہ استغراق اور افراد اسم میں کوئی منافات نہیں کیونکہ حرف) جو استغراق پر دلالت کرتا ہے حرف تعریف اور حرف نفی کی طرح ہے (صرف اس اسم مفرد پر داخل ہوتا ہے جو مجرّد ہو معنیٰ وحدت پر دلالت کرنے سے جیسا کہ وہ تعدد پر دلالت کرنے سے خالی ہوتا ہے

تشریح:۔

وهذافی النكرة المنفيّة مسلّم: اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ عتراض کسی نے یہ کیا ہے کہ آپ نے کہا ہے کہ استغراقِ مفرد استغراقِ تثنیہ اور جمع سے اشمل ہوتا ہے یہ بات نکرہ منفیہ پر تو صادق آتی ہے لیکن معرّف باللام پر صادق نہیں

آتی ہے کیونکہ مفرد باللام اور جمع میں سے کوئی بھی ایک دوسرے سے زیادہ اشمل نہیں ہوتا ہے بلکہ دونوں برابر ہوتے ہیں۔ جیسے ''اِنَّ الْمُسْلِمِيْنَ وَالْمُسْلِمَاتِ'' ''وَاللّٰهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِيْنَ'' ''وَعَلَّمَ آدَمَ الْاَسْمَاءَ'' ''وَمَاهِيَ مِنَ الظَّالِمِيْنَ بِبَعِيْدٍ'' قرآن کریم کے ان جمع کے صیغوں میں تمام مفسرین ائمہ اصول ونحو کے نزدیک اور استقراء بھی اس پر دلالت کرتا ہے کہ ہر ہر فرد مراد ہے نہ کہ ہر ہر جماعت لہٰذا آپ کا مفرد کے بارے میں مطلق یہ دعویٰ کر دینا کہ مفرد معرف باللام اشمل ہوتا ہے تثنیہ اور جمع سے صحیح نہیں ہے۔

جواب: بعض لوگوں نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ مصنفؒ کی عبارت میں تعمیم آپ نے پیدا کر دی ہے ورنہ مصنفؒ کی عبارت میں تو صرف نکرہ تحت النفی کے استغراق کا ذکر ہے معرّف باللام کے استغراق کا ذکر ہی نہیں ہے اس بات کی دلیل مصنفؒ کی پیش کردہ مثال ہے کیونکہ مصنفؒ نے مثال میں صرف یہ کہا ہے ''لا رجالَ في الدار'' اور یہ نکرہ تحت النفی ہی ہے۔ اور باقی سواءٌ كان بحرف التعريف او غيره کی عبارت تو آپ نے اپنی طرف سے ذکر کی ہے جس کی وجہ سے آپ کو اشکال ہو گیا ہے اگر یہ عموم ہوتا تو اعتراض نہ ہوتا

ولاتنافي بين الاستغراق والافراد: اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے کہا ہے کہ مفرد معرّف باللام اشمل ہوتا ہے تثنیہ اور جمع کے استغراق سے یہ بات صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اس میں تعدد اور وحدت کا جمع ہونا لازم آرہا ہے کیونکہ مفرد میں وحدت ہوتی ہے اور استغراق میں تعدد ہوتا ہے اور وحدت و تعدد میں منافات ہیں۔

جواب: مصنفؒ نے اسکے دو جواب دئے ہیں: پہلا جواب یہ دیا ہے کہ جب ہم اسم جنس مفرد پر الف لام داخل کر کے اس سے تعدّد والا معنیٰ مراد لیتے ہیں تو اس وقت ہم اس سے مفرد والے معنیٰ کی تجرید کرتے ہیں۔ جس طرح کہ مفرد سے جب تثنیہ اور جمع بنایا جاتا ہے تو اس وقت تثنیہ اور جمع سے مفرد کے معنیٰ کی تجرید کی جاتی ہے۔ اسی طرح جب اسم جنس پر لام استغراقی داخل کی جاتی ہے تو اس سے بھی مفرد کے معنیٰ کی تجرید کی جاتی ہے۔

وامتناع وصفه بنعت الجمع للمحافظ على التشاكل اللفظي ولانّهٗ اى المفرد الداخل عليه حرف الاستغراق بمعنى كلّ فرد لا مجموع الافراد ولهٰذا امتنع وصفهٗ بنعت الجمع عند الجمهور وان حكاه الاخفش في نحو الدينار الصفر والدرهم البيض

ترجمہ:۔

اور جمع کی صفت کے ساتھ اس کا متصف نہ ہونا محض مشاکلت لفظی کی وجہ سے ہے (اور اس وجہ سے) مفرد پر جو حرف استغراق داخل ہوتا ہے (کلّ فرد کے معنیٰ میں ہوتا ہے نہ کہ بمعنیٰ مجموع افراد کے اسی وجہ سے جمہور کے نزدیک نعت جمع کے ساتھ اس کا صفت ہونا ممتنع ہے) اگرچہ اخفش نے ''الدینار الصفر'' اور ''الدرہم البیض'' جیسی مثالوں میں اس کو نقل کیا ہے۔

تشریح:۔

وامتناع وصفه بنعة الجمع:۔ اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ جب مفرد معرّف باللام سے الف لام کے معنیٰ کی تجرید کی جاتی ہے اور یہ جمع بن جاتا ہے تو پھر جمع کے ساتھ اس کی صفت لانا جائز ہونا چاہئے اور جاء نی الرجل العاقلون کہنا جائز ہونا چاہئے حالانکہ نحویوں کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے۔

جواب: معنیٰ کے اعتبار سے اگر چہ یہ جمع کے معنیٰ میں ہوتا ہے لیکن الفاظ کے اعتبار سے یہ پھر بھی مفرد ہی ہوتا ہے تو نحویوں کے نزدیک الفاظ میں اس کی جمع لانا اسلئے جائز نہیں ہے تاکہ اسکی الفاظ کی مشاکلت باقی رہے جمع اسکی صفت لانے کی صورت میں اس کی لفظی مشاکلت ختم ہو جاتی ہے تو لفظی مشاکلت باقی رکھنے کیلئے نحویوں کے نزدیک اس کی صفت جمع لانا جائز نہیں ہے۔ لیکن یہ جواب بھی

اعتراض سے خالی نہیں ہے کیونکہ اسم جنس لفظ کے اعتبار سے مفرد ہوتا ہے اور معنیٰ کے اعتبار سے جمع ہے اور لفظ اور معنیٰ میں سے لفظ کا اعتبار کرنا معنیٰ کی بنسبت زیادہ اولیٰ ہے۔ جیسے قرآن پاک کی آیت میں ہے أَوِ الطِّفْلُ الَّذِي لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ۔ اس آیت میں طفل مفرد کی صفت ''الَّذِي لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ''جمع لائی گئی ہے۔ اسی طرح كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ''اس آیت میں ''فلك''مفرد کی صفت''يسبحون''جمع لائی گئی ہے۔

ابن مالک نے بھی اس بات کا اعتراف کیا ہے اور امام اخفش نے اس بات کی تائید کیلئے اہل لسان کا قول نقل کیا ہے کہ ''اهلك الناس الدينار الصفر والدرهم البيض ''اسلئے صرف مشاکلت لفظی کی بناء پر یہ دعویٰ کرنا کافی نہیں ہے۔

دوسرا جواب: یہ ہے کہ ہم اس بات کو سرے سے مانتے ہی نہیں ہیں کہ مفرد اور استغراق میں تنافی ہے کیونکہ تنافی تو اس استغراق اور مفرد میں ہوتی ہے جو بمعنیٰ کل مجموع کے ہوتا ہے اور یہاں پر استغراق کل مجموع کے معنیٰ میں نہیں ہے بلکہ کل فردٍ فردٍ کے معنیٰ میں ہے اس اعتبار سے استغراق کے معنیٰ میں بھی افراد پایا جاتا ہے۔ لہٰذا استغراق بمعنیٰ کل فردٍ فردٍ اور مفرد کے درمیان کوئی تنافی نہیں ہے یہ دونوں جمع ہو سکتے ہیں یہی وجہ ہے کہ جمہور علماء کے نزدیک مفرد معرّف باللام کی صفت جمع لانا جائز ہے جیسا کہ امام اخفشؒ نے اہل عرب کا مشہور قول نقل کیا ہے۔ أَهْلَكَ النَّاسَ الدينارُ الصفرُ والدرهم البِيضُ ''اس قول میں دینار اور درہم دونوں مفرد ہیں ان کی صفت ''الصفر اور البيض''جمع لائی گئی ہے۔

وبالاضافة اى تعريف المسند اليه باضافته الىٰ شيء من المعارف لانّها اى الاضافة اخصر طريق الى احضاره فى ذهن السامع نحوع هَواىَ أيمهوى وهذا اخصر من الذى اهواه ونحو ذٰلك والاختصار مطلوبٌ لضيق المقام و فرط السامة لكونه فى السجن والحبيب على الرحيل مع الركب اليمانين مُصعِدٌ اى مبعدٌ ذاهبٌ فى الارض وتمامه ع جنيبٌ وجثمانى بمكّة موثق: الجنيب المجنوب المستتبع والجثمان الشخص والموثق المقيّد ولفظ البيت خبرٌ ومعناه تأسفٌ وتحسّر

ترجمہ:۔

(اور اضافت کے ساتھ) یعنی مسند الیہ کو کسی معرفہ کی طرف مضاف کر کے معرفہ بنانا (اسلئے ہوتا ہے کہ وہ) اضافت (مختصر ترین طریقہ ہے) سامع کے ذہن میں حاضر کرنے کا جیسے ''میری محبوبہ''یہ مهوی کے معنیٰ میں ہے اور یہ الذی اهواه وغیرہ سے مختصر ہے اور یہاں پر تنگئی مقام اور کثرت غم کی وجہ سے اختصار بھی مطلوب ہے کیونکہ شاعر جیل میں ہے اور اس کی محبوبہ محو سفر ہے (یمنی سواروں کے ساتھ دور و دراز جارہی ہے) یعنی زمین میں دور ہوتی جارہی ہے اور باقی شعر اس طرح ہے اور میرا جسم مکہ میں بندھا ہوا ہے) جنیب مجنوب یعنی تابع کے معنیٰ میں ہے جثمان شخص کے معنیٰ میں ہے موثق۔ بیڑیوں میں بندھا ہوا ہونا۔ اور شعر الفاظ کے اعتبار سے خبر ہے اور اس کا معنیٰ اظہار حسرت وافسوس ہے

تشریح:۔

وبالاضافة: مسند الیہ کے معرفہ بنانے کی آخری صورت یہ ہے کہ مسند الیہ کو اضافت کے ساتھ معرفہ بنایا جائے اور پھر معرفہ کی ان چھ صورتوں میں سے کسی ایک کی طرف اضافت ہونے کی وجہ سے تعریف حاصل ہوگی۔ پھر اضافت کے ساتھ تعریف کے بھی کئی مقتضیات ہیں۔

پہلا مقتضیٰ یہ ہے کہ'' لانها اخصر طريق الا ختصار ''تعریف کی تمام قسموں میں سے اضافت سب سے زیادہ مختصر طریقہ ہے تو اس اختصار کو حاصل کرنے کیلئے اور اختصار کے ساتھ مخاطب اور سامع کے ذہن میں بات بٹھانے کیلئے مسند الیہ کو اضافت کے ساتھ

معرفہ لایا جاتا ہے۔اضافت کی مثال جیسے

هَوایَ مع الرَّکْبِ الیمانِینَ مُصعد :: جَنیبٌ وجُثمانی بمکّة مُوثَقٌ

مفردات:ھوای کے معنیٰ ہیں الذی اھواہ یا من اھواہ یا الذی یمیل الیہ قلبی :یعنی جس کے ساتھ میں محبت کرتا ہوں یا جس کی طرف میرا دل مائل ہوتا ہے۔'' ھوای '' اسم مفعول مہویّ '' کے معنیٰ میں ہے جو اصل میں '' مھووی'' تھا۔واو اور یاء ایک کلمہ میں جمع ہو گئے ان میں سے پہلا ساکن تھا تو واو کو یا کیا اور یا کو یا میں ادغام کر دیا تو '' مھویّ'' بن گیا الرکب راکبٌ کی اسمِ جمع ہے اس کے معنیٰ ہیں سوار '' یمانین '' یمان '' کی اسمِ جمع ہے اصل میں '' یمانیّ '' ہے یمن کی طرف منسوب ہے یاء کو حذف کر کے اس کی جگہ خلاف قیاس الف لام لیکر آئے قاضٍ داعٍ کے قانون سے تو '' یمانٌ '' بن گیا '' جنیبٌ مجنوبٌ '' '' مستتبعٌ '' کے معنیٰ میں ہے اس کے معنیٰ ہیں دوسرے کو اپنے پیچھے لانے اور کھینچنے والا۔'' مصعد '' اصعد فی الارض سے مأخوذ ہے اس کے معنیٰ ہیں زمین پر چلنے والا یا دور ہونے والا۔ '' جثمانٌ '' شخص اور جسم کو کہتے ہیں '' موثقٌ '' اسم مفعول ہے اس کے معنیٰ ہیں بیڑیوں میں بندھا ہوا، حجام، پچھنے لگانے والا۔جلیس، ہمنشین۔

ترجمہ۔میری محبوبہ یمنی سواروں کے ساتھ ان کے تابع ہو کر دور دراز جا رہی ہے اور حال یہ ہے کہ میرا جسم مکہ ہی میں بیڑیوں میں بندھا ہوا ہے۔

محلّ استشہاد :ھوای۔ یہ عبارت '' الذی اھوی الیہ '' اور یا '' الذی یمیل الیہ قلبی '' کی بنسبت زیادہ مختصر ہے اور شاعر نے یہ اختصار اپنے قید میں ہونے اور محبوبہ کے یمنی سواروں کے ساتھ انتہائی مجبوری میں سفر کرنے کی وجہ سے اختیار کیا ہے۔

شعر کا پس منظر: مذکورہ شعر جعفر بن علبہ حارثی کے طویل قصیدے سے لیا گیا ہے یہ آدمی یمن کے ایک قافلہ کے ساتھ مکہ مکرّمہ میں مقیم تھا اور اسی قافلہ میں اسکی محبوبہ بھی تھی دوران قیام اس نے بنو عقیل میں سے کسی آدمی کو قتل کر دیا جس کی وجہ سے انھوں نے اسے قید کر دیا جب اس قافلہ نے اس کی محبوبہ کے ساتھ کوچ کرنے کا ارادہ کیا تو اس نے پس دیوار زنداں کچھ درد بھرے اشعار کہے تھے انہیں میں سے ایک شعر یہ ہے۔اور اس کے بعد کے دو شعر یہ ہیں۔

﴿عجبت لمسراھا وانّی تخلّصت ::: الیّ وباب السجن دونی مغلق﴾

﴿ألمّت فحیّت ثمّ قامت فودّعت ::فلمّا تولّت کادتِ النفس تزھق﴾

اولتضمّنھا ای لتضمّن الاضافة تعظیمًا لشأن المضاف الیه اوالمضاف اوغیرھما کقولك فی تعظیم المضاف الیه عبدی حضر تعظیمًا لك بانّ لك عبدًا وفی تعظیم المضاف عبد الخلیفة رکب تعظیمًا للعبد بانّهٗ عبدٌ للخلیفة وفی تعظیم غیر المضاف والمضاف الیه عبد السلطان عندی تعظیمًا للمتکلّم بانّ عبد السلطان عندهٗ وھو وان کان المضاف الیه لکنّهٗ غیرالمسند الیه المضاف وغیرما اضیف الیه المسند الیه وھذا معنیٰ قولِهٖ او غیرھما

ترجمہ:۔

(یا اسلئے کہ اضافت مضاف یا مضاف الیہ یا ان کے علاوہ کسی اور کی تعظیم شان کو متضمن ہے جیسے تیرا قول تعظیم مضاف الیہ میں '' میرا غلام حاضر ہے '' اس میں تعظیم اس اعتبار سے ہے کہ تمہارا بھی کوئی غلام ہے۔تعظیم مضاف میں جیسے '' خلیفہ کا غلام سوار ہوا '' اس میں غلام کی تعظیم اس اعتبار سے ہے کہ وہ خلیفہ کا غلام ہے، مضاف و مضاف الیہ کے علاوہ کی تعظیم میں جیسے '' بادشاہ کا غلام میرے پاس ہے '' اس میں متکلّم کی تعظیم ہے کہ اس کے پاس بادشاہ کا غلام ہے۔اس میں اگرچہ یاء متکلّم مضاف الیہ ہے لیکن مضاف مسند الیہ کا غیر ہے اور اس کا بھی

غیر ہے جس کی طرف مسند الیہ مضاف ہے ماتن کا قول او غیرھما کا مطلب یہی ہے

تشریح:۔

اولتضمنہا:۔ مسند الیہ کو اضافت کے ساتھ معرفہ بنانے کا دوسرا مقتضی یہ ہے کہ مسند الیہ کو اضافت کے ساتھ معرفہ بنایا جائے مضاف کی تعظیم کیلئے یا مضاف الیہ کی تعظیم کیلئے یا ان میں سے دونوں کے علاوہ کسی اور کی تعظیم کیلئے۔

مضاف الیہ کے تعظیم کی مثال جیسے ''عبدی حضر'' یہ متکلم کی تعظیم کیلئے ہے اس میں متکلم یہ بتانا چاہتا ہے کہ میں اتنا بڑا آدمی ہوں کہ میرا بھی غلام ہے۔ مضاف کے تعظیم کی مثال جیسے عبد الخلیفۃ رکب۔ خلیفہ کا غلام سوار ہوا۔ اس مثال میں مضاف کی عظمت بتلانے کیلئے اضافت کی گئی ہے کہ کسی معمولی آدمی کا غلام نہیں ہے بلکہ بادشاہ کا غلام ہے کیوں کہ غلام کی شرافت وفضیلت اسکے مولیٰ کی شرافت وفضیلت کی وجہ سے ہوتی ہے قرآن پاک میں اس کی مثال ہے ''اِنَّ عِبَادِیْ لَیْسَ لَکَ عَلَیْهِمْ سُلْطَانٌ'' بیشک میرے بندوں پر تجھے غلبہ نہیں ہوگا۔ اس میں ''عباد'' کی اضافت ''یاء متکلم'' کی طرف تعظیم کیلئے ہے۔

مضاف اور مضاف الیہ کے علاوہ کے تعظیم کی مثال جیسے ''عبد السلطان عندی'' میرے پاس بادشاہ کا غلام ہے اس مثال میں عندی کی یاء ضمیر متکلم مضاف اور مضاف الیہ دونوں کا غیر ہے۔ اس میں اس اضافت کے ساتھ متکلم یہ بات بتلانا چاہتے ہیں کہ میں اتنا بڑا آدمی ہوں کہ میرے پاس بادشاہ کا غلام آکر بیٹھتا ہے۔ اس مثال میں یاء متکلم کی فضیلت اور شرافت بتلانے کیلئے اضافت کی گئی ہے لیکن یاء متکلم نہ تو کلام میں مضاف ہے اور نہ ہی مضاف الیہ۔

وھو ان کان المضاف الیہ: اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا ہے کہ آپ نے جہاں پر اضافت نہ مضاف کی تعظیم کیلئے ہو اور نہ ہی مضاف الیہ کی تعظیم کیلئے ہو اس کی یہ مثال ذکر کی ہے عندی غلام السلطان۔ اس میں ''عندی'' یا ضمیر متکلم کی مضاف ہے تو یہ مضاف کی مثال ہوئی دونوں کے غیر کی مثال نہیں ہوئی پھر آپ نے اس کو دونوں کے غیر کی مثال کیسے بنائی؟

جواب: شارحؒ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ مضاف ہونے سے ہماری مراد یہ ہے کہ مسند الیہ کا مضاف یا مضاف الیہ ہونا اور مذکورہ مثال میں ''عندی'' یائے متکلم مضاف الیہ تو ہے لیکن مسند الیہ کا مضاف الیہ نہیں ہے اسلئے ہماری مثال صحیح ہے

اولتضمّنہا تحقیرًا للمضاف نحو ولد الحجّام حاضر او للمضاف الیہ نحو ضارب زیدٍ حاضرٌ او غیرھما نحو ولد الحجّام جلیس زیدٍ او لاغنائہا عن تفصیل متعذر نحو اتّفق اھل الحقّ علیٰ کذا ومتعسّرٌ نحو اھل البلد فعلوا کذا او لانّہ یمنع عن التفصیل مانعٌ مثل تقدیم البعض علی البعض نحو علماء البلد حاضرون الیٰ غیر ذٰلک من الاعتبارات

ترجمہ:۔

(یا اسلئے کہ اضافت تحقیر کو متضمن ہے) مضاف کی تحقیر جیسے نائی کا بیٹا حاضر ہے'' یا مضاف الیہ کی تحقیر کیلئے جیسے ''زید کو مارنے والا حاضر ہے'' یا ان کے غیر کی تحقیر کیلئے ہو جیسے نائی کا بیٹا زید کا ہم جلیس ہے یا اس لئے کہ اضافت تفصیل متعذر سے مستغنی کر دیتی ہے جیسے فلاں مسئلہ پر اہل حق کا اتفاق ہو گیا ہے یا متعسّر سے جیسے اس شہر والوں نے اس طرح کیا ہے۔ یا اسلئے کہ تفصیل سے کوئی چیز مانع ہو مثلاً بعض کا بعض پر مقدم کرنا لازم آتا ہو جیسے شہر کے علماء حاضر ہیں اس کے علاوہ دوسرے اعتبارات سے بھی

تشریح:۔

اولتضمنها تحقیرًا: اضافت کے ساتھ مسندالیہ کو معرفہ بنانے کا تیسرا مقتضی یہ ہے کہ مضاف کی تحقیر کیلئے اسے مضاف کیا جائے مصنفؒ نے اس کی ایک ہی صورت ذکر فرمائی ہے شارحؒ نے اس کی بھی ''تعظیم'' کی طرح تین صورتیں ذکر فرمائی ہیں۔ مضاف کی تحقیر کیلئے یا مضاف الیہ کی تحقیر کیلئے یا مضاف اور مضاف الیہ دونوں کے غیر کی تحقیر کیلئے۔ مضاف کے تحقیر کی مثال جیسے ولد الحجام حاضرٌ۔ نائی کا بچہ حاضر ہے اس مثال میں ''ولد'' مسندالیہ کو حجام کی طرف مضاف کیا گیا ہے اسکی تحقیر کیلئے۔

مضاف الیہ کی تحقیر کی مثال جیسے ضارب زید حاضرٌ۔ زید کو مارنے والا حاضر ہے۔ اس میں زید مضاف الیہ کی تحقیر کیلئے اضافت کی گئی ہے اور زید کی تحقیر اس طرح کی گئی ہے کہ وہ مضروب بنا ہے۔

مضاف اور مضاف الیہ دونوں کے غیر کی تحقیر کیلئے اضافت کے ہونے کی مثال جیسے ولد الحجام جلیس زید۔ نائی کا بیٹا زید کا ہمنشین ہے اس مثال میں ''زید'' کی تحقیر کیلئے یہ اضافت کی گئی ہے اور زید کی تحقیر اس طرح ہے کہ زید اتنا گھٹیا انسان ہے کہ اس کا اٹھنا بیٹھنا ایک نائی کے لونڈے کے ساتھ ہے۔ اور اس ترکیب میں ''زید'' خود نہ مسندالیہ مضاف الیہ ہے اور نہ ہی مسندالیہ کا مضاف الیہ ہے۔

اور یا مسندالیہ کو اضافت کے ساتھ معرفہ بنایا گیا ہو اور یہ وہاں پر بنایا جاتا ہے جہاں پر مسندالیہ کی تفصیل دشوار اور مشکل ہو جیسے ''اتفق اهل الحق علی کذا'' اس مثال میں ''اهل'' اصل میں مسندالیہ ہے لیکن اہل حق کی تعداد اتنی زیادہ ہے کہ ان سب کا احاطہ کرنا مشکل اور دشوار ہے اسلئے اس کے مشکل ہونے کی وجہ سے اس کو ''حق'' کی طرف مضاف کر دیا ہے اور کبھی کبھار مسندالیہ کو اضافت کے ساتھ معرفہ بنایا جاتا ہے ترجیح بلا مرجح سے بچنے کیلئے اور ایسا وہاں پر ہوتا ہے جہاں پر دونوں اسم تقدیم کا تقاضا کرتے ہوں اب اگر ہم ایک اسم کو مقدم کر دیں گے تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی تو اس سے بچنے کیلئے مسندالیہ کو مقدم کر دیا جاتا ہے۔ جیسے ''علماء البلدِ حاضرون'' شہر کے علماء حاضر ہیں۔

الی غیر ذالک من الاعتبارات: غیر ذالک کے متعلق علامہ سکاکیؒ فرماتے ہیں کہ کبھی کبھار اضافت لطافت پر بھی مشتمل ہوتی ہے جیسے شاعر کا یہ قول ہے کہ

اذا کوکب الخرقاء لاح لسجرةٍ:::سهیلٌ اذاعت غزلها فی الغرائب۔

سہیل ایک ستارے کا نام ہے جو قطبِ جنوبی کی طرف ہوتا ہے اور سردی کے زمانے میں صبح کے وقت نکلتا ہے۔ شاعر نے اپنے اس شعر میں ایک احمق و بے وقوف عورت کا ذکر کیا ہے جو زمانہ گرمی میں اپنے اوقات یوں ہی ضائع کر دیتی پھر جوں ہی سردی آجاتی تھی تو وہ اپنا سوت لیکر اپنی رشتہ دار عورتوں میں بانٹ دیتی تھی کہ خدا کیلئے اسے کات کر میرے لئے کپڑے بناؤ۔ اسی طرح اضافت کبھی استہزاء کیلئے اور کبھی تحکم کیلئے آتا ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے اِنَّ رَسُوْلَکُمُ الَّذِیْ اُرْسِلَ اِلَیْکُمْ لَمَجْنُوْنَ

وامّا تنکیرہ ٗ تنکیر المسند الیه۔ فللافراد ای للقصد الیٰ فردٍ ممّا یصدق علیه اسم الجنس نحو ''وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ اَقْصَی الْمَدِیْنَةِ یَسْعیٰ'' او النوعیّة ای للقصد الیٰ نوعٍ منه نحو ''وَعَلیٰ اَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ'' ای نوع من الاغطیة وهو غطاء التعامی عن اٰیا ت اللّٰه تعالیٰ وفی المفتاح انّهٗ للتعظیم ای غشاوة عظیمة

ترجمہ:۔

(اور مسندالیہ کا نکرہ لانا اسلئے ہوتا ہے کہ مقصود اسم جنس کے افراد میں سے ایک فرد ہوتا ہے) جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ''اور ایک آدمی شہر کے کنارے سے دوڑتا ہوا آیا'' یا اسلئے کہ مقصود اس کی ایک نوع ہوتی ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ''ان کی آنکھوں پر پردہ ہے'' یعنی

ایک خاص قسم کا پردہ ہے جو اللہ کی آیات سے اندھے پنے کا پردہ ہے۔ اور مفتاح العلوم میں اسے تعظیم کیلئے قرار دیا ہے یعنی بہت بڑا پردہ ہے

تشریح:۔

یہاں سے مصنفؒ نے وہ مقامات ذکر کئے ہیں جن مقامات پر مسند الیہ کو نکرہ لایا جاتا ہے جس طرح مسند الیہ کو معرفہ لانے کے لئے مقتضیات ہیں اسی طرح مسند الیہ کو نکرہ لانے کے بھی کئی مقتضیات ہیں۔ پہلا مقتضی یہ ہے کہ مسند الیہ کو نکرہ بنا کر لایا جاتا ہے اس کے مفرد ہونے کو بتلانے کیلئے یعنی یہ بات بتانے کیلئے کہ پورے اسم جنس میں یہ ایک ہی فرد مقصود اور مراد ہے باقی افراد مراد نہیں ہیں جیسے وَجَاءَ رَجُلٌ مِنۡ اَقۡصیَ الۡمَدِیۡنَةِ یَسۡعیٰ ''اور ایک آدمی اس شہر کے کسی دور کنارے سے دوڑتا ہوا آیا۔

محل استشہاد: اس آیت میں محل استشہاد رجلٌ ہے کہ پوری بستی کے ''رجال'' میں سے ایک ہی آدمی دوڑتا ہوا آیا تھا یہاں پر وہی ایک ''لاعلی التعیین'' آدمی مراد ہے۔

اوالنوعیة: مسند الیہ کو نکرہ لانے کا دوسرا مقتضی یہ ہے کہ مسند الیہ کو مختلف قسموں میں سے کسی ایک قسم کے تعین کیلئے نکرہ لایا جاتا ہے کہ اس مقام میں اس چیز کی قسموں میں سے ایک خاص قسم مراد ہے کوئی اور چیز مراد نہیں ہے۔ جیسے وَعَلٰی اَبۡصَارِهِمۡ غِشَاوَةٌ: اس آیت میں ''غشاوۃ'' سے ایک خاص قسم کا پردہ (یعنی وہ پردہ) مراد ہے جو انہیں اللہ تعالیٰ کی آیات اور اس کے احکامات کے ماننے سے روکتا ہے۔ عام پردہ مراد نہیں ہے۔ اس کی مثال اردو میں اس شعر میں پائی جاتی ہے۔

''ہر اک گل کا ہے رنگ و عالم جدا:: نہیں لطف سے کوئی خالی ذرا''

اس میں ''ہر اک گل'' نکرہ ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ پھول کے ہر اک نوع کا رنگ اور عالم جدا جدا ہے۔

علامہ سکاکیؒ نے اس تنوین کو تنوین تعظیم مانا ہے۔ اس صورت میں اس آیت کا مطلب بنے گا کہ ان کی آنکھوں پر بہت بڑے بڑے پردے پڑے ہوئے ہیں۔ جبکہ پہلا والا معنیٰ علامہ جار اللہ زمخشری نے کشاف میں بیان کیا ہے۔

اوالتعظيم اوالتحقير كقوله شعرلهٗ حاجب اى مانعٌ عظيمٌ عن كلّ امرٍ يُشِيْنُه اى يُعيبهٗ وليس لهٗ عن طالب العرف حاجبٌ اى مانعٌ حقيرٌ فكيف بالعظيم اوالتكثير كقولهم وانّ لهٗ لَاِبِلاً وانّ لهٗ لَغَنَمًا اوالتقليل نحو وَرِضۡوَانٌ مِنَ اللّٰهِ اَكۡبَرُ

ترجمہ:۔

(یا تعظیم وتحقیر کیلئے نکرہ لاتے ہیں جیسے شعر ممدوح کیلئے بڑا مانع ہے ہر معیوب کرنے والی چیز سے اور ممدوح کیلئے نیکی کے کرنے سے کوئی مانع نہیں ہے۔ یعنی معمولی سا مانع بھی نہیں ہے چہ جائیکہ کوئی بڑا مانع ہو۔ (یا کثرت کیلئے جیسے عربوں کا قول ہے کہ اس کے بہت سے اونٹ ہیں اور اس کی بہت سی بکریاں ہیں یا تقلیل کیلئے جیسے اللہ کی تھوڑی سی خوشنودی بھی بہت بڑی ہے)

تشریح:۔

اوالتعظيم اوالتنكير: کبھی کبھار مسند الیہ کو تعظیم کیلئے نکرہ لایا جاتا ہے۔ تعظیم کیلئے نکرہ لانے کا مطلب یہ ہے کہ مسند الیہ کی شان اور اسکا مرتبہ اس قدر زیادہ ہے کہ اس کو ہم بیان نہیں کر سکتے۔ اور تحقیر کیلئے ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مسند الیہ کی شان اس قدر گری ہوئی ہے کہ اس کی تعیین ہو ہی نہیں سکتی ہے

﴿لهٗ حاجبٌ فى كلّ أمرٍ يشينهٗ:: وليس لهٗ عن طالب العرفِ حاجبُ﴾

(ترجمہ) ممدوح کیلئے ہر اس چیز سے مانع موجود ہے جو اسے معیوب بنائے، اور نیکی اور بھلائے کے کاموں میں اس کیلئے مانع

اور رکاوٹ موجود نہیں ہے۔

محل استشہاد: اس شعر میں پہلا ''حاجب'' مسند الیہ نکرہ برائے تعظیم ہے اور دوسرا ''حاجب'' نکرہ مسند الیہ برائے تحقیر ہے۔

تحقیق: علامہ سکاکیؒ نے ''شرح الایضاح'' میں علامہ سیوطیؒ نے مطول میں اور علامہ دسوقیؒ (جو مختصر کے شارح بھی ہیں) مختصر کی شرح میں اور علامہ بہاء الدین سبکی نے ''عروس الافراح میں'' مذکورہ بالا شعر کو ابن ابی السمط کا قرار دیا ہے اور علامہ دسوقی نے تو اپنی بات ثابت کرنے کیلئے اس کے ماقبل کے دو شعر بھی ذکر کئے ہیں۔

﴿فتی لا یبالی المدلجون بنارہ :: الیٰ بابہ ان لا تضیء الکوکب﴾

﴿یصمّ عن الفحشاء حتیٰ کأنّہ اذا ذکرت فی مجلس القوم غائبٌ﴾

البتہ صاحب الدرر نے کہا ہے کہ یہ نسبت درست نہیں ہے کیونکہ تاریخ ابن خلقان وغیرہ میں اس شعر کو امیہ مغربی مشہور طبیب کے قصیدے کے ذیل میں ذکر کیا گیا ہے۔

نکرہ مسند الیہ برائے تعظیم وتحقیر ہونے کی مثال حضرت علیؓ کے اس شعر میں بھی ہے۔

﴿وللّٰہ منّی جانبٌ لا اضیعہٗ :: وللّلھو منّی والخلافۃ جانبٌ﴾

نکرہ مسند الیہ کے تعظیم کیلئے ہونے کی اردو میں مثال جیسے

﴿بستر رنج، وکنج، تنہائی :: رات کیا آئی اک بلا آئی﴾

اس شعر میں ''بلا'' نکرہ مسند الیہ برائے تعظیم ہے کہ رات ایک بہت ہی بڑی بلا کی صورت میں آئی ہے۔

او التنکیر او التقلیل: مسند الیہ کو نکرہ لانے کا چوتھا مقتضی یہ ہے کہ مسند الیہ کی کثرت بتلانے کیلئے اسے نکرہ لایا جائے یا مسند الیہ کی قلت بتلانے کیلئے اسے نکرہ لایا جائے۔

تکثیر کی مثال جیسے وانّ لہٗ لابلاً وانّ لہ لغنمًا۔ اس میں ''ابلاً غنمًا'' انّ کا اسم ہونے کی وجہ سے مسند الیہ ہیں اور تکثیر کیلئے ہے اور اس قول کا مطلب یہ ہے کہ اس کے بہت سارے اونٹ ہیں اور اس کی بہت ساری بکریاں ہیں۔

علامہ جار اللہ زمخشری نے ''قَالُوْا اِنَّ لَنَا لَاَجْرًا'' میں اس تنوین کو تکثیر کیلئے قرار دیا ہے۔ اردو میں اس کی مثال جیسے،

﴿ہے اس مملکت کی عجب گل زمیں :: کہیں پھول یاں کے سے ہوتے نہیں﴾

اس میں پھول نکرہ بیانِ تکثیر کیلئے ہے۔

تقلیل کی مثال جیسا کہ قرآن پاک میں ارشاد باری تعالیٰ ہے ''وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللّٰہِ اَکْبَرُ'' (ترجمہ) اللہ کی خوشنودی بہت بڑی ہے۔ اس میں ''رضوان'' محل استشہاد ہے یہ نکرہ ہے اور یہاں پر تعظیم اور بڑائی کے بیان کرنے کیلئے آیا ہے کہ دنیا کی چیزوں اور اسباب کے مقابلے میں اللہ تعالیٰ کی تھوڑی سی بھی رضا اور خوشنودی بہت بڑی ہے۔ اس معنیٰ کو کسی نے شعر کا پیراہن پہنا کر یوں کہا ہے۔

﴿قلیلٌ منک یکفینی ولکن :: قلیلک لا یقال لہٗ قلیلٌ﴾

تیری تھوڑی سی عنایت بھی میرے لئے کافی ہے :: لیکن تیری تھوڑی عنایت کو بھی تھوڑا نہیں کہا جا سکتا ہے۔

قرآن پاک میں نکرہ کے تقلیل کیلئے ہونے کی مثال جیسے ''سُبْحَانَ الَّذِیْ اَسْرٰی بِعَبْدِہٖ لَیْلاً'' اس آیت میں ''لیلاً'' پر تنوین تقلیل کیلئے ہے ''ای قلیل ای بعض لیل'' اردو میں اس کی مثال جیسے

﴿یہ سب غلط سنا تھا کہ ہے لشکرِ کثیر :: کچھ نوجوان ہیں طفل ہیں اور کچھ ہیں پیر﴾

اس شعر میں ''نوجوان'' نکرہ مسندالیہ ہے اور قلت بیان کرنے کیلئے نکرہ بنا کر لائے ہیں۔

والفرق بين التعظيم والتكثير ان التعظيم بحسب ارتفاع الشان وعلو الطبقة والتكثير باعتبار الكميّات والمقادير تحقيقًا كما في الابل او تقديرًا كما في الرضوان وكذا التحقير والتقليل وللاشارة الى ان بينهما فرقًا قال وقد جاء التنكير للتعظيم والتكثير نحو وان يكذبوك فقد كذبت رسل من قبلك اى ذوو عدد كثير هذا ناظر الى التكثير اوذوو آيات عظام هذا ناظر الى التعظيم وقد يكون للتحقير والتقليل نحو حصل لى منه شئ اى حقير قليل

ترجمہ:۔

تعظیم وتکثیر میں فرق یہ ہے کہ تعظیم علوشان اور بلندئ مرتبہ کیلئے آتا ہے اور تکثیر کمیات اور مقادیر کے اعتبار سے ہوتی ہے خواہ وہ تحقیقًا ہو جیسا کہ ابل میں یا تقدیرًا ہو جیسا کہ رضوان میں ہے تحقیر وتقلیل بھی اسی طرح ہے ان دونوں کے درمیان فرق کی طرف اشارہ کرنے کیلئے ماتنؒ نے کہا ہے ''وقد جاء التنكير للتعظيم والتكثير''، یعنی کبھی تنکیر تعظیم وتحقیر دونوں کیلئے آتی ہے۔ جیسے اگر یہ لوگ آپ کو جھٹلائیں تو آپ سے پہلے بھی بہت سارے رسول جھٹلائے گئے ہیں، یہ معنیٰ تکثیر کے اعتبار سے ہوئے یا بڑی بڑی نشانیوں والے رسولوں کو جھٹلایا گیا ہے ''یہ معنیٰ تعظیم کے اعتبار سے ہے اور کبھی ''تنکیر''، تحقیر وتقلیل دونوں کیلئے ہوتی ہے۔ جیسے مجھے اس سے کچھ حاصل ہوا ہے یعنی حقیر سا معمولی سا

تشریح:۔

والفرق بين التعظيم والتكثير: دو طرح کے الفاظ آتے ہیں۔ تکثیر وتقلیل اور تعظیم وتحقیر۔ ان میں سے تکثیر وتقلیل دونوں کا تعلق کمیّات (طول عرض عمق) سے ہے یعنی یہ دونوں الفاظ وہاں استعمال ہوتے ہیں جہاں پر کمیّت اور مقدار بتلانا مقصود ہو خواہ حقیقۃً ہو یا حکمًا۔ حقیقۃً کی مثال جیسے ''ابل''، اور حکمًا کی مثال جیسے ''رضوان'' اس میں حکمًا مقدار پائی جاتی ہے چونکہ یہ ایک معنوی چیز ہے حقیقی طور پر اس کے افراد نہیں پائے جاتے ہیں اسلئے ہم اس کیلئے افراد اور اجزاء فرض کرلیں گے کہ رضا اور خوشنودی کے بہت سارے افراد ہیں پھر ان افراد مقدرہ کے اعتبار سے اس میں تکثیر پائی جاتی ہے اور تعظیم وتحقیر کا استعمال کیفیات میں ہوتا ہے یعنی ان کو وہاں پر استعمال کیا جاتا ہے جہاں کوئی کیفیت بتلانا مقصود ہو۔ مصنفؒ نے اسی فرق کو بیان کرنے کیلئے اس عبارت کے ساتھ اشارہ کیا ہے۔

وقد جاء التنكير للتعظيم والتكثير: کہ کبھی کبھار تنکیر تعظیم اور تکثیر کے بیان کیلئے آتا ہے۔ جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ''وَاِنْ يُّكَذِّبُوْكَ فَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِّنْ قَبْلِكَ۔ اے نبی ﷺ اگر یہ لوگ آپ کو جھٹلاتے ہیں تو آپ سے پہلے بھی انبیاء جھٹلائے گئے ہیں۔ اس آیت میں رسل کے اوپر جو تنوین ہے اگر اسے تکثیر پر محمول کریں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ آپ سے پہلے بہت سارے نبیوں کو جھٹلایا گیا ہے اور اگر اسے تنوین تعظیم پر محمول کریں تو اس کا معنیٰ ہوگا کہ آپ سے پہلے بہت سارے اولوالعظم اور بڑی نشانیوں والے پیغمبر آئے لیکن ان کم بختوں نے ان سب کو جھٹلایا ہے۔

وقد يكون للتحقير والتقليل۔ اسی طرح مسندالیہ کو کبھی کبھار تحقیر کیلئے اور کبھی کبھار تقلیل کیلئے نکرہ لایا جاتا ہے۔ جیسے حصل لى منه شيء۔ مجھے اس سے تھوڑی سی چیز ملی ہے اگر اس تنوین کو تحقیر کیلئے بنائیں تو اس کا مطلب یہ بنے گا کہ مجھے معمولی سی چیز ملی ہے اور اگر اسے تقلیل کیلئے بنائیں تو اس کا مطلب یہ بنے گا کہ مجھے تھوڑی سی چیز ملی ہے۔

مسندالیہ کو مذکورہ بالا مقتضیات کے علاوہ دیگر وجوہات کی بناء پر بھی نکرہ لایا جاتا ہے ان میں سے ایک یہ ہے کہ جہالت ذات کی وجہ سے اسے نکرہ لایا جاتا ہے جیسے قرآن پاک میں ارشاد باری تعالیٰ ہے۔ اَوِاطْرَحُوْهُ اَرْضًا يَّخْلُ لَكُمْ وَجْهُ اَبِيْكُمْ۔ یعنی

ارضًا منکورۃً مجھولۃً بعیدۃً عن العمران :یعنی ان کو ایسی زمین میں پھینک دو جو آبادی اور لوگوں سے دور ہو اور لوگوں کو اس جگہ کے بارے میں علم بھی نہ ہو۔اور کبھی کبھار مسند الیہ کو تجاہل کے ارادے سے نکرہ لایا جاتا ہے جیسے هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلٰى رَجُلٍ يُنَبِّئُكُمْ ۔کیا ہم نہ بتائیں ایسا آدمی جو تمہیں یہ بات بتاتا ہے کہ جب تم ریزہ ریزہ ہو جاؤ تو پھر تم اٹھائے جاؤ گے۔یہ کافر لوگ آنحضرت ﷺ کے بارے میں کہتے تھے کہ گویا کہ ان کو آنحضرت ﷺ کے بارے میں سرے سے علم ہی نہیں ہے۔

ومن تنکیر غیرہ ای غیر المسند الیہ للافراد والنوعیۃ نحو ''وَاللّٰهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ ای کلّ فردٍ من افراد الدواب من نطفۃٍ بعینۃٍ ھی نطفۃ ابیہ المختصّۃ بہ وکلّ نوعٍ من انواع الدوابّ من نوعٍ من انواع المیاہ وھو نوع النطفۃ الّتی تختصّ بذالک النوع من الدواب

ترجمہ:۔

(افراد ونوعیت کیلئے غیر مسند الیہ کی تنکیر کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ اللہ نے ہر چلنے والے کو پانی سے پیدا کیا ہے یعنی چلنے والے افراد میں سے ہر ایک کو ایک معیّنہ نطفہ سے پیدا کیا ہے جو اس کے باپ کا مخصوص نطفہ ہے اور چلنے والے انواع میں سے ہر ایک نوع کو پانی کے اقسام میں سے ایک خاص قسم کے پانی سے پیدا کیا ہے۔اور وہ نطفہ کی وہ قسم ہے جو چوپائے کی اس نوع کے ساتھ خاص ہے

تشریح:۔

ومن تنکیر غیرہ :اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ نے ایک وہم کا ازالہ کیا ہے سابقہ عبارت میں انھوں نے مسند الیہ کے نکرہ لانے کے فوائد ذکر کئے ہیں اس سے بظاہر یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ ہو سکتا ہے نکرہ کے یہ فوائد اس وقت ہوں جب نکرہ مسند الیہ بن جائے اگر نکرہ مسند الیہ نہیں بنتا ہے تو اس سے یہ فوائد حاصل نہ ہوں تو اسکے ازالے کیلئے مصنف یہ عبارت لا کر اس میں یہ بات بتائی ہے کہ نکرہ کے فوائد اس کے مسند الیہ ہونے کے ساتھ خاص نہیں ہیں بلکہ اگر نکرہ مسند الیہ نہ ہو تو تب بھی یہ فوائد حاصل ہو سکتے ہیں۔چنانچہ کبھی کبھار نکرہ غیر مسند الیہ افراد اور نوعیّت کے بیان کیلئے آتا ہے جیسے وَاللّٰهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ۔اللہ نے ہر جانور کو پانی سے پیدا فرمایا ہے۔اس آیت میں ''دابۃٍ اور ماءٍ '' دونوں نکرہ ہیں۔اگر یہ نکرہ افراد ہو تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اللہ نے ہر ہر فرد کو ایک معیّن پانی (باپ کے پانی) سے پیدا فرمایا ہے۔اور اگر یہ نکرہ نوع کیلئے ہو تو اس کا مطلب یہ بنے گا کہ اللہ نے جانور کے ہر ہر نوع اور قسم کو پانی کے ایک قسم سے پیدا فرمایا ہے یعنی گھوڑے کو گھوڑے کے پانی سے اور گدھے کو گدھے کے پانی سے الیٰ اٰخرہ ایک نوع اور قسم کے جانور کو دوسرے نوع اور قسم کے جانور کے پانی سے پیدا نہیں فرمایا ہے۔کہ گدھے کے پانی سے گھوڑے کو پیدا کر دے یا گھوڑے کے پانی سے گدھے کو پیدا کر دے کوّے کے انڈے سے کبوتر پیدا کر دے یا کبوتر کے انڈے سے کوا پیدا کر دے۔

فائدہ:اس سے ایک وہم پیدا ہوتا ہے کہ اللہ نے ہر چیز کو مخصوص پانی سے پیدا فرمایا ہے دوسرے کے پانی کی اس میں آمیزش نہیں ہے یہ تفسیر خچر کے اعتبار سے درست نہیں ہے کیونکہ خچر تو گھوڑے اور گدھے کی مشترکہ نسل ہے۔

اس کی تحقیق یہ ہے کہ خچر کی پیدائش کی دو صورتیں ہیں کبھی تو گدھے اور گھوڑی کے ملاپ سے خچر پیدا ہوتا ہے اور کبھی گدھی اور ٹٹو کے ملاپ سے خچر پیدا ہوتا ہے۔پہلی صورت میں خچر کا جوٹھا پاک ہوگا جبکہ دوسری صورت میں خچر کا جوٹھا مکروہ ہوگا،اس کی وجہ یہ ہے کہ تمام جانوروں کے نسب میں ماں کا اعتبار رہتا ہے باپ کا اعتبار نہیں ہوتا تو پہلی صورت میں خچر گھوڑی کے تابع ہوگا جبکہ دوسری صورت میں خچر گدھی کے تابع ہوگا۔

ومن تنکیر غیرہ لـلتعظیم نحو فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ ای حرب عظیم ولـلتحقیر نحو

وَاِنْ نَظُنّ اِلَّاظَنًّا ای ظنًّا حقیرًا ضعیفًااذ الظنّ ممّایقبل الشدّة والضعف فالمفعول المطلق ههناللنوعيّة لا للتاكيد وبهذا الاعتبار صحّ وقوعهُ بعد الاستثناء مفرّغًا مع امتناع ماضربتهُ الّا ضربًا على ان يكون المصدر للتاكيدلانّ مصدر ضربتهُ لا يحتمل غير الضرب حتىٰ يصحّ الاستثناء والمستثنىٰ منه يجب ان يكون متعدّدًاليشمل المستثنىٰ وغيره وكما انّ التنكير الّذی فی معنىٰ البعضيّة يفيدالتعظيم فكذالك صريح لفظ البعض كما فی قوله تعالىٰ ورفع بعضهم فوق بعضٍ در جاتٍ اراد ببعضهم محمّدًا ﷺ ففی هذا الابهامن تفخيم شأنه وفضله واعلاء قدره ما لا يخفىٰ

ترجمہ:۔

اور غیر مسندالیہ کی تنکیر تعظیم کیلئے جیسے اعلان کردو اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے ایک بڑی لڑائی کیلئے (اور تحقیر کیلئے جیسے ہم گمان نہیں کرتے ہیں مگر گمان حقیر ضعیف کیونکہ ظن شدّت وضعف کو قبول کرتا ہے تو یہاں پر مفعول مطلق نوعیّت کیلئے ہے نہ کہ تاکید کیلئے اور اسی اعتبار سے استثنیٰ کے بعد اس کا مفرّغ ہو کر واقع ہونا صحیح ہو گیا حالانکہ ماضربتہٗ الاضربًا ممتنع ہے جب مصدر تاکید کیلئے ہو کیونکہ ضربتہٗ کا مصدر غیر ضرب کا احتمال ہی نہیں رکھتا یہاں تک کہ استثناء صحیح ہو اور مستثنیٰ کیلئے متعدد ہونا ضروری ہے جو مستثنیٰ وغیر مستثنیٰ دونوں کو شامل ہو اور جس طرح وہ تنکیر جو بعضیّت کے معنی میں ہے تعظیم کا فائدہ دیتی ہے اسی طرح صریح لفظ بعض بھی فائدہ دیتا ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے اور بعض کو بعض پر بہت سے درجات میں بلند کر دیا۔اس بعض سے حضور ﷺ مراد ہیں اس ابہام میں آپ کی عظمت شان اور قدر کی بلندی ہے وہ مخفی نہیں ہے۔

تشریح:۔

ومن تنکیر غیرہ للتعظیم:۔ تنکیر کبھی کبھار غیر مسندالیہ کی تعظیم کیلئے آتا ہے جیسے ''فأذنوابحرب من اللّٰه ورسوله'' یعنی پھر اللہ اور اس کے رسول کے ساتھ اعلان جنگ کیلئے تیار ہو جاؤ۔اس آیت میں ''حرب'' پر تنوین تعظیم کیلئے ہے یعنی بہت بڑی لڑائی کیلئے تیار ہو جاؤ اور حرب غیر مسندالیہ ہے۔

وللتحقیر :اور کبھی کبھار غیر مسندالیہ کی تحقیر کیلئے نکرہ لایا جاتا ہے جیسے ''ان نظنّ الا ظنًّا'' ہم تو محض ایک گمان کرتے ہیں۔ اس میں ''ظنًّا'' پر تنوین تحقیر کیلئے ہے کہ ہم تو محض ایک حقیر سا گمان کرتے ہیں۔کیونکہ ظن میں شدّت اور قوّت دونوں کا احتمال ہوتا ہے ممکن ہے یہ ظن ظنّ قوی ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ ظن ظنّ ضعیف ہو۔لیکن اس کے بعد ظن کو مفعول مطلق بنا کر اس بات کی طرف اشارہ کر دیا ہے کہ یہ ظن ظنّ قوی نہیں ہے بلکہ یہ ظن ظنّ ضعیف ہے رہی یہ بات کہ ہم نے اس نکرہ کو نوع کیلئے کیوں بنایا ہے اس کو تاکید کیلئے کیوں نہیں بنایا؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کو نوع کیلئے بنانا تو صحیح ہے لیکن اس کو تاکید کیلئے بنانا صحیح نہیں ہے۔کیونکہ اگر اس کو نوع کے بجائے تاکید کیلئے بنا ئیں تو اس سے انتفاء الشیء عن نفسہٖ لازم آتا ہے یعنی ایک چیز کی اپنی ذات سے نفی کرنا اور کسی بھی چیز کی اپنی ذات کے اعتبار سے ثابت کر کے نفی کرنا صحیح نہیں ہے اسی طرح ''ما ضربتہٗ الّا ضربًا۔ میں بھی اس کو محض تاکید کیلئے بنانا صحیح نہیں ہے کیونکہ پھر بھی یہی خرابی لازم آئے گی اور اس وجہ سے بھی اس کو محض تاکید کیلئے بنانا صحیح نہیں ہے کہ مستثنیٰ منہ کیلئے مستثنیٰ سے عام ہونا ضروری ہے ورنہ پھر استثناء الشیءعن نفسہ لازم آتا ہے اور استثناء الشیءعن نفسہ جائز نہیں ہے۔کمامرّ۔

اور عام ہونا اسلئے بھی ضروری ہے تاکہ مستثنیٰ منہ مستثنیٰ اور غیر مستثنیٰ دونوں کو شامل ہو جائے۔

وکما انّ التنکیر :یہاں سے شارحؒ نے ایک نئی بات بیان کی ہے اور وہ یہ ہے کہ ہم نے یہ بات پہلے بیان کی ہے کہ نکرہ بعضیّت کے

معنٰی میں ہونے کی وجہ سے تعظیم کا فائدہ دیتا ہے چنانچہ اگر کسی موقعہ پر صراحۃً لفظ بعض خود استعمال ہوجائے تو بطریقِ اولیٰ تعظیم کا فائدہ دے گا جیسے وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ ۔ (ترجمہ) ہم نے ان کو درجے کے اعتبار سے ایک دوسرے پر فضیلت دی ہے۔ اس آیت میں لفظِ بعض سے نبی پاک علیہ السلام مراد ہیں اس مقام پر صراحۃً نام کے ذکر کرنے کے بجائے لفظ بعض کے ذریعہ ابہام پیدا کیا گیا ہے آنحضرت علیہ السلام کے عظمتِ شان اور فضیلت بیان کرنے کیلئے جو کہ صراحۃً نام کے ذکر کرنے کی صورت میں اس قدر عظمتِ شان بیان نہیں ہوسکتی تھی۔

وامّاوصفه اى وصف المسنداليه والوصف قد يطلق علٰى نفس التابع المخصوص وقديطلق بمعنى المصدروهوانسب ههُناواوفق بقوله وامّابيانهٗ وامّاالابدال منه اى امّاذكر النعت لهٗ فلكونه اى الوصف بمعنىٰ المصدروالاحسن ان يكون بمعنىٰ النعتِ علىٰ ان يراد باللفظ احدُ معنييه وبضميره معناه الأخر علىٰ ما سيجيء فى البديع مبيّنًا لهٗ اى المسند اليه كاشفًا عن معناه كقولك الجسم الطويل العريض العميق يحتاج الىٰ فراغٍ يشغلهٗ فانّ هذه الاوصاف ممّا يوضح الجسم ويقع تعريفًا لهٗ ونحوهٗ فى الكشف اى مثل هذا القول فى كون الوصف للكشف والايضاح وان لم يكن وصفًا للمسنداليه قولهٗ شعر الالمعىّ الذى يظنّ بك الظنّ كأنْ قدرأى وقد سمعا "فالالمعى معناه الذكىّ المتوقّد والوصف بعدهٗ ممّا يكشف معناه ويوضحهٗ لكنّهٗ ليس بمسند اليه لانّهٗ امّا مرفوعٌ علىٰ انّهٗ خبر اِنّ فى البيت السابق اعنى قولهٗ شعراِنّ الذى جمع السماحة:: والنجدة والبِرّ والتُقٰى جمعًا" او منصوب علىٰ انّهٗ صفةٌ لاسم اِنّ اوْ بتقدير أعنى

ترجمہ:۔

(اوراس کا وصف لانا) یعنی مسند الیہ کا اطلاق کبھی تو نفس تابع مخصوص پر ہوتا ہے اور کبھی مصدر کے معنٰی میں بولا جاتا ہے۔ یہاں پر یہی مناسب ہے اور یہی ماتن کے قول وامابیانہٗ والا بدال منہ کے موافق ہے یعنی مسند الیہ کیلئے نعت ذکر کرنا (اسلئے ہے کہ وہ) وصف بمعنٰی مصدر ہے اور بہتر یہ ہے کہ یہاں پر نعت کے معنٰی میں ہو کہ لفظ سے اس کے دو معنٰی میں سے ایک معنٰی مراد لیا جائے اور ضمیر سے دوسرا معنٰی مراد لیا جائے جیسا کہ بدیع میں اس کی تفصیل آئے گی (مسند الیہ کو بیان کرنے والا ہو اور اس کے معنٰی کو واضح کرنے والا ہو جیسے تمہارا قول لمبا، چوڑا، اور گہرا جسم،، ایک ایسی خالی جگہ کے گھیرنے کا محتاج ہے جس میں وہ سما سکے) تو یہ اوصاف جسم کی وضاحت اور اس کی تعریف کررہے ہیں۔ (اور کشف میں اسی کی طرح ہیں) یعنی مذکورہ قول کی طرح ہیں وصف کے کشف وایضاح کیلئے ہونے میں اگر چہ وہ مسند الیہ کا وصف نہیں ہے (شاعر کا قول: وہ روشن خیال جس کا گمان بھی تیرے بارے میں ایسا ہے کہ گویا اس نے خود دیکھا اور سنا ہے) المعی کے معنٰی ہیں تیز وطرار فہم اور روشن دماغ والا ہونا، اور اس کے بعد والا وصف اس کی وضاحت کررہا ہے لیکن یہ مسند الیہ نہیں ہے کیونکہ یہ یا تو سابقہ شعر میں انّ کی خبر ہونے کی وجہ سے مرفوع ہے اس سے میری مراد اس کا یہ شعر ہے بے شک وہ جس نے سخاوت شرافت اور نیکی اور تقویٰ کو جمع کیا ہے یا انّ کے اسم کی صفت ہونے کی وجہ سے منصوب ہے یا اعنی مقدر کی وجہ سے منصوب ہے

تشریح:۔

وامّا وصفهٗ: یہاں تک مصنفؒ نے مسند الیہ کے احوال ذکر کئے اب یہاں سے مسند الیہ کے توابع ذکر کررہے ہیں کیونکہ توابع بھی مسند الیہ کے احوال میں سے ہیں۔ چنانچہ مسند الیہ کے پانچ توابع ہیں۔ وصف، تاکید، عطفِ بیان، بدل، عطف بحرف۔ ان تمام توابع

کے ذکر کرنے میں وصف کو سب سے مقدّم کیا ہے اسلئے کہ وصف باقی توابع کی بنسبت کثیر الوقوع اور کثیر الاستعمال ہے۔ پھر وصف کے کئے مقتضیات ہیں کہ وہ وصف مبیّنہ ہوگی یا کاشفہ ہوگی موضحہ ہوگی یا مخصصہ ہوگی مادحہ ہوگی یا ذامّہ ہوگی یا مؤکدہ ہوگی۔

فلکو نہ مبیّنالہٗ کا شفالہٗ: پہلا مقتضیٰ یہ ہے کہ مسندالیہ کے معنیٰ کوواضح کرنے اور کھولنے کیلئے مسندالیہ کا وصف لایا جائے جیسے الجسم الطویل العریض العمیق یحتاج الیٰ فراغ الحیّز: (ترجمہ) جسم وہ چیز ہے جس میں عرض عمق اور طول (یعنی اس میں ابعاد ثلاثہ) پائے جائیں اور یہ اپنی ذات کو کھپانے کیلئے خالی جگہ اور مکان کا محتاج ہو۔

اس تعریف میں ''الجسم'' مسندالیہ اور مبتداء ہے، اور باقی طول، عرض، عمق، تمام کے تمام اوصاف اور خبر ہیں جنہیں مسندالیہ کی وضاحت اور بیان کرنے کیلئے لایا گیا ہے۔

والوصف قد یطلق: یہ عبارت لاکر شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے؛ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا ہے کہ آپ نے یہاں سے توابع کی بحث شروع کردی ہے حالانکہ توابع سے بحث کرنا نحویوں کا کام ہے علم معانی والوں کا کام نہیں ہے تو پھر آپ نے اس بحث کو اس علم سے تعلق نہ ہونے کے باوجود یہاں پر کیوں ذکر کیا ہے؟

جواب: شارحؒ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ تابع کے دو معنیٰ آتے ہیں ایک اس کا معنیٰ نفسِ تابع مخصوص جسے علماء نحو تابع کہتے ہیں۔ اور اس کا دوسرا معنیٰ ہے معنیٰ مصدری یعنی وصف کو ذکر کرنا۔ یہاں پر مصنفؒ نے ان دونوں معانی میں سے دوسرے معنیٰ کے اعتبار سے ذکر کیا ہے پہلے والے معنیٰ کے اعتبار سے ذکر نہیں کیا ہے۔ اور علماء نحو تابع سے پہلے معنیٰ کے اعتبار سے بحث کرتے ہیں نہ کہ دوسرے معنیٰ کے اعتبار سے اور اس بات کی دلیل کہ ہماری مراد دوسرا معنیٰ ہے پہلا معنیٰ نہیں ہے مصنفؒ کی یہ عبارت ہے جس میں کہا ہے کہ ''واما بیانہٗ۔ واما الابدال'' کیونکہ ان سے بھی مصنفؒ کی مراد ان کا ذکر کرنا ہی ہے۔ الغرض علماء نحو جس معنیٰ سے بحث کرتے ہیں وہ اس کا معنیٰ خاص ہے کہ موصوف یا موصوف کے متعلق میں جو ابہام پایا جاتا ہے اس ابہام کو دور کرے اور علم معانی میں جس معنیٰ سے بحث کرتے ہیں وہ دوسرے معنیٰ (وصف کو ذکر کرنے) کے اعتبار سے ہے۔

والاحسن ان یکون بمعنیٰ النعت: اس عبارت کے ساتھ بھی شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ 'فلکونہ'' میں ''ھا'' ضمیر محلاً ''کون'' مصدر فعل ناقص کا اسم ہے اور'' مبیّنا اور کاشفاً' خبر ہے اور ضابطہ یہ ہے کہ افعال ناقصہ کے اخبار کا ان کے اسماء پر حمل ہوتا ہے جبکہ یہاں پر حمل کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ ''ہا'' ضمیر کا مرجع ''ذکر الوصف'' ہے اور ''مثبتا'' اس کیلئے خبر ہے۔ اور اس کو حمل کرنا اسلئے درست نہیں ہے کہ ذکر الوصف خود مبیّن نہیں بنتا ہے بلکہ اسکی ذات مبیّن بنتی ہے۔ اور جب یہ خود مبیّن بنتا ہے تو اس کو حمل کرنا بھی درست نہیں ہے۔ لہٰذا یہ ترکیب صحیح نہیں ہے اور جب ترکیب صحیح نہیں ہے تو آپ کی عبارت بھی صحیح نہیں ہے

جواب؛ شارحؒ فرماتے ہیں کہ یہاں پر مصنفؒ نے صنعتِ استخدام سے کام لیا ہے۔ اور صنعتِ استخدام کہا جاتا ہے کہ ایک لفظ کے دو معنیٰ ہوں ایک معنیٰ ظاہر اور قریب اور دوسرا معنیٰ خفی اور بعید ہو تو لفظ ذکر کر کے ایک معنیٰ مراد لیا جائے اور پھر دوبارہ اس لفظ کی طرف ضمیر راجع کر کے دوسرا معنیٰ مراد لیا جائے۔ یہاں پر بھی جب ہم نے وصف کو ذکر کیا ہے تو اس سے اس کا معنیٰ مصدری مراد لیا ہے لیکن جب اس کی طرف ''کونہ'' کی ضمیر لوٹایا ہے تو اس سے اس کا معنیٰ مخصوص تابع ہونا مراد لیا ہے۔ لہٰذا اب حمل کرنا صحیح ہوگا۔

وصف کے ساتھ مسندالیہ کی وضاحت کرنے کی اردو میں مثال جیسے

﴿پڑے عکس اس کے لب سرخ کا گر ساغر میں:: ہو خجالت سے وہیں بادہ گلفام سفید﴾

ونحوہ فی الکشف: دوسرا مقتضی یہ ہے کہ وصف مسندالیہ کا نہ ہو بلکہ مسندالیہ کے علاوہ کا ہو تو وہ بھی اس کی وضاحت کرتا ہے جیسے

﴿الا لمعی الذی یظن بك الظن :: کان قد رئ وقد سمعا﴾

الالمعی کے معنیٰ ہیں ذکی اور روشن دماغ اور اس کے آگے آنے والا وصف (الذی یظن بك الیٰ آخرہ) اس کی وضاحت کیلئے ہے اس سے پہلا والا مصرعہ یوں ہے، انّ الذی جمع السماحۃ:: والبرّ والتقیٰ جمعا۔ اس شعر میں ''الالمعی'' مسندالیہ کا غیر ہے کیونکہ یہ اس ''انّ'' کا خبر ہے جو پہلے والے مصرعہ میں موجود ہے یا ''انّ'' کے اسم کی صفت ہے اور یا ''اعنی'' فعل محذوف کا مفعول ہے۔

مفرادت: الالمعی، سریع الفہم، روشن دماغ، سماحۃ ''سخاوت'' ''نجدہ'' شجاعت'' ''بر'' نیکی، بھلائی ''التقی'' پرہیزگاری ''جمعا'' یہ ''جمیعًا'' کے معنیٰ میں ہے۔ جس کی جمع ''جُمعاء'' آتی ہے جو ''اجمع'' اسم تفضیل مذکر کی مؤنث ہے۔

(ترجمہ) بیشک وہ آدمی جس نے سخاوت شجاعت بھلائی اور تقویٰ تمام کے تمام کو جمع کیا ہے۔ وہ بڑا ذکی ہے جو تیرے بارے میں یوں گمان کرتا ہے گویا کہ اس نے تجھے دیکھا ہے اور سنا ہے۔

اولکون الوصف مخصّصًا للمسندالیہ ای مقلّلااشتراکہٗ اورافعًا احتمالہٗ وفی عرف النحاۃ التخصیص عبارۃ عن تقلیل الاشتراك فی النکرۃ والتوضیح عن رفع الاحتمال الحاصل فی المعارف نحو زید التاجرعندنا فان وصفہٗ بالتاجر یرفع احتمال غیرہٖ اولکون الوصف مدحًا او ذمًّا نحو جائنی زیدٌ العالم او الجاھل حیث یتعیّن الموصوف اعنی زیدًا قبل ذکرہ ای ذکر الوصف والّا لکان الوصف مخصّصًا

ترجمہ:۔

یا اسلئے کہ وہ وصف مسندالیہ کیلئے مخصص ہے یعنی اس کے اشتراک کو کم کرنے والا اور اس کے احتمال کو اٹھانے والا ہے اور نحویوں کے عرف میں تخصیصنکرہ میں تقلیل اشتراک کا نام ہے اور توضیح معرفہ میں حاصل احتمال کے اٹھانے کا نام ہے جیسے زید تاجر ہمارے پاس ہے۔ تو زید کا وصف تاجر غیر کے احتمال کو اٹھا رہا ہے (یا اسلئے کہ وصف مسندالیہ کی مدح یا اس کی مذمت ہے جیسے جاءنی زیدالعالم، جاءنی زیدالجاہلجہاں موصوف یعنی زید متعین ہو۔ (اس وصف کے ذکر سے پہلے) ورنہ وصف مخصص بنے گا۔

تشریح:۔

اولکون الوصف مخصّصًا: تیسرا مقتضی یہ ہے کہ وصف کو مسندالیہ موصوف کی تخصیص کیلئے لایا جاتا ہے۔

فائدہ (۱): اہل معانی کے نزدیک موصوف معرفہ ہو یا نکرہ دونوں صورتوں میں اس کی صفت لانا جائز ہے اور اسے وصف مخصص کہتے ہیں البتہ علماء نحو کے نزدیک موصوف اگر نکرہ ہو تو صفت تقلیل شرکاء کا فائدہ دیتی ہے اور اگر موصوف معرفہ ہو تو صفت معرفہ کو غیر کی شرکت کے احتمال سے خالی کرنے کیلئے لائی جاتی ہے۔ اور اس کو صفت موضحہ کہتے ہیں جیسے زید التاجر عندنا۔ اس مثال میں زید معرفہ میں اور بھی احتمالات تھے کہ ممکن ہے زید عالم ہے جاہل ہے عاقل ہے لیکن تاجر کا وصف لا کر باقی احتمالات سے اس کو ممتاز کر دیا ہے کہ زید صرف تاجر ہی ہے کوئی اور نہیں ہے۔

فائدہ (۲) یہ شعر اوس بن حضر کے اس قصیدے سے لیا گیا ہے جس میں انھوں نے فضالہ بن کندہ کا مرثیہ کہا ہے۔ مذکورہ شعر علامہ مبرّد کی کتاب ''الکامل'' میں مذکور ہے علامہ ابن جنی کہتے ہیں کہ میں نے علامہ سبکی کے ہاتھ کے لکھے ہوئے دیوان اوس میں یہ اشعار دیکھے ہیں۔ جس میں اس بات کی صراحت کی گئی ہے کہ ''الالمعی مضموم ہے۔ اور وہ اشعار یہ ہیں۔

﴿ایّتھاالنفس اجملی جزعًا☆فانّ ماتحذرین قدوقعا☆انّ الذی جمع السماحۃ والنجدۃ﴾
﴿ والبرّوالتقی جمعا ☆الأ لمعیّ الذی یظنّ بك الظنّ ☆ کأن قد رأی وقد سمعا﴾
﴿المخلف المتلف المرزالم ☆یمنع بضعف ولم یمت طبعًا.﴾

اولکونہ مدحًا: مسندالیہ کی صفت لانے کا چوتھا مقتضی یہ ہے کہ صفت موصوف کی تعریف کرنے کیلئے یا موصوف کی مذمت بیان کرنے کیلئے لائی جاتی ہے۔

مدح کی مثال جیسے جاء نی زید العالم 'میرے پاس زید عالم آیا ہے۔ذم کی مثال جیسے جاء نی زیدالجاھل''میرے پاس زید جاہل آیا ہے۔پہلی مثال میں زید کی صفت عالم لاکراس کی تعریف کرنا مقصود ہے کہ زید کوئی عام آدمی نہیں ہے بلکہ عالم ہے اور دوسری مثال میں زید کی صفت''جاہل''لاکراس کی برائی بیان کرنا مقصود ہے کہ زید کوئی بڑا آدمی نہیں ہے بلکہ ایک ان پڑھ اور جاہل ہے۔اردو میں مدح کی مثال جیسے

﴿دوشِ مَلک پہ دیکھ نعشِ شہیدِ عشق::حوروں کو یہ گماں ہے عرشِ بریں نہ ہو﴾

اس شعر میں بریں عرش کی صفت ہے اور یہ صفت مدح کیلئے لائی گئی ہے۔

حیث یتعیّن الموصوف قبل ذکرہ:یہ عبارت لاکر شارحؒ نے ایک وہم کا ازالہ کیا ہے۔وہم یہ پیدا ہوتا تھا کہ تیسرے اور چوتھے مقتضی کی مثال میں مسندالیہ معرفہ ہے تو ہمیں یہ بات کیسے معلوم ہوگی کہ اس میں صفت موصوف مسندالیہ کی تخصیص کیلئے ہے یا مدح اور ذم کیلئے ہے؟

جواب:تو شارحؒ نے اس عبارت کے ساتھ اس وہم کا ازالہ کیا ہے کہ ان دونوں کے درمیان فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ مدح اور ذم کیلئے صفت وہاں پر لائی جاتی ہے جہاں پر مسندالیہ موصوف صفت کے ذکر کرنے سے پہلے سامع اور مخاطب کے ذہن میں موجود اور متعیّن ہو پھر صفت لاکر اس کی تعریف یا اس کی مذمت بیان کردی جائے بخلاف تخصیص کے کہ صفت تخصیص کیلئے وہاں پر لائی جاتی ہے جہاں پر مسندالیہ کے متعلق سامع اور مخاطب کا ذہن بالکل خالی ہو لہٰذا اب ان دونوں کے درمیان فرق واضح ہوگیا۔

اولکونہ تاکیدًانحوامس الدابر کان یومًاعظیمًا فانّ لفظ امس ممّا یدلّ علی الدبوروقد یکون الوصف لبیان المقصودوتفسیرہٖ کقولہٖ تعالٰی'' وَمَا مِنْ دَآبَّۃٍ فِی الْاَرْضِ وَلَاطَآئِرٍ یَّطِیْرُ بِجَنَاحَیْہِ''حیث وصف دابۃً وطائرًابماھو من خواصّ الجنسین لِبیان انّ القصدمنھما الی الجنس دون الفرد بھذا الاعتبار افادھذا الوصفُ زیادۃَ التعمیم والاحاطۃ

ترجمہ:۔

(یا اس لئے کہ وصف تاکید بن رہا ہو جیسے گزشتہ کل بڑا دن تھا،کیونکہ لفظ امس خود دبور پر دلالت کرتا ہے اور کبھی وصف مقصود کو بیان کرنے کیلئے ہوتا ہے جیسے قول باری تعالیٰ''اور نہیں ہے زمین پر کوئی چلنے والا اور نہ ہی اپنے بازوؤں پر اڑنے والا کوئی پرندہ''یہاں پر دابۃ اور طائر کا ایسا وصف لایا گیا ہے جو دونوں جنسوں کے خواص میں سے ہے،یہ بتلانے کیلئے کہ یہاں پر جنس مقصود ہے نہ کہ فرد اسی اعتبار سے یہ وصف زیادتی تعمیم اور زیادتی احاطہ کا فائدہ دے رہا ہے۔

تشریح:۔

اولکونہ تاکیدًا:مسندالیہ کی تاکید لانے کا پانچواں مقتضی یہ ہے کہ مسندالیہ کی صفت تاکید کیلئے لائی جاتی ہے جیسے امس

الدابر کان یومًا عظیمًا۔ گذشتہ کل بہت بھاری دن تھا۔اس مثال میں ''امس'' اور ''دابر'' دونوں کے معنیٰ ایک ہیں لیکن ''امس'' کے بعد ''دابر'' کو اس کی تاکید کیلئے ذکر کیا ہے۔

وقدیکون لبیان المقصود: یہاں تک مصنفؒ کے بیان کردہ مقتضیات کا ذکر تھا اب یہاں سے شارحؒ نے ایک اور مقتضیٰ بیان کیا ہے چنانچہ چھٹا مقتضیٰ یہ ہے کہ کبھی کبھار مسندالیہ کی صفت متکلم کے مقصد کو بیان کرنے کیلئے لائی جاتی ہے جیسے قرآن پاک میں ارشاد باری تعالیٰ ہے وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْاَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيْرُ بِجَنَاحَيْهِ۔

(ترجمہ) اور جتنے قسم کے جاندار زمین پر چلنے والے ہیں اور جتنے قسم کے پرندے ہیں جو اپنے دونوں بازوں سے اڑتے ہیں۔
اس آیت میں ''دابّۃ'' کے ساتھ ''فی الارض'' اور ''طائر'' کے ساتھ ''یطیر'' جملہ کی صفت لائی گئی ہے۔اس کی تشریح میں علماء کے مختلف اقوال ہیں۔علامہ زمخشریؒ کے نزدیک دونوں تعمیم اور احاطہ کی زیادتی کیلئے ہیں اس کی تقدیری عبارت یوں بن جائے گی ''فکانّہ قیل ومامن دابۃٍ قطّ فی جمیع الارضین السبع ومامن طائرٍ قطّ فی جوّالسمائمن جمیع ما یطیر بجناحیہ الّا امم امثالکم محفوظۃٌ احوالھا غیر مھملٍ امرھا۔
اس میں نکرہ تحت النفی واقع ہونے کی وجہ سے یہ مفید عموم ہے لیکن عموم کبھی عرفی بھی ہوتا ہے اسلئے ممکن تھا کہ کوئی اسے استغراق عرفی پر حمل کرتے ہوئے یہ سمجھ بیٹھتا کہ اس سے ایک ہی زمین کے جانور اور ایک ہی ہوا کے پرندے مراد ہیں اسلئے اسکی ایک صفت ذکر کی ہے جس کی نسبت تمام جانوروں اور تمام پرندوں کے ساتھ برابر ہے۔جس سے معلوم ہوگیا کہ یہاں پر استغراق حقیقی مراد ہے جو تمام روئے زمین کے جانوروں اور فضاء کے تمام پرندوں کو شامل ہے۔لہٰذا اس مقام پر ان دو اوصاف کا ذکر کرنا عموم میں اضافہ اور زیادتی کرنے کیلئے ہوگا۔
علامہ سکاکیؒ کے نزدیک اس مقام پر ان دو صفوں کو ان کے افراد مراد لینے کیلئے نہیں لایا گیا ہے بلکہ جنس مراد لینے کیلئے لایا گیا ہے لہذا اس سے جنس طائر اور جنس جاندار مراد ہوگا اس کی تفصیل یہ ہے کہ اسم جنس معنیٰ جنسیّت اور معنیٰ فردیّت دونوں کا احتمال رکھتا ہے، جب اسکی طرف کوئی ایسی چیز منسوب کردی جائے جو اسم جنس کے خواص میں سے ہو تو اس بات کی دلیل ہوتی ہے کہ اس سے جنس مراد ہے افراد مراد نہیں ہیں۔اور اس آیت میں ''دابّۃ'' طائر'' کی طرف ''فی الأرض اور یطیر'' کی نسبت کی گئی ہے۔جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں پر جنس دابّۃ اور جنس طائر مراد ہے ان کے افراد مراد نہیں ہے۔
شارحؒ فرماتے کہ اس سے علامہ سکاکی اور زمخشری کے مذاہب میں سے کوئی سا بھی مذہب مراد لو اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا ہے کیونکہ مآل کے اعتبار سے دونوں مذاہب ایک ہیں ان دونوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔کیونکہ ''فی الارض'' اور ''یطیر'' دونوں کا جنس کیلئے ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ ان دونوں میں تعمیم اور احاطہ دونوں پائے جاتے ہیں۔

وامّاتوکیدہٗ ای توکید المسند الیہ فللتقریرای لتقریرالمسند الیہ ای تحقیق مفھومہٖ ومدلولہٖ اعنی جعلہٗ مقرّرًامحقّقًاثابتًابحیث لایظنّ بہٖ غیرہٗ نحوجاء نی زیدٌزیدٌ اذاظنّ المتکلّم غفلۃالسامع عن سماع لفظ المسند الیہ اوعن حملہٖ علیٰ معناہ وقیل المراد بہٖ تقریرالحکم نحواناعرفت او المحکوم علیہ نحو اناسعیتُ فی حاجتِك وحدی او لا غیری وفیہ نظرٌ لانّہٗ لیس من تاکیدالمسند الیہ فی شیءٍ وتاکید المسند الیہ لایکون لتقریر الحکم قطّ وسیصرّح المصنّف بھذا

ترجمہ:۔
اور مسندالیہ کی تاکید لانا اس کی تقریر اور اس کے مفہوم ومدلول کی تقریر کیلئے ہوتا ہے۔یعنی مسندالیہ کو سامع کے ذہن میں پکا محقق اور ثابت

کرنے کیلئے ہوتا ہے اس اعتبار سے کہ اس کے غیر کا گمان نہ رہے جیسے جاءنی زید زید جب متکلم مسند الیہ کے سننے یا اس کو اس کے معنی پر محمول کرنے سے سامع کی غفلت کا خیال کرے بعض نے کہا ہے کہ یہاں حکم کی تقریر مراد ہے جیسے انا عرفت یا محکوم علیہ کی جیسے انا سعیت فی حاجتک وحدی اولا غیری، اس میں نظر ہے کیونکہ یہ تو مسند الیہ کی تاکید ہے ہی نہیں اور تاکید مسند الیہ کی تقریر حکم کیلئے سرے سے ہوتی ہی نہیں ہے مصنفؒ خود بھی اس کی تصریح کریں گے۔

تشریح:۔

واما توکیدہ: مسند الیہ کا دوسرا تابع تاکید ہے اور پھر اس کے بھی کئی مقتضیات ہیں۔

فللتقریر: مسند الیہ کی تاکید لانے کا پہلا مقتضی یہ ہے کہ مسند الیہ کو محقق اور ثابت کرنے کیلئے اس کی تاکید لائی جائے تاکہ سامع کو اس کے غیر کا شبہ نہ رہے۔ پھر لفظ تقریر پر الف لام عوض مضاف الیہ کی ہے اور اس کا مضاف الیہ کیا ہے اس بارے میں علماء کا اختلاف ہے۔ بعض علماء کے نزدیک اس کا مضاف الیہ مسند الیہ ہے اس صورت میں اس کا مطلب یہ بنے گا کہ مسند الیہ کو پکا اور مضبوط کرنے کیلئے اس کی تاکید لائی جائے جیسے کوئی آدمی کہے جاء نی زید اس لفظ کے کہنے کے بعد اپنے مسند الیہ کو غافل پائے کہ اس کی پوری توجہ زید کی طرف متوجہ نہ ہو تو مسند الیہ کو اس کے ذہن میں پکا اور پختہ کرنے کیلئے یوں کہے جاء نی زید زید۔ یعنی میرے پاس زید ہی آیا ہے کوئی اور نہیں آیا ہے۔ مصنفؒ نے بھی اس قول کو ترجیح دی ہے۔

اور بعض علماء کا فرمانا ہے کہ یہ الف لام عوض حکم میں لائے ہیں یعنی حکم کو پختہ اور مضبوط کرنے کیلئے الف لام لائے ہیں جیسے ''انا عرفت'' اس مثال میں ''انا'' مبتدا ہے اور ''عرفت'' خبر ہے۔ اور عرفت کو ثابت کیا ہے ''انا'' کیلئے پھر ''عرفت'' کی نسبت ''ت'' ضمیر کی طرف کی گئی ہے اور ''انا'' کے ساتھ ''عرفت'' کا حکم دوسری بار ''ت'' ضمیر کیلئے ثابت کیا گیا ہے صرف اور صرف تقریر حکم کیلئے کہ میں نے ہی پہچانا ہے کسی اور نے نہیں پہچانا ہے۔

تیسرا قول یہ ہے کہ بعض علماء کے نزدیک مضاف الیہ محکوم علیہ ہے تو پھر یہ محکوم علیہ کیلئے تاکید ہوگی جیسے انا سعیت فی حاجتک وحدی او لا غیری یعنی تمہارے کام کیلئے صرف میں نے کوشش کی ہے میرے سوا کسی نے نہیں کی ہے۔ اس مثال میں ''انا'' کیلئے ''سعیت'' کو ثابت کیا ہے پھر ''ت'' ضمیر اور ''انا'' کی تاکید کیلئے جو ترکیب میں محکوم علیہ واقع ہو رہے ہیں ''وحدی او لا غیری'' دونوں میں سے ہر ایک محکوم علیہ کی تقریر کیلئے ذکر کئے گئے ہیں۔

وفیہ نظر:۔ اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ان دونوں مذہبوں کی تردید کی ہے لف نشر غیر مرتب کے طور پر اس اعتبار سے دوسرے مذہب کی تردید پہلے ہوگی چنانچہ شارحؒ فرماتے ہیں کہ آپ نے کہا ہے کہ ''وحدی اور لا غیری'' ''ت'' ضمیر کیلئے تاکید ہے یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ یہ تاکید نہیں ہے بلکہ ''وحدی'' ترکیب میں ''ت'' ضمیر سے حال بن رہا ہے۔ اور ''لا غیری'' مسند الیہ کیلئے معطوف ہے۔ اور ضابطہ یہ ہے کہ حال اور معطوف دونوں تاکید اصطلاحی نہیں بن سکتے ہیں۔ اور اگر وہ کہیں کہ ہماری مراد تاکید سے تاکید اصطلاحی نہیں ہے بلکہ من وجہٍ تاکید ہے۔ اور من وجہٍ تاکید بھی کافی ہوتی ہے تو ہم کہتے ہیں کہ من وجہٍ تاکید تو مسند الیہ کے تقدیم کی وجہ سے آتی ہے۔ اور اگر ہم تسلیم بھی کریں کہ اس سے تاکید عام مراد ہے اصطلاحی ہو یا لغوی تو ہم یہ تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ دونوں مثالوں میں مسند الیہ کی تاکید موجود ہے بلکہ دونوں مثالوں میں ان تخصیص کی تاکید موجود ہے جس سے تخصیص مسند الیہ کے مقدم ہونے سے مستفاد ہے خلاصہ یہ ہے کہ ان بعض لوگوں کا اس تقریر کو تقریر محکوم علیہ پر محمول کرنا صحیح ہے لیکن اس کی جو مثال انھوں نے ذکر کی ہے یہ مثال غلط ہے۔ مسند الیہ کی تاکید تقریری حکم کیلئے بھی نہیں ہوتی ہے یعنی ہم یہ بات تسلیم ہی نہیں کرتے ہیں کہ مسند الیہ کی تاکید تقریر حکم کا فائدہ دیتی

ہے۔ کیونکہ ''انا عرفت '' میں تقریر حکم مسند الیہ کی اس تقدیم کی وجہ سے ہے۔ جو تکرار اسناد کا تقاضا کرتی ہے تاکید مسند الیہ سے تقریر حکم نہیں ہوتا ہے۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ اس کی مزید وضاحت مصنفؒ انشاء اللہ عنقریب فرمائیں گے۔

اولدفع توهّم التجوّز ای التکلّم بالمجاز نحو قطعَ اللصَّ الامیرُ الامیرُ او نفسُہٗ او عینُہٗ لئلّا یتوهّم ان اسناد القطع الی الامیر مجازٌ وانّما القاطع بعض غلمانہٖ اولدفع توهّم السهو نحو جاء نی زیدٌ زیدٌ لئلّا یتوهّم انّ الجائی غیر زیدٍ وانما ذُکر زیدٌ علیٰ سبیل السهو اولدفع توهّم عدم الشمول نحو جاء نی القوم کلّهم او اجمعون لئلّا یتوهّم انّ بعضهم لم یجیء الّا انّک لم تعتدّ بهما او انّک جعلتَ الفعلَ الواقعَ من البعض کالواقع من الکلّ بناءً علی انّهم فی حکم شخصٍ واحد

ترجمہ:۔

(اور یا مجاز کے وہم کو دور کرنے کیلئے) یعنی مجاز پر تکلّم کے وہم کو دور کرنے کیلئے ہوتا ہے جیسے خود امیر ہی نے چور کے ہاتھ کاٹے ہیں تاکہ یہ وہم پیدا نہ ہو جائے کہ امیر کی طرف ہاتھ کے کاٹنے کی نسبت مجازی ہے اور کاٹنے والا اس کا کوئی غلام ہے (یا بھول کے وہم کو دور کرنے کیلئے جیسے جاءنی زید زید تا کہ یہ وہم پیدا نہ ہو کہ آنے والا تو کوئی اور ہے اور زید کو بھول کر ذکر کر دیا گیا ہے۔ یا عدم شمول کے وہم کو دور کرنے کیلئے جیسے جاءنی القوم کلّهم تا کہ یہ وہم پیدا نہ ہو جائے کہ قوم، میں سے کچھ نہیں آئے لیکن متکلّم نے نہ آنے والوں کا اعتبار نہیں کیا ہے یا متکلّم نے اس فعل کو جو بعض سے واقع ہوا ہے اس فعل کی طرح قرار دیا ہے جو کل سے واقع ہوا ہے اس اعتبار سے کہ یہ ایک ہی شخص کے حکم میں ہیں۔

تشریح:۔

اولدفع توهّم التجوّز: مسند الیہ کی تاکید لانے کا دوسرا مقتضی یہ ہے کہ کبھی مسند الیہ میں مجاز کا وہم ہوتا ہے تو اس وہم کو دور کرنے کیلئے کلام میں تاکید لائی جاتی ہے جیسے کوئی آدمی بات کرتے وقت یوں کہے کہ ''قطع اللصّ الامیر''۔ امیر نے چور کا ہاتھ کاٹا ہے۔ تو مخاطب کو اس سے یہ وہم پیدا ہو جاتا ہے کہ ہو سکتا ہے امیر نے خود چور کا ہاتھ نہ کاٹا ہو بلکہ اس کے کسی ملازم اور نوکر نے کاٹا ہو امیر نے چونکہ حکم دیا ہے اسلئے امیر کی طرف چور کے ہاتھ کے کاٹنے کی مجازاً نسبت کی گئی ہے۔ تو اس وہم کو زائل کرنے کیلئے متکلّم اپنے کلام میں تاکید لفظی لاتے ہوئے یوں کہتا ہے کہ ''قطع اللصّ الامیرُ الامیر'' یا یوں کہتا ہے کہ ''قطع اللصّ الأمیرُ نفسُہٗ نفسُہٗ۔

مسند الیہ کی تاکید لانے کا تیسرا مقتضی یہ ہے کہ کبھی سہو کے وہم کو دور کرنے کیلئے مسند الیہ کی تاکید لائی جاتی ہے۔ یعنی کبھی یہ وہم ہو جاتا ہے کہ سامع نے مسند الیہ کو بھول کر ذکر کیا ہے۔ ورنہ مسند الیہ اس کے علاوہ کوئی دوسرا ہے۔ اس وہم کے ازالہ کیلئے مسند الیہ کی تاکید لائی جاتی ہے۔ جیسے کوئی آدمی یوں کہے'' جاء نی زیدٌ زیدٌ'' یہ تاکید متکلّم نے صرف اسلئے ذکر کی ہے تاکہ سامع کو زید کے آنے کے بارے میں شک نہ ہو یعنی وہ کہیں یہ نہ سمجھے کہ آیا تو کوئی اور ہے لیکن متکلّم نے بھولے سے زید کی طرف آنے کی نسبت کی ہے۔ تو متکلّم اس تاکید لفظی کے ساتھ اس وہم کا ازالہ کر رہا ہے کہ زید ہی آیا ہے اس کے آنے کی خبر دینے میں مجھ سے کوئی بھول نہیں ہوئی ہے۔

او توهّم عدم الشمول: مسند الیہ کی تاکید لانے کا چوتھا مقتضی یہ ہے کہ مسند الیہ سے عدم شمول کے وہم کو دور کرنے کیلئے مسند الیہ کو نکرہ لایا جاتا ہے جیسے جاء نی القوم کلّهم یا جاء نی القوم اجمعون۔ میرے پاس قوم کے تمام کے تمام افراد آئے ہیں؛ اگر متکلّم ''کلّهم اور اجمعون'' کا لفظ ذکر نہ کرتا تو سامع کو یہ وہم ہو سکتا تھا کہ ممکن ہے قوم کے تمام افراد نہ آئے ہوں بلکہ اکثر آئے ہوں اور بعض افراد نہ آئے ہوں تو ان اکثر افراد کا اعتبار کرتے ہوئے ان کی طرف آنے کی نسبت کی گئی ہے۔ یا سامع کو یہ وہم ہو

ئے کہ قوم کے تمام لوگ چونکہ آپس میں ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کی وجہ سے فرد واحد کے حکم میں ہیں اسلئے متکلم نے آنے کی نسبت پوری قوم کی طرف کی ہے۔ سامع کے اس وہم کا ازالہ کرنے کیلئے "قوم مسند الیہ کی تاکید "کلھم اور اجمعون" کے ساتھ لائے ہیں کہ قوم کے افراد میں سے کوئی فرد باقی نہیں رہا ہے بلکہ قوم کے تمام افراد آئے ہیں۔
قرآن پاک میں اس کی مثال جیسے فَسَجَدَ الْمَلَا ئِكَةُ كُلُّهُمْ اَجْمَعُوْنَ۔ اس آیت میں کلھم اور اجمعون کو "ملا ئکۃ" کیلئے تاکید بنانے کیلئے لایا ہے۔

واما بیانہ' ای تعقیب المسند الیہ بعطف البیان ۔فلا یضاحہ باسم ٍمختصٍ بہ نحو قدِم صدیقُك خالدٌ ولا یلزم ان یکون الثانی اوضح لجواز ان یحصل الایضاح من اجتما عھما وقد یکون عطف البیان بغیر اسمٍ یختص بہ کقولہ ع والمؤمنِ العائذات الطیرِ یمسحُھا:فانّ الطیر عطف بیان للعائذات مع انہٗ لیس اسمًا مختصًّا بھا وقد یجیء عطف البیان لغیر الایضاح کما فی قولہ تعالیٰ "جَعَلَ اللّٰہُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِلنَّاسِ" ذکر صاحب الکشّاف ان البیت الحرام عطف بیان للکعبۃ جِیء بہٖ للمدح لا للایضاح کما یجیء الصفۃ لذٰلك

ترجمہ:۔

(اور مسند الیہ کے بعد عطف بیان لانا مسند الیہ کو اسم مختص کے ساتھ واضح کرنے کیلئے ہوتا ہے جیسے تیرا دوست یعنی خالد آ گیا ہے اور یہ لازم نہیں آتا ہے کہ ثانی زیادہ واضح ہو کیونکہ مسند الیہ اور عطف بیان دونوں کے جمع ہونے سے بھی ایضاح ممکن ہے اور کبھی عطف بیان اسم غیر مختص کے ساتھ بھی ہوتا ہے جیسے اس کا قول ع: اس ذات کی قسم ہے جو پناہ دینے والی ہے (پناہ چاہنے والوں کو) جو پرندوں کو محبت سے ہاتھ لگاتے ہیں الطیر عائذات کا عطف بیان ہے جبکہ وہ اسم مختص نہیں ہے۔ کبھی عطف بیان غیر ایضاح کیلئے بھی آتا ہے جیسے ارشا باری تعالیٰ ہے خدا نے کعبہ (حرمت والے گھر) کو لوگوں کے رہنے کا سبب بنایا ہے۔ کشاف نے ذکر کیا ہے کہ البیت الحرام کعبہ کا عطف بیان ہے جو مدح کیلئے لایا ہے نہ کہ ایضاح کیلئے جیسا کہ اس کیلئے صفت آتی ہے۔

تشریح:۔

واما بیانہٗ :: مسند الیہ کے توابع میں سے تیسرا تابع "بیان" ہے چنانچہ کبھی کبھار مسند الیہ کا بیان لایا جاتا ہے۔ مسند الیہ کا بیان لانے کا ایک ہی مقتضی ہے اور وہ یہ ہے کہ کبھی کبھار مسند الیہ کی ایسے اسم کے ساتھ وضاحت کر کے غیر سے اسے ممتاز کیا جاتا ہے جو اسم مسند الیہ کے ساتھ مختص ہو جیسے "قدم صدیقك زیدٌ" تیرا دوست زید آیا ہے۔ اس مثال میں مخاطب کے دوست میں بہت سارے احتمالات تھے اگر "زید" عطفِ بیان نہ لاتے تو معلوم نہ ہوتا کہ کونسا دوست آیا ہے اس عطفِ بیان کے ذریعے سے دوست کی وضاحت ہوگئی کہ مخاطب کا دوست زید آیا اس کے علاوہ کوئی اور نہیں آیا ہے۔ اور زید کا نام مسند الیہ کے ساتھ مختص ہے۔ شارحؒ نے مصنفؒ کی اس عبارت میں موجود قیو دات پر تین اعتراضات کئے ہیں۔

پہلا اعتراض: آپ کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ بیان کے ساتھ مبیّن کی وضاحت ہو حالانکہ کبھی کبھار مبیّن اور بیان دونوں کے ملنے سے بیان حاصل ہو جاتا ہے۔ جیسے اللہ الرحمٰن ۔ اس میں اللہ اور رحمٰن دونوں کے ملنے سے بیان اور وضاحت حاصل ہوگئی ہے

دوسرا اعتراض: آپ نے کہا ہے کہ بیان ایسے اسم کے ساتھ لائی جائے گی جو اسم مبیّن اور مسند الیہ کے ساتھ مختص ہو ہم آپ کو دکھاتے ہیں کہ ایک جگہ پر اسم بیان بن رہا ہے لیکن وہ اسم مبیّن کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ مبیّن اور غیر مبیّن دونوں میں پایا جاتا ہے، جیسے

﴿والمؤمنُ العائذات الطيرَيمسحُها::رُكبانُ مكّة بين الغَيل والسَند﴾

(ترجمہ) قسم ہے اس پناہ دینے والی ذات کی ان پرندوں کو جو پناہ چاہنے والے ہیں کہ ان کو مکّہ جانے والے سوار جو غیل اور سند کے درمیان سے ہوکر گزرتے ہیں ایذاء پہنچائے بغیر چھوتے ہیں۔اس شعر میں ’’طیر کا اطلاق ان پرندوں پر بھی ہوتا ہے جو مکّہ میں پناہ لیتے ہیں اور ان پرندوں پر بھی ہوتا ہے جو مکّہ میں پناہ نہیں لیتے ہیں لیکن اس کے باوجود’’طیر ‘‘کو’’عائذات ‘‘ کیلئے بیان بنایا گیا ہے۔اور یہ عائذات کے ساتھ غیر مختص ہے اس سے معلوم ہوا کہ بیان بننے کیلئے اسم کا مسندالیہ کے ساتھ مختص ہونا کوئی ضروری نہیں ہے کیونکہ اگر کوئی اسم غیر مختص ہو تو تب بھی وہ مسندالیہ کیلئے بیان بن سکتا ہے۔

تیسرا اعتراض: آپ نے کہا ہے کہ بیان ایضاح کیلئے لایا جاتا ہے یہ بات صحیح نہیں ہے اسلئے کہ ہم آپ کو دکھاتے ہیں کہ ایک مقام پر بیان ایضاح کیلئے نہیں ہے بلکہ مدح کیلئے ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے۔جَعَلَ اللّٰهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِلنَّاس صاحب کشاف اس آیت کے بارے میں رقمطراز ہیں کہ اس آیت میں’بیت الحرام ‘‘’’الکعبۃ‘‘ کیلئے عطف بیان ہے لیکن یہ صرف مدح کیلئے ہے صفت کی طرح ایضاح کیلئے نہیں ہے۔

ان تمام اعتراضات کا جواب یہ ہے کہ ہمارا یہ قاعدہ بھی تمام قواعد کی طرح قاعدہ اکثریہ ہے کلّیہ نہیں ہے اور جب یہ قاعدہ اکثریہ ہے تو پھر آپ کا اس قاعدہ اکثریہ پر اعتراض کرنا صحیح نہیں ہے۔

وامّا الابدال منه اى من المسنداليه فلزيادة التقرير من اضافةالمصدرالى المفعول اومن اضافة البيان اى للزيادة الّتى هى التقريروهذامن عادة افتنان صاحب المفتاح حيث قال فى التاكيد للتقرير وههُنا لزيادة التقريرومع هذا لا يخلو عن نكتةٍلطيفةٍوهى الايماء الى انّ الغرض من البدل هو ان يكون مقصودًا بالنسبة والتقريرزيادة تحصل تبعًا وضمنًا بخلاف التاكيدفانّ الغرض منه نفس التقرير والتحقيق نحو جاء نى اخوك زيدٌ فى بدل الكلّ ويحصل التقريربالتكرير وجاء نى القوم اكثرهم فى بدل البعض وسُلِبَ عمروٌ ثوبُه ٗ فى بدل الاشتمال وبيان التقريرفيهما انّ المتبوع يشتمل علٰى التابع اجمالًاحتّٰى كأنّهٗ مذكورٌ امّافى البعض فظاهرٌ وامّا فى الاشتمال فلانّ معناه ان يشتمل المبدّل منه علٰى البدل لاكاشتمال الظرف علٰى المظروف بل من حيث يكون مشعرًابه اجمالًا متقاضيًا لهٗ بوجه ما بحيث تبقٰى النفس عند ذكر المبدّل منه متشوّقةالىٰ ذكره منتظرةً لهٗ وبالجملة يجب ان يكون المتبوع فيه بحيث يطلق ويراد به التابع نحو اعجبنى زيدٌ اذا اعجبك علمُه بخلاف ضربتُ زيدًااذاضربتَ حمارَهٗ ولهٰذا صرّحوا بانّ نحو جاء نى زيدٌ اخوه بدل غلطٍ لابدل الاشتمال كما زعم بعض النحاة ثمّ بدل البعض والاشتمال بل بدل الكلّ ايضًالايخلواعن ايضاح وتفسيرٍ ولم يتعرّض لبدل الغلط لانّهٗ لا يقع فى فصيح الكلام

ترجمہ:۔

(اور اس سے بدل لانا) یعنی مسندالیہ سے (زیادتی تقریر کیلئے ہوتا ہے) مصدر کی اضافت مفعول کی طرف ہے یا اضافت بیانیہ ہے یعنی اس زیادتی کیلئے جو بعینہٖ تقریر ہے یہ صاحب مفتاح کا تفنن ہے کہ انھوں نے بیان تاکید میں ’’للتقریر‘‘ کہا ہے اور یہاں ’’لزیادۃ التقریر‘‘ کہا ہے تاہم ایک نکتہ سے خالی نہیں ہے اور وہ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ بدل سے غرض یہ ہوتی ہے کہ بدل ہی مقصود بالنسبۃ ہوتا

ہے اور تقریر امر زائد ہے جو تبعاً حاصل ہوتی ہے بخلاف تاکید کے کہ اس میں غرض نفس تقریر ہی ہوتی ہے (جیسے جاء نی اخوک زیدؐ) بدل کل میں اس میں مکرر لانے سے تقریر حاصل ہو جاتی ہے (اور جاء نی القوم اکثرہم) بدل بعض میں (اور سلب عمروٌ ثوبہٗ) بدل اشتمال میں۔ اور ان دونوں میں بیان تقریر یہ ہے کہ متبوع تابع پر اجمالاً مستعمل ہوتا ہے یہاں تک کہ گویا کہ وہ مذکور ہی نہیں ہے بدل بعض میں تو ظاہر ہے اور بدل اشتمال میں اس طرح کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ مبدل منہ بدل پر مشتمل ہو لیکن اس طرح نہیں جس طرح کہ ظرف مظروف پر مشتمل ہوتا ہے بلکہ وہ اجمالاً بدل کی طرف اشارہ کر رہا ہو اور اس طرح اس کا تقاضا کر رہا ہو کہ مبدل منہ کے ذکر کے وقت نفس انسانی بدل کے ذکر کا منتظر و مشتاق ہو خلاصۂ کلام یہ ہے کہ اس میں متبوع اس طرح سے ہو کہ متبوع بول کر تابع مراد لیا جائے۔ جیسے اعجبنی زید جب اس کا علم آپ کو تعجب میں ڈالیبخلاف ضربت زیدؐا کے جبکہ مضروب گدھا ہو اسی وجہ سے نحویوں نے تصریح کی ہے کہ جاء نی زید اخوہ بدل غلط ہے نہ کہ بدل اشتمالجیسا کہ بعض نحویوں نے گمان کیا ہے۔ پھر بدل بعض اور بدل اشتمال بلکہ بدل کل بھی ایضاح اور تفسیر سے خالی نہیں ہوتا ہے مصنفؒ نے بدل غلط کا ذکر نہیں کیا ہے اسلئے کہ کلام فصیح میں بدل غلط واقع نہیں ہوتا ہے۔

تشریح:۔

﴿واما الابدال﴾

یہاں سے مصنفؒ مسند الیہ کے توابع میں سے چوتھا تابع بیان فرما رہے ہیں۔ چنانچہ کبھی کبھار مسند الیہ کے تابع کے طور پر بدل کو ذکر کر دیا جاتا ہے اور اس کیلئے مسند الیہ مبدّل منہ بنتا ہے اور اس کی ایک ہی غرض ہوتی ہے اور وہ ہے مسند الیہ کی تقریر کیلئے بدل ذکر کر دیا جاتا ہے۔ یعنی مسند الیہ کو سامع کے ذہن میں بٹھانے اور پختہ کرنے کیلئے مسند الیہ کا بدل ذکر کر دیا جاتا ہے۔ پھر بدل کی تین قسمیں ہیں۔

(۱) بدل کل (۲) بدل بعض (۳) بدل اشتمال۔

بدل کل: وہ بدل ہے جس میں بدل مبدّل منہ کا کل ہو جیسے جاء نی اخوك زیدٌ۔

اس میں پہلے جاء نی کی نسبت ''اخوك'' کی طرف ہے پھر زید کو ذکر کر کے اس کی طرف دوبارہ آنے کی نسبت کی گئی ہے اور یہ نسبت بھی دراصل اخوک کی طرف ہی کی گئی ہے کیونکہ زید ''اخوك'' کا عین ہے اس کا غیر نہیں ہے۔ تو اس طرح اسناد میں تکرار کی وجہ سے اس میں تقریر آ گئی ہے اور سامع کے ذہن میں یہ بات پختہ ہو جاتی ہے کہ میرا بھائی زید ہی آیا ہے کوئی اور نہیں آیا ہے۔

بدل بعض: وہ بدل ہے جو مبدّل منہ کا جزء ہو جیسے ''جاء نی القوم اکثرھم''۔ میرے پاس اکثر قوم آئی ہے اس میں تاکید اور تقریر اس طرح پائی جاتی ہے کہ جب متکلم نے جاء نی القوم کہا تو اس کہنے کے ساتھ قوم کی طرف ایک بار آنے کی نسبت اور اسناد ہو گئی اور یہ اسناد قوم کے اقل اور اکثر سب کی طرف ہے۔ لیکن جب متکلم نے ''اکثرھم'' کہا تو اس کے ساتھ اب صرف اکثر'' کی طرف نسبت ہو گی اقل کی طرف نسبت نہیں ہو گی اب گویا کہ قوم کی طرف دوبار اسناد ہو گئی۔ ایک بار اسناد اس وقت ہو گئی جب پوری قوم کی طرف نسبت کی تھی اور دوسری بار اسناد اس وقت ہو گئی جب ''اکثر'' کو ذکر کیا تو اس دوبار اسناد کی وجہ سے اس میں تاکید اور تقریر پیدا ہو گئی۔

بدل اشتمال: وہ بدل ہے جو مبدّل منہ کا متعلق ہو جیسے سلب زید ثوبہٗ۔ زید کے کپڑے چھینے گئے۔ اس مثال میں ''سلب زیدٌ ثو بہ'' کہا ہے ''سلب'' فعل متعدی بدو مفعول ہے قرآن پاک میں ارشاد باری تعالیٰ ہے ''وَاِنْ یَّسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَیْئًا'' ابو البقاء وغیرہ رقم طراز ہیں کہ ''اس آیت میں ''سلب'' متعدی بدو مفعول ہے مفعول اوّل ''ھم'' ہے اور مفعول ثانی ''شیئا'' ہے۔ علامہ جوہری نے استلاب اور اختلاس'' دونوں کو متعدی بدو مفعول قرار دیا ہے محکم میں بھی اس کی تصریح ہے کہ یہ متعدی بدو مفعول ہے چنانچہ محکم کی عبارت یوں ہے ''تقول استلبتہٗ ایّاہ واختلستہٗ ایّاہ ''لہٰذا جب ''سلب زیدٌ ثوبہ'''' میں فعل کو فعلِ مجہول بنا کر اس کی اسناد زید کی

طرف کی جائے گی" ثوبہ" کو منصوب پڑھا جائے گا ان تصریحات کے بموجب" زید" کو مرفوع پڑھنا درست نہیں ہے جبکہ مصنفؒ نے اس کو مرفوع ذکر کیا ہے۔ اور مرفوع پڑھنا اسلئے صحیح نہیں ہے کہ مرفوع پڑھنے کی صورت میں اس کے معنیٰ بنیں گے" سلب ثوب عمرو اس صورت میں دوسرے مفعول کی بھی ضرورت ہوگی چنانچہ دوسرے مفعول کو ذکر کرتے ہوئے یوں کہا جائے گا کہ" سلب ثوب عمرو بیاضہ" اور یہ معنیٰ صحیح نہیں بیٹھتا اور دوسری خرابی یہ لازم آئے گی کہ بدلِ اشتمال میں اوّل ثانی پر مشتمل ہوتا ہے ثانی اوّل پر مشتمل نہیں ہوتا ہے جبکہ مذکورہ صورت میں ثانی کا اوّل پر مشتمل ہونا لازم آرہا ہے۔ للہذا بدل اشتمال کی صحیح مثال" اعجبنی زید علمہ" ہے مزید یہ کہ اس غلطی کے مرتکب صرف مصنفؒ نہیں ہوئے ہیں بلکہ ان سے پہلے شیخ جرجانی اور" الامالی" کے جزء اوّل میں ابن الشجری اور ان کے بعد علامہ سکاکی اور بدرالدین ابن مالک بھی اس غلطی کے مرتکب ہوئے ہیں۔

البتہ سلب کا معنیٰ متعدی بیک مفعول ثابت ہو جائے تو پھر یہ مثال بن سکتی ہے۔

بدل اشتمال اور بدل بعض میں چونکہ بدل کا مبدل منہ کیلئے تاکید اور تقریر بن جانا بالکل واضح اور ظاہر تھا اسلئے مصنفؒ نے اس کی وضاحت نہیں فرمائی ہے بنسبت بدل اشتمال کے کہ اس کے تاکید بننے میں کچھ خفی تھا اسلئے مصنفؒ نے اس کی وضاحت فرمائی ہے۔ اس میں خفی اس طرح ہے کہ جب متکلم کہتا ہے کہ سلب زید" یا اعجبنی زید" تو مخاطب یہ بات سن کر اس انتظار میں ہوتا ہے کہ اب متکلم کیا بات کرے گا کیوں کہ اس کا یہ کلام مکمل نہیں ہے۔ کیونکہ زید کی ذات کو نہیں چھینا جاتا ہے یا ذات کی وجہ سے آدمی متعجب نہیں ہوتا ہے تو اب مخاطب اس بات کے انتظار میں ہوتا ہے کہ اب متکلم وہ چیز ذکر کرے جو زید سے چھینی گئی ہے۔ یا وہ چیز ذکر کرے جس کی وجہ سے زید متعجب ہوا ہے۔ تو اس سے اجمالاً ایک بار زید کی طرف اسناد ہو جاتی ہے اب جب متکلم بدل اشتمال کو ذکر کرے گا تو دوبارہ اس کی طرف اسناد ہو جائے گی۔ اور اس طرح اس میں تقریر اور تاکید پیدا ہو جائے گی۔ اس پوری تفصیل سے یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ بدل اشتمال میں کسی نہ کسی درجے میں اسناد میں تکرار ضرور پایا جاتا ہے جس کی وجہ سے اس میں تقریر آجاتی ہے۔ چنانچہ اگر بدل میں تکرار اسناد نہ پائی جائے تو بدل تاکید اور تقریر کیلئے نہ ہوگا جاءنی زید" اخوہ اس کلام میں اگر متکلم صرف" جاءنی زید" کہتا ہے تو مخاطب کے ذہن میں یہ بات بیٹھ جاتی ہے کہ کلام مکمل ہو گیا ہے اسے کلام کے تکمیل کا انتظار نہیں رہتا ہے۔ پھر جب متکلم" زید" کو ذکر کرتا ہے تو اسے یہ بات معلوم ہو جاتی ہے کہ پہلے کلام کے اسناد میں غلطی تھی اب اس کلام کی صحیح اسناد کر رہا ہے۔ تو یہ بدل غلط کے قبیل سے ہوگا اور بدل غلط کو مصنفؒ نے یہاں پر ذکر نہیں کیا ہے اس کی دو وجہیں ہیں ایک وجہ یہ ہے کہ بدل غلط کے کلام عرب میں ثبوت اور عدم ثبوت کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ بدلِ غلط کلام فصیح میں سرے سے استعمال ہی نہیں ہوتا ہے۔ تو اسکے عدم ثبوت اور عدم استعمال کی وجہ سے مصنفؒ نے بدلِ غلط کو ذکر نہیں کیا ہے۔

فائدہ: بدلِ اشتمال میں متبوع تابع پر مشتمل ہوتا ہے لیکن اس اشتمال کیلئے یہ ضروری نہیں ہے کہ ظرف کے مظروف پر مشتمل ہونے کی طرح ہو کیونکہ یہ اشتمال کبھی تو ایسا ہوتا ہے جیسا کہ" شربت الماء انائہ" اور ارشادِ باری تعالیٰ وَیَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيْهِ" میں ہے کہ اس میں" شہر"" قتال" کیلئے اور" اناء"" ماء" کیلئے ظرف ہے اور کبھی ایسا نہیں ہوتا ہے جیسے" سرق زید ثوبہٗ" کہ اس میں زید ثوب کیلئے ظرف نہیں ہے۔

فائدہ: بدل کی یہ تین قسمیں جس طرح زیادۃ تقریر کیلئے آتی ہیں اسی طرح زیادۃ ایضاح کیلئے بھی آتی ہیں۔

من اضافۃ الی المصدر: شارحؒ فرماتے ہیں کہ لفظِ" زیادۃ" مصدر بھی استعمال ہوتا ہے اور حاصل مصدر بھی استعمال ہوتا ہے۔ اگر یہ اضافتِ مصدر ہو تو یہ" اضافۃ المصدر الی الفاعل یا اضافۃ المصدر الی المفعول کے قبیل سے ہوگا۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ ''زیادت'' مصدر لازم بھی استعمال اور متعدی دونوں طرح استعمال ہوتا ہے۔ لہٰذا زیادت اضافۃ المصدر الیٰ الفاعل کی صورت میں لازم ہوگا اور یہ اضافت لامیہ ہوگی جس کی طرف شارحؒ نے ''من اضافۃ المصدر'' کہکر اشارہ کردیا ہے اور اس کا ترجمہ یوں ہوگا کہ مسند الیہ کا بدل اسلئے لایا جاتا ہے تاکہ تقریر مسند الیہ زائد ہوجائے۔

اور اگر اسے اضافۃ المصدر الیٰ المفعول کے قبیل سے بنایا جائے تو یہ متعدی ہوگا اور اس عبارت کا مطلب یہ بنے گا کہ مسند الیہ کا بدل اسلئے لایا جاتا ہے تاکہ متکلم تقریر مسند الیہ کو زیادہ کرے اور دوسری صورت میں اضافت بیانیہ ہوگی جس کی طرف ''ای الزیادۃ التی ھی التقریر'' کہکر اشارہ کردیا ہے۔

ھذا من افتنان صاحب المفتاح: اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ تاکید اور بدل دونوں تقریر کا فائدہ دیتے ہیں تو آپ نے ان دونوں کے درمیان عبارت کے لانے، میں فرق کیوں کیا ہے کہ تاکید کا ذکر کرتے ہوئے تو آپ نے صرف تقریر کا لفظ ذکر کیا ہے اور بدل کا ذکر کرتے ہوئے آپ نے ''زیادۃ تقریر'' کا لفظ بڑھایا ہے اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب: فصاحت کا یہ اصول کہ ایک ہی معنیٰ کو مختلف عبارات اور مختلف الفاظ کے ساتھ ذکر کرتے ہیں تاکہ اس تجدّد کے ساتھ سامع کو ایک طرح کا لطف حاصل ہوجائے وہ ایک ہی طرح کی عبارت کو سن سن کر بور اور بوجھل نہ ہوجائے۔ تو یہاں پر بھی مصنفؒ نے صرف اسی فائدہ کو حاصل کرنے کی غرض سے اس طرح کیا ہے۔ کسی اور وجہ سے اس طرح نہیں کیا ہے۔ البتہ اس میں مزید ایک اور نکتہ کی طرف بھی اشارہ ہے اور وہ یہ ہے کہ بدل کی وجہ سے مسند الیہ کی جو تقریر حاصل ہوتی ہے وہ تبعاً اور ضمناً ہوتی ہے اصل کے طور پر یہ تقریر مقصود نہیں ہوتی ہے کیونکہ بدل کے ذکر کرنے سے اصل مقصود مسند الیہ کی طرف بدل کی نسبت کرنا ہوتا ہے۔ اور اسی نسبت کے ضمن میں پھر تقریر بھی حاصل ہوجاتی ہے جبکہ تاکید سے اصل مقصود تاکید ہے مسند الیہ کی طرف نسبت ایک تبعی اور ضمنی چیز ہوتی ہے۔

فی بدل الکل، فی بدل البعض، فی بدل الاشتمال، شارحؒ نے ان تمام بدلوں کے بیچ میں ''لفظِ فی'' نکالا ہے ایک مشہور اعتراض کا جواب دینے کیلئے۔

اعتراض یہ ہوتا تھا کہ مثال لائی جاتی ہے ممثل لہٗ کی وضاحت کیلئے اور ممثل لہٗ کی وضاحت تو ایک مثال کے ساتھ بھی ہوجاتی ہے آپ نے اتنی ساری مثالیں کیوں ذکر کی ہیں؟ جواب: مصنفؒ نے اپنی عبارت میں ''فی'' لاکر اس اعتراض کا جواب دیا ہے کہ ہم نے اتنی ساری مثالیں صرف ایک ہی بدل کی وضاحت کرنے کیلئے ذکر نہیں کی ہیں بلکہ بدل کی تین قسمیں ہیں ان تین قسموں میں سے ہر ایک کی وضاحت کیلئے ہم نے الگ مثال ذکر کی ہے۔

واما العطف ای جعل الشیء معطوفًا علی المسند الیہ فلتفصیل المسند الیہ مع اختصار نحو جاء نی زیدٌ وعمروٌ فانّ فیہ تفصیلًا للفاعل بانّہٗ زید وعمروٌ من غیر دلالۃ علی تفصیل الفعل بانّ المجیئین کا نا معًا او مترتبین مع مھلۃ او بلا مھلۃٍ واحترز بقولہ مع اختصار عن نحو جاء نی زیدٌ وجاء نی عمروٌ فانّ فیہ تفصیلًا للمسند الیہ مع انّہٗ لیس من عطف المسند الیہ بل من عطف الجملۃ وما یقال من انّہٗ احتراز عن نحو جاء نی زیدٌ جاء نی عمروٌ من غیر عطفٍ فلیس بشیءٍ اذ لیس فیہ دلالۃ علی تفصیل المسند الیہ بل یحتمل ان یکون اِضرَابًا عن الکلام الاوّل نصّ علیہ الشیخ فی دلائل الاعجاز او لتفصیل المسند بانّہٗ قد حصل باحد المذکورین اوّلًا وعن الآخر بعدہٗ مع

مھلۃٍ او بلا مھلۃٍ کذالک ای مع اختصار واحترز بذلک عن نحو جاء نی زیدٌ وعمرو بعدہٗ بیوم او سنۃٍ اوما اشبہ ذٰلک نحو جاء نی زیدٌ فعمروٌ ثمّ عمروٌ اوجاء نی القوم حتی خالدٌ فاالثلثۃ تشترک فی تفصیل المسند الّا انّ الفاء تدلّ علی التعقیب من غیر تراخٍ

ترجمہ:۔

(اور عطف) یعنی کسی چیز کو مسند الیہ پر معطوف کرنا (تو اختصار کے ساتھ مسند الیہ کی تفصیل کیلئے ہوتا ہے جیسے جاءنی زید وعمرٌو) کہ اس میں فاعل کی تفصیل ہے کہ وہ زید اور عمرو ہے تفصیلِ فعل پر دلالت کئے بغیر کہ ان کا آنا ایک ساتھ ہوا ہے یا ترتیب کے ساتھ، مہلت کے ساتھ یا بغیر مہلت کے اور ''مع اختصار'' کی قید کے ساتھ انھوں نے جاءنی زید وجاءنی عمروٌ جیسی مثالوں سے احتراز کیا ہے کیونکہ اس میں اگرچہ تفصیل مسند الیہ ہے لیکن یہ عطف مسند الیہ کے قبیل سے نہیں ہے بلکہ عطف جملہ کے قبیل سے ہے اور یہ جو کہا گیا ہے کہ یہ جاءنی زیدٌ جاء نی عمروٌ بلا عطف سے احتراز کیلئے ہے تو اس کی کوئی حقیقت نہیں ہے کیونکہ اس میں مسند کی تفصیل پر دلالت ہی نہیں بلکہ اس میں یہ احتمال ہے کہ یہ پہلے والے کلام سے اعراض ہو شیخ نے دلائل الاعجاز میں اس کی تصریح کی ہے (یا مسند) کی تفصیل (کیلئے) اس اعتبار سے کہ احد المذکورین میں سے ایک سے پہلے فعل حاصل ہوا ہے پھر دوسرے سے مہلت کے ساتھ یا بغیر مہلت کے (اسی طرح) اختصار کے ساتھ اور کذٰلک سے جاءنی زید وعمروٌ بعدہٗ بیوم او سنۃ وغیرہ سے احتراز کیا ہے۔ (جیسے جاءنی زید فعمرو یا ثم عمرو یا جاءنی القوم حتّٰی خالدٌ) یہ تینوں مثالیں تفصیل مسند میں تو برابر ہیں لیکن فاء تعقیب بلا تراخی پر دلالت کرتا ہے

تشریح:۔

﴿واما العطف﴾

توابع میں سے پانچواں تابع عطف بحرف ہے اور عطف بحرف کا مطلب یہ ہے کہ کبھی کبھار مسند الیہ پر کسی چیز کا عطف کر دیا جاتا ہے تاکہ اختصار کیساتھ مسند الیہ کی تفصیل ہو جائے جیسے جاء نی زیدٌ وعمروٌ۔ میرے پاس زید اور عمرو آئے۔ دیکھئے اس میں فاعل (یعنی مسند الیہ) زید اور عمرو کی تفصیل مقصود ہے کہ یہ دونوں آئے اس میں مسند یعنی فعل کی تفصیل پر کوئی دلالت نہیں ہے۔ کہ دونوں ایک ساتھ آئے یا یکے بعد دیگرے آئے اسی طرح تراخی کے ساتھ آئے یا بغیر تراخی کے آئے شارحؒ فرماتے ہیں کہ مصنفؒ نے مع اختصار '' کی قید لگا کر'' جاء نی زیدٌ وجاء نی عمروٌ'' بغیر حرف عطف سے احتراز کیا ہے اسلئے کہ اس میں تفصیل کے ساتھ تطویل ہے اختصار نہیں ہے۔ اور اس میں دوسری بات یہ ہے کہ اس میں مسند الیہ کا عطف مسند الیہ پر نہیں ہے بلکہ جملہ کا عطف جملہ پر ہو رہا ہے بعض لوگوں نے کہا ہے کہ اس قید کے ساتھ مصنفؒ نے '' جاء نی زیدٌ جائنی عمروٌ'' سے احتراز کیا ہے یہ بات غلط ہے کیونکہ اس میں مسند الیہ کی تفصیل پر دلالت نہیں ہو رہی ہے بلکہ یہاں پر دوسرا قول پہلے والے قول سے احتراز کرنے کیلئے لایا گیا ہے حرف عطف کے بغیر اسلئے کہ پھر یہ بدل غلط کے قبیل سے ہوگا عطف کے قبیل سے ہوگا ہی نہیں۔

اولتفصیل المسند کذالک: عطف بحرف کے لانے کی دوسری غرض یہ ہے کہ اسے مسند الیہ کے بجائے اختصار کیساتھ مسند کی تفصیل بیان کرنے کی غرض سے بھی لایا جاتا ہے یعنی یہ بات بتانے کیلئے بھی حرف عطف لایا جاتا ہے کہ ان دو میں سے ایک سے اسناد پہلے حاصل ہے اور دوسرے سے اسناد بعد میں حاصل ہے قطع نظر اس سے کہ ان میں سے پہلے کے بعد دوسرے سے اسناد تاخیر سے حاصل ہوئی ہے، یا بلا تاخیر حاصل ہوئی ہے۔ جیسے جاء نی زیدٌ فعمروٌ اوثمّ عمروٌ اوجاء نی القوم حتّٰی عمروٍ'' ان تینوں مثالوں میں حروف عاطفہ مسند کی تفصیل میں شریک ہیں البتہ ''فاء'' تعقیب مع الوصل پر دلالت کرتا ہے اور ''ثــــمّ'' تعقیب مع التراخی پر

دلالت کرتا ہے اور ''حتّٰی'' اس بات پر دلالت کرنے کیلئے ہے کہ ماقبل کے اجزاء مرتّب ہیں اضعف سے اقویٰ کی طرف یا اقویٰ سے اضعف کی طرف۔ لہٰذا ''حتّٰی'' میں مسند کی تفصیل کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس فعل (مسند) کا تعلّق پہلے متبوع کے ساتھ اور بعد میں تابع کے ساتھ ہے اس اعتبار سے کہ تابع متبوع کے اجزاء میں سے اقویٰ یا اضعف ہے اور اس اقویٰ اور اضعف کی ترتیب صرف ترتیب ذہنی ہوگی خارجی ترتیب کا ذہنی ترتیب کے مطابق ہونا کوئی ضروری نہیں ہے۔ چنانچہ متکلّم جب ''جاء نی القوم حتّٰی خالد'' کہتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ قوم پوری کی پوری آئی ہے یہاں تک کہ ان کا سردار خالد بھی آیا ہے اور یا اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ قوم پوری کی پوری آئی ہے یہاں تک کہ ان کا غلام خالد بھی آیا ہے اس میں یہ ضروری نہیں ہے کہ پہلے قوم آئی ہو اور بعد میں خالد آیا ہو چنانچہ عین ممکن ہے کہ قوم پہلے آئی ہو اور ان کا سردار خالد بعد میں آیا ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ قوم بعد میں آئی ہو اور ان کا غلام پہلے آیا ہو الغرض ترتیب ذہنی کا ترتیب خارجی کے مطابق ہونا کوئی ضروری نہیں ہے۔ ہوسکتا ہے ترتیب ذہنی ترتیب خارجی کے برابر ہو اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ دونوں ترتیب ایک دوسرے کے برابر نہ ہوں۔

فائدہ: حروف عاطفہ میں سے ''فاء'' تعقیب پر دلالت کرتا ہے اور تعقیب میں کتنا فاصلہ ہونا چاہئے اس بارے میں کوئی قاعدہ اور ضابطہ نہیں ہے البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ ہر چیز کیلئے فاصلہ اس چیز کی ضرورت کے مطابق ہوتی ہے اس کی مثال قرآن پاک کی آیت ''أَنْـزَلَ مِـنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ الْاَرْضُ مُخْضَرَّةً'' آسمان سے پانی کے اتر جانے کے بعد اتنی دیر اس میں بھی لگ جاتی ہے جتنی دیر سرسبزی کی روئیدگی میں لگتی ہے۔ اسی طرح قرآن پاک میں ارشاد باری تعالیٰ ہے فَخَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا.... الخ اس میں اتنا ہی وقت چاہئے جتنا کہ نطفہ کی بالیدگی میں درکار رہتا ہے۔

وثمّ علی التراخی وحتّٰی علیٰ انّ اجزاء ما قبلها مترتّبةٌ فی الذهن من الاضعف الی الاقویٰ او باالعکس فمعنٰی تفصیل المسندفیهاانّ یعتبر تعلّقهٗ بالمتبوع اولًا وبالتابع ثانیًا من حیث انّهٗ اقویٰ اجزاء المتبوع او اضعفهاولا یشترط فیها الترتیب الخارجی فان قلتَ فی هذهٖ الثلاثه ایضًاتفصیلٌ للمسند الیه فلِمَ لَمْ یقل اوتفصیلهمامعًاقلت فرقٌ بین ان یکون الشیء حاصلًامن الشیء وبین ان یکون مقصودًامنه وتفصیل المسندا لیه فی هذهٖ الثلاثةوان کا ن حاصلًا لکن لیس العطف بهٰذه الثلاثةلاجلهٖ لانّ الکلامَ اذااشتمل علیٰ قیدٍزائدٍ علیٰ مجردالاثبات اوالنفی فهو الغرض الخاص والمقصودالاصلی من الکلام ففی هذهٖ الامثلةتفصیل المسندالیه کانّهٗ امرٌ کا ن معلومًاوانما سیق الکلام لبیان انّ مجیءَ احدهما کا ن بعد الأخر فلیتأمّل وهذاالبحث ممّااوردهٗ الشیخ فی دلائل الاعجاز ووصّٰی بالمحافةعلیه

ترجمہ:۔

ثُم تراخی کے ساتھ ہونے پر دلالت کرتا ہے اور حتّٰی اس بات پر کہ اس کے ماقبل کے اجزاء ذہن میں مرتب ہیں اضعف واقویٰ ہونے کے اعتبار سے یا اس کے برعکس تو حتّٰی میں تفصیل مسند کے یہ معنیٰ ہیں کہ مسند کا تعلق متبوع کے ساتھ پہلے ہوتا ہے اور تابع کے ساتھ بعد میں ہوتا ہے اس اعتبار سے کہ وہ متبوع کے اجزاء میں سے اقویٰ یا اضعف ہے اور اس میں ترتیب خارجی کی شرط نہیں ہے۔ اگر تم یہ کہو کہ ان تینوں میں مسند الیہ کی بھی تفصیل ہے پھر مصنفؒ نے ''او تفصیلہما معًا'' کیوں نہیں کہا؟ میں کہوں گا کہ ایک چیز کا کسی چیز سے حاصل ہو جانے اور اس چیز کے مقصود ہونے میں فرق ہے ان تین مثالوں میں مسند الیہ کی تفصیل اگرچہ حاصل ہو رہی ہے لیکن اس میں حروف ثلاثہ

کے ساتھ عطف کرنا اسلئے نہیں ہے کیونکہ کلام جب اثبات اور نفی کے علاوہ کسی قید زائد پر مشتمل ہوتا ہے تو کلام سے مقصود اور غرض خاص یہی زائد قید ہوتی ہے تو ان مثالوں میں گویا کہ تفصیل پہلے سے معلوم ہے اور کلام تو ان میں سے ایک کے۔ دوسرے کے بعد آنے کو بتلانے کیلئے ہے، خوب غور وخوض کرلو۔ اور یہ بحث ان مباحث میں سے ہے جن کو حضرت شیخ دلائل اعجاز میں لائے ہیں۔ اور اس کی حفاظت کی وصیت کی ہے

تشریح:۔

قولہٗ ثمّ للتراخی ۔بعض حضرات کا خیال ہے کہ "لفظِ ثم' ترتیب اور مہلت کا تقاضا نہیں کرتا ہے غالباً ان کا استدلال ان آیات سے ہے" خَلَقَكُم مِن نَفسٍ وَّاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنهَا زَوجَهَا" 'بَدَءَ خَلقَ الاِنسَانِ مِن طِينٍ ثُمَّ جَعَلَ نَسلَهٗ مِن سُلَالَةٍ مِن مَاءٍ مَهِينٍ ثُمَّ سَوَّاهُ ""اِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَاٰمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهتَدٰى " ان تمام آیات میں "ثم" ترتیب اور اور مہلت کیلئے نہیں ہے اس کے جواب میں صرف اتنا کہا جائے گا کہ ان تمام آیات میں "ثم" ترتیب کیلئے ہے لیکن ترتیب اخبار کیلئے ہے نہ کہ ترتیبِ حکم کیلئے۔

لیکن علامہ ابن ہشام کے بقول یہ جواب محض ترتیب کی صحت تو واضح کرتا ہے نہ کہ صحتِ مہلت اسلئے بہتر جواب یہ ہے کہ پہلی آیت میں عطف جملہ مقدرہ پر ہے یعنی "من نفسٍ واحدٍ انشائهم ثمّ جعل منها زوجها' اور دوسری آیت میں 'سوّاہ" کا عطف پہلے جملہ 'بدء خلق الانسان من طين" پر ہے نہ کہ 'ثمّ جعل نسله' پر اور تیسری آیت میں 'ثمّ اهتدیٰ" سے مراد ہے کہ "ثمّ دام على الهداية۔" مصنفؒ نے کذالک کی قید لگا کر 'جاء نی زیدٌ وعمروٌ بعدهٗ بيومٍ یا جاء نی زيدٌ وعمروٌ بعدهٗ بسنةٍ اور اسی طرح کی اور مثالوں سے احتراز کیا ہے کیونکہ ان مثالوں میں تکرار اسناد تو ضرور پایا جاتا ہے لیکن اختصار نہیں پایا جاتا ہے۔

فان قلت اس عبارت کے بعد شارحؒ نے مصنف پر ہونے والے ایک اعتراض کو نقل کر کے اس اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض یہ ہوتا ہے کہ ان تینوں مثالوں میں جس طرح مسند کی تفصیل ہو رہی ہے اسی طرح مسند الیہ کی بھی تفصیل ہو رہی ہے تو آپ کو ان کی تفصیل کی بیان کرتے ہوئے یوں عبارت لانی چاہئے تھی کہ 'او تفصيلهما معًا........الخ

جواب: کسی چیز کے مقصود ہونے اور اس کے ضمنی طور پر حاصل ہونے میں فرق ہے۔ اس مقام پر مسند کی تفصیل مقصود ہے اور مسند الیہ کی تفصیل جو ضمنی طور پر حاصل ہو رہی ہے وہ غیر مقصودی ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ کلام مثبت یا کلام منفی میں جب نفی اور اثبات سے زائد کوئی قید ذکر کر دی جاتی ہے تو اس پر تمام علماء کا اتفاق ہے کہ یہ قید اضافی اور زائد قید کسی نکتے کے بیان کرنے کیلئے ذکر کر دی گئی ہے اور وہی نکتہ اور غرض مقصود ہوتا ہے مذکورہ مثال میں بھی اسنادِ مسند الیہ کوئی ایسی چیز ہے جو پہلے سے حاصل ہو چکی ہے اور کلام صرف اس بات کے بیان کیلئے لایا گیا ہے کہ عمرو کا آنا زید کے آنے کے فوری طور پر بعد میں ہے جیسے اسی مثال میں جاء نی زیدٌ فعمروٌ اس میں 'فعمروٌ" کی قید اضافی اور زائد ہے اسلئے کہ جائنی زیدٌ یہ کلام مثبت اور کلام تام ہے اس کے بعد "فعمروٌ" کہنا ایک اضافی چیز ہے اور یہ اس بات کے بتلانے کیلئے ہے کہ زید کے آنے کے بعد عمرو کا آنا فوری طور پر بلا تراخی ہے ان دونوں کے آنے کے درمیان کوئی فاصلہ نہیں ہے۔

فائدہ: حتّٰی حروف عاطفہ میں سے ہے لیکن کلام عرب میں "حتّٰی" کا عطف کیلئے استعمال ہونا بہت کم ہے اسی وجہ سے کوفہ سے تعلق رکھنے والے علماء نحو کا مذہب یہ ہے کہ "حتّٰی" عطف کیلئے سرے سے ہے ہی نہیں۔ علامہ جلال الدین سیوطیؒ (تفسیر اتقان) میں رقمطراز ہیں کہ قرآن پاک میں کوئی ایسا "حتّٰی" مجھے معلوم نہیں ہے جو عطف کیلئے استعمال ہوا ہو۔ حضرت عبداللہ ابن مسعود سے منقول ہے کہ قبیلہ ہذیل کی لغت میں "حتّٰی" کی "ح" کو "ع" سے بدل دیا جاتا ہے۔

اوردّ السامع عن الخطأ فى الحكم الى الصواب نحو جاء نی زيدٌ لا عمروٌ لمن اعتقد انّ عمروًا جاء ك

دون زيدٍ اوانّهماجاء اك جميعًاولكن ايضًا للردّ الى الصواب الّا انّهٗ لا يقال لنفى الشركة حتّى انّ نحوماجاء نى زيدٌ لكن عمروٌ وانّمايقال لمن اعتقدانّ زيدًاجاء ك دون عمروٍ لا لمن اعتقدانّهما جاء اك جميعًاوفى كلام النحاة ما يشعر بانّهٗ انّما يقال لمن اعتقد انتفاء المجىء عنهما جميعًا

ترجمہ:۔

(یا سامع کو) خطاء فی الحکم سے (صواب کی طرف پھیرنے کیلئے جیسے جاءنی زیدٌ لاعمروٌ اس شخص سے جو یہ سمجھتا ہو کہ تیرے پاس عمرو آیا ہے نہ کہ زید یا دونوں آئے ہیں۔ لیکن یہ بھی صحیح کی طرف پھیرنے کیلئے ہے مگر یہ شرکت کی نفی کیلئے نہیں بولا جاتا ہے چنانچہ ماجاءنی زید لکن عمرو اس سے کہا جائے گا جو یہ اعتقاد رکھتا ہو کہ زید آیا نہ کہ عمرو نہ اس شخص سے جو یہ اعتقاد رکھتا ہو کہ وہ دونوں آئے ہیں اور نحویوں کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ اس سے کہا جائیگا جو ان دونوں کے نہ آنے کا معتقد ہو

تشریح:۔

اوردّالسامع عن الخطاء فی الحکم عن الصواب: مسند الیہ پر حرفِ عطف داخل کرنے کی تیسری غرض یہ ہے کہ مخاطب نے کلام کے سمجھنے میں غلطی اور خطاء کی ہے تو متکلم حرفِ عطف کے ساتھ مسند الیہ ذکر کر کے مخاطب کو اسکی غلطی اور خطاء پر متنبہ کر کے اسے صحیح بات کی طرف لاتا ہے تو اس غرض کیلئے بھی مسند الیہ پر حرفِ عطف ذکر کر دیا جاتا ہے جیسے جاء نی زیدٌ لا عمروٌ یہ اس وقت کہا جائے گا جب مخاطب نے یہ سمجھا ہو کہ زید آیا ہے جبکہ حقیقت میں زید نہ آیا ہو بلکہ عمرو آیا ہو۔

اور اسکی تفصیل یہ ہے کہ رد کی دو قسمیں ہیں ایک کو قصرِ قلب اور دوسرے کو قصرِ افراد کہتے ہیں۔ قصر قلب وہ رد ہے جس میں مخاطب بالکل الٹ اور خلاف سمجھے مثلاً اصل میں عمرو آیا ہو اور مخاطب نے سمجھا ہو کہ عمرو نہیں آیا ہے زید آیا ہے تو اسے جو بات کہی جائے گی اسے قصرِ قلب کہا جائے گا اور اگر مخاطب نے بات بالکل الٹ اور خلاف نہیں سمجھی ہے بلکہ کچھ بات تو حقیقت کے مطابق سمجھی ہے اور کچھ بات حقیقت کے خلاف سمجھی ہے تو اس کے اس غلطی کے ازالے کیلئے جو کلام لایا جائے گا اسے ''قلبِ افراد'' کہا جاتا ہے۔ مثلاً حقیقت میں صرف زید یا عمرو آیا ہو اور مخاطب سمجھ رہا ہو کہ دونوں آئے ہیں تو اس کے اس خطاء کو دور کرنے کیلئے یوں کہا جائے کہ جاء نی زیدٌ لا عمروٌ تو اسے قلبِ افراد کہا جائے گا۔

قصر کیلئے دو حرف استعمال ہوتے ہیں۔ لا اور لکن۔ لا کے بارے میں تمام علماء کا اتفاق ہے کہ یہ قصر قلب اور قصرِ افراد دونوں کیلئے استعمال ہوتا ہے شیخ عبد القاہر کا اس میں اختلاف ہے انھوں نے دلائل الاعجاز میں لکھا ہے ''حروف عاطفہ'' میں سے لا قصرِ قلب کیلئے استعمال ہوتا ہے اور لکن علمِ بیان والوں کے نزدیک صرف قصرِ قلب کیلئے استعمال ہوتا ہے قصرِ افراد کیلئے استعمال نہیں ہوتا جبکہ نحویوں کے نزدیک ''لکن'' صرف قصر افراد کیلئے استعمال ہوتا ہے۔

اوصرف الحكم عن محكوم عليه الى محكوم عليه اٰخرنحوجاء نى زيدٌبل عمروٌاوماجاء نى زيدٌبل عمرو فانّ بل للأضراب عن المتبوع وصرف الحكم الى التابع ومعنى الاضراب عن المتبوع ان يُجعل المتبوع فى حكم المسكوت عنه لاان ينفىٰ عنه الحكم قطعًا خلافًا لبعضهم ومعنى صرف الحكم فى المثبت ظاهرٌوكذا فى المنفى ان جعلناه بمعنىٰ نفى الحكم عن التابع والمتبوع فى حكم المسكوت عنه او متحقق الحكم لهٗ حتى يكون معنىٰ ما جاء نى زيدٌ بل عمروٌ انّ عمرًا لم يجئ وعدم مجىء زيد ومجيئهٗ علىٰ الاحتمالاومجيئهٗ محقق كماهو مذهب المبرّدوان جعلناه

بمعنیٰ ثبوت الحکم للتابع حتّی یکون معنیٰ ماجاء نی زیدٌ بل عمروٌ وان عمرًا جاء کما ھو مذھب الجمھور ففیه اشکالٌ

ترجمہ:۔

یا ایک محکوم علیہ سے دوسرے محکوم علیہ کی طرف حکم پھیرنے کیلئے جیسے میرے پاس زید آیا بلکہ عمرو یا میرے پاس زید نہیں آیا بلکہ عمرو اس کی وجہ یہ ہے کہ لفظ بل متبوع سے اعراض کرنے اور حکم کو تابع کی طرف پھیرنے کیلئے ہے متبوع سے اعراض کا مطلب یہ ہے کہ متبوع کو مسکوت عنہ کے حکم میں کر دیا جاتا ہے نہ کہ اس سے حکم کی قطعاً نفی کر دی جاتی ہے۔ بعض کا اختلاف ہے مثبت میں تو حکم کے پھیرنے کا معنیٰ بالکل ظاہر ہے اور کلام منفی میں بھی ظاہر ہے اگر حکم کے پھیرنے سے یہ معنیٰ مراد ہوں کہ تابع سے حکم منفی ہے اور متبوع مسکوت عنہ کے حکم میں ہے یا متبوع کیلئے حکم متحقق ہے اور ماجاء نی زید بل عمرو کے یہ معنیٰ ہوں گے کہ عمرو نہیں آیا اور زید کا آنا نہ آنا دونوں محتمل ہوں یا اس کا آنا متحقق ہے جیسا کہ مبرد کا مذہب ہے اور اگر حکم کا یہ معنیٰ ہو کہ تابع کیلئے حکم ثابت ہے اور ماجاء نی زید بل عمرو کے یہ معنیٰ ہوں کہ عمرو آیا ہے جیسا کہ جمہور کا مذہب ہے تو اس میں اشکال ہے۔

تشریح:۔

او صرف الحکم عن المحکوم علیه الیٰ محکوم علیه آخر: حرف عطف کے لانے کی پانچویں غرض یہ ہے کہ حرف عطف حکم کو ایک محکوم علیہ سے پھیر کر دوسرے محکوم علیہ کی طرف متوجہ کرنے کیلئے لایا جاتا ہے۔ اور اسے اعراض اور اضراب کہتے ہیں اس معنیٰ کی ادائیگی کیلئے حروف عاطفہ میں سے ''بل'' استعمال ہوتا ہے خواہ وہ کلام مثبت ہو یا منفی ہو کلام مثبت کی مثال جیسے جاء نی زیدٌ بل عمرو۔

کلام منفی کی مثال جیسے ماجاء نی زیدٌ بل عمرو۔

پھر اس میں اختلاف ہے اور کل تین مذاہب ہیں۔ جمہور، مبرّد، اور ابن حاجب کا۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ جس کلام میں بل آئے وہ کلام مثبت ہوگا یا منفی۔ اگر وہ کلام مثبت ہو جیسے جاء نی زیدٌ بل عمرو'' تو اس میں دو مذہب ہیں۔ جمہور اور ابن حاجب کا جمہور کے نزدیک اس میں آنے کے فعل کی اسناد تابع کیلئے ثابت ہوگی اور متبوع مسکوت عنہ کے حکم میں ہوگا نہ تو اس کیلئے حکم ثابت ہوگا اور نہ ہی اس سے حکم کی نفی ہوگی لہٰذا مذکورہ مثال میں ''عمرو'' کیلئے تو حکم ثابت ہے لیکن زید کیلئے آنے کا حکم نہ تو ثابت ہے اور نہ ہی زید سے آنے کے حکم کی نفی ہے یہ بھی ہو سکتا ہے کہ زید کیلئے یہ حکم ثابت ہو اور یہ بھی ہو سکتا کہ زید کیلئے آنے کا حکم ثابت نہ ہو۔

علامہ ابن حاجب کے نزدیک ان جیسی مثالوں میں حکم تابع کیلئے قطعی طور پر ثابت ہوتا ہے اور متبوع سے قطعی طور پر منفی ہوتا ہے۔

اور اگر کلام منفی ہو تو اس میں تین مذاہب ہیں۔

علامہ ابن حاجب کے نزدیک کلام منفی ''ماجاء نی زیدٌ بل عمروٌ'' اس جیسی مثالوں میں تابع سے حکم قطعی طور پر منفی ہوتا ہے اور متبوع کیلئے ثابت ہوتا ہے اور اس مثال کا ان کے نزدیک مطلب یہ بنے گا کہ عمرو نہیں آیا ہے زید آیا ہے۔

مبرّد کے نزدیک کلام منفی میں تابع سے حکم قطعی طور پر منفی ہوتا ہے اور متبوع مسکوت عنہ کے حکم میں ہوتا ہے یعنی اس میں دونوں احتمال پائے جاتے ہیں۔ لہٰذا اس مثال کا مطلب یہ بنے گا کہ عمرو نہیں آیا ہے اور زید ہو سکتا ہے آیا ہو اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ نہ آیا ہو۔

اور جمہور کے نزدیک کلام منفی میں حکم تابع کیلئے قطعی طور پر ثابت ہوتا ہے اور متبوع مسکوت عنہ کے حکم میں ہوتا ہے۔

تنقیہ: ان تین مذاہب میں سے ابن حاجب اور مبرّد کا مذہب تو واضح ہے کہ وہ بل کے ذریعہ سے متبوع سے حکم کی نفی کر رہے ہیں

اور تابع کیلئے حکم ثابت کر رہے ہیں لیکن جمہور پر ایک اشکال وارد ہوگا کہ کلام منفی میں حکم منفی ہوتا ہے نہ کہ ثابت اور جمہور کے مذہب کے مطابق ایک محکوم علیہ سے دوسرے محکوم علیہ کی طرف ثبوتِ حکم کو پھیرا گیا ہے نہ کہ نفی حکم کو اور جب ایسا ہے تو ایک محکوم علیہ سے دوسرے محکوم علیہ کی طرف حکم منتقل نہ ہوا بلکہ حکم کی ضد منتقل ہوئی یعنی نفی حکم کی ضد ثبوتِ حکم منتقل ہوا جبکہ جمہور کا مذہب یہ ہے کہ ''بل'' ایک محکوم علیہ سے حکم کو دوسرے محکوم علیہ کی طرف پھیرنے کیلئے آتا ہے تو یہ بات ان کے مذہب کے خلاف ہوگی۔

جواب: بعض حضرات نے جمہور کی طرف سے یہ جواب دینے کی کوشش کی ہے یہاں پر بل کا اصطلاحی معنیٰ مراد نہیں ہے بلکہ بل کا لغوی معنیٰ مراد ہے اور لغت میں ''بل'' تغییر اور تبدیل کے معنیٰ میں استعمال ہوتا ہے اور یہاں پر بھی ہم نے تغییر اور تبدیل کیا ہے کہ اس میں اعراض ہوتا تھا متبوع سے ہم نے اعراض کیا ہے تابع سے اس طرح کہ ''آنے کا حکم'' متبوع اوّل یعنی معطوف علیہ کی طرف نفیاً منسوب تھا پھر ''بل'' کے ذریعے اس کو محکوم علیہ اوّل سے تبدیل کر کے محکوم علیہ ثانی کی طرف پھیر دیا ہے اور محکوم علیہ اوّل کو مسکوت عنہ کے حکم میں کر دیا ہے۔

اوللشكّ من المتكلّم اوالتشكيك للسامع اى ايقاعه فى الشك نحو جاء نى زيدٌ او عمرو ٌاو للابهام نحوقولهٗ تعالىٰ اِنَّا اَوْ اِيَّاكُمْ لَعَلٰى هُدًى اَوْفِىْ ضَلَالٍ مُبِيْنٍ''اوللتخييراوللاباحة نحوليدخل الدارَ زيدٌاو عمروٌ والفرق بينهما انّ فى الاباحة يجوز الجمع بخلاف التخيير وامّا الفصل اى تعقيب المسنداليه بضميرالفصل وانماجعلهٗ من احوال المسنداليه لانّهٗ يقترن به اوّلًا لانّهٗ فى المعنىٰ عبارةٌعنه وفى اللفظ مطابقٌ لهٗ فلتخصيصه اى المسنداليه بالمسنديعنى لقصرالمسندعلى المسند اليه لانّ معنىٰ قولنا زيدٌ هو القائمانّ القيام مقصورٌ علٰى زيدٍ لا يتجاوز الى عمروٍ فالباء فى قوله فلتخصيصه بالمسندمثلهافى قولهم خصّصتُ فلانًابالذكراذاذكرتَهٗ دون غيره كَاَنّك جعلتهٗ من بين الاشخاص مختصًّا بالذكر اى متفرّدًابه والمعنىٰ ههناجعل المسند اليه من بين مايصحّ اتّصافهٗ بكونه مسندًااليه مختصًّابانّ يثبت لهٗ المسند كمايقال فى ايّاك نعبدمعناه نخصّك بالعبادة ولانعبدغيرك

ترجمہ:۔

یا اسلئے کہ متکلم کو شک ہے یا اسلئے کہ سامع کو شک میں ڈالنا ہے جیسے جاءنی زید او عمرو میرے پاس زید یا عمرو آیا ہے یا مبہم رکھنے کیلئے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے بیشک ہم یا تم ہدایت پر ہیں یا صریح گمراہی میں ہیں۔ یا تخییر و اباحت کیلئے جیسے زید گھر میں داخل ہو یا عمرو۔ تخییر و اباحت میں فرق یہ ہے کہ اباحت میں دونوں چیزوں کے درمیان جمع کرنا جائز ہے جبکہ تخییر میں نہیں۔ (اور فصل لانا) یعنی مندالیہ کے بعد ضمیر فصل لانا ضمیر فصل کو احوال مندالیہ میں لانے کی وجہ یہ ہے کہ یہ اولاً مندالیہ کے ساتھ مقترن ہوتی ہے اور اس وجہ سے بھی کہ ضمیر فصل سے مندالیہ ہی مراد ہوتا ہے اور لفظ کے اعتبار سے مندالیہ کے مطابق ہوتی ہے (مندالیہ کو مند کے ساتھ خاص کرنے کیلئے ہوتا ہے) یعنی مند کو مندالیہ پر مقصور کرنے کیلئے کیونکہ زید ہو القائم کے یہ معنیٰ ہیں کہ قیام زید پر بند ہے عمرو تک متجاوز نہیں ہے تو ماتن کے قول ''فلتخصیصہ بالمسند'' میں باء ایسی ہی ہے جیسے کہ اہل عرب کے قول ''خصصت فلانا بالذکر'' میں ہے جو اس وقت بولا جاتا ہے جب تم صرف زید کو یاد کرو گویا کہ تم نے زید کو دوسرے لوگوں کے درمیان ذکر کے ساتھ مختص اور منفرد کر دیا ہے یہاں پر مراد یہ ہے کہ مندالیہ کو ہر اس چیز کے مابین جو مندالیہ ہونے کے ساتھ متصف ہو سکتی ہو مختص کر دیا جائے اس طور پر کہ مند اسی کیلئے ثابت کیا جائے جیسے ایاک نعبد کے معنیٰ ہیں کہ ہم آپ ہی کو عبادت کیساتھ خاص کرتے ہیں کسی اور کی عبادت نہیں کرتے

تشریح:۔

اوللشك من المتكلم اوللتشكيك للسامع : حروف عاطفہ کے لانے کی پانچویں غرض یہ ہے کہ حروفِ عاطفہ میں سے ''او'' کو متکلم ی اتو اس وقت استعمال کرتا ہے جب اسے اصل حکم کے بارے میں شک ہو اور یا متکلم کو تو کوئی شک نہیں ہے لیکن متکلم ''سامع کو اصل حکم کے بارے میں شک میں ڈالنے کیلئے اپنے کلام میں حرف ''او'' کو ذکر کرتا ہے تا کہ جو بات متکلم کہنا چاہتا ہے وہ بات سامع پر مبہم اور غیر واضح رہے جیسے جائنی زید"او عمرو" قرآن پاک میں ارشادِ باری تعالیٰ ہے ''اِنَّا اَوْ اِيَّاكُمْ لَعَلٰى هُدًى اَوْفِيْ ضَلَالٍ مُّبِيْنٍ۔ (ترجمہ) یعنی ہم یا تم میں سے کوئی ایک ہدایت پر ہے اور یا کھلی گمراہی میں ہے۔

یہ بات بالکل واضح اور بدیہی ہے کہ مسلمان ہدایت پر ہیں اور کافر گمراہی پر لیکن انداز شک والا اختیار کیا گیا ہے تا کہ سننے والا شک میں پڑ کر سوچنے پر مجبور ہو جائے اور جب وہ سوچے گا تو بات کی تہہ تک پہنچ جائے گا۔

اسی طرح حرف عطف ''او'' تخییر یا اباحت کا فائدہ دینے کیلئے بھی لایا جاتا ہے۔ جیسے ليدخل الدار زيدٌ او عمروٌ۔ چاہئے کہ گھر میں زید یا عمرو میں سے کوئی ایک داخل ہو جائے۔ اباحت اور تخییر میں فرق یہ ہے کہ اباحت میں دونوں کا جمع ہونا درست اور صحیح ہے جبکہ تخییر میں دونوں میں سے کسی ایک کا ہونا ہوتا ہے دونوں کا ایک ساتھ ہونا صحیح نہیں ہوتا ہے۔

واما الفصل فلتخصيصه بالمسند : توابع کی بحث کے ختم ہو جانے کے بعد مصنفؒ نے مسندالیہ کے احوال میں سے ایک اور حالت کو ذکر کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ کبھی کبھار مسندالیہ کے بعد ضمیر فصل لائی جاتی ہے اور ضمیر فصل اسلئے لائی جاتی ہے تا کہ مسند مسندالیہ پر بند اور منحصر ہو جائے جیسے زيدٌ هو القائم ۔ زید ہی کھڑا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ قیام زید ہی پر منحصر اور ختم ہے زید کے علاوہ کسی اور عمرو وغیرہ کی طرف متجاوز نہیں ہے۔

وانّما جعله من احوال المسنداليه :اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ ضمیر فاصل مسند اور مسندالیہ دونوں کے درمیان واقع ہوتی ہے آپ نے اسے مسند کے بجائے صرف مسندالیہ کے احوال میں سے کیوں قرار دیا ہے مسند کے احوال میں سے کیوں قرار نہیں دیا ہے؟

جواب: ہم نے ضمیر فصل کو مسندالیہ کے احوال میں سے شمار کیا ہے تین وجوہات کی بناء پر۔ وجہ اول یہ ہے کہ مسندالیہ اور ضمیر فاصل کا مصداق ایک ہوتا ہے۔ وجہ ثانی یہ ہے کہ ضمیر اور مسندالیہ میں لفظی طور پر بھی اتحاد پایا جاتا ہے کہ اگر مسندالیہ ایک ہو تو ضمیر مفرد لائی جاتی ہے اور اگر مسندالیہ دو ہوں تو ضمیر تثنیہ کی لائی جاتی ہے اور اگر مسندالیہ دو سے زیادہ ہوں تو ضمیر جمع کی لائی جاتی ہے اور تیسری وجہ یہ ہے کہ ضمیر فاصل کا مرجع مسندالیہ بنتا ہے مسندالیہ نہیں بنتا ہے۔ تو ان تین وجوہات کی بناء پر ہم نے ضمیر فاصل کو مسندالیہ کے احوال میں سے قرار دیا ہے مسند کے احوال میں سے قرار نہیں دیا ہے۔

لقصر المسند على المسنداليه :اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا ہے کہ ضابطہ یہ ہے کہ تخصیص کے مادہ کے بعد جب ''با'' لایا جاتا ہے تو اس با کا مدخول مقصور علیہ ہوتا ہے تو اب مطلب یہ بنے گا کہ مسندالیہ کو مسند کے ساتھ بند کیا جائے اس صورت میں زيدٌ هو القائم کے معنیٰ بنیں گے زید مقصور ہے قیام پر یعنی زید قیام کے ساتھ خاص ہے زید قیام کے علاوہ کسی اور وصف کے ساتھ متصف ہو ہی نہیں سکتا ہے حالانکہ یہ بات بالکل غلط ہے اسلئے کہ ہم نے تو یہ بات بیان کرنی تھی کہ قیام زید کے ساتھ بند ہے جبکہ یہاں پر ہماری عبارت کا مطلب یہ بن رہا ہے کہ زید قیام کے ساتھ بند ہے لہٰذا یہ عبارت صحیح نہیں ہے؟

جواب: شارحؒ نے اس اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ آپ کی بات درست ہے لیکن کبھی کبھار با کا مدخول مقصور بھی ہوتا ہے جیسے کہا جاتا ہے خصصت فلانًا بالذکر۔ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ میں نے اپنے ذکر کو صرف اسی پر مقصور کیا ہے اس کے غیر کا ذکر نہیں کیا ہے اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا ہے کہ فلاں میرے ذکر میں بند ہے جیسا کہ مفسرین نے ''اِیَّاكَ نَعْبُدُ'' کا معنیٰ بیان کیا ہے ''نخصك با لعبادة ولا نعبد غیرك ''اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ ہم آپ ہی کی عبادت کرتے ہیں یعنی آپ پر اپنی عبادت کو بند کرتے ہیں آپ کے غیر کی عبادت نہیں کرتے اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ آپ ہماری عبادت میں بند ہیں یعنی آپ ہمارے لئے صرف عبادت کے وصف کے ساتھ متصف ہیں عبادت کے وصف کے علاوہ کسی اور وصف کے ساتھ آپ متصف نہیں ہو سکتے ہیں۔

واَمّا تقدیمُہ ' ای تقدیم المسندالیہ فلکون ذکرہٖ اہم ' ولا یکفی فی التقدیم مجرّد ذکرالاہتمام بل لا بدّ ان یبیّن ان الاہتمام من ایّ جہۃٍ وبایّ سببٍ فلذا فصّلہٗ بقولہٖ امّا لانّہٗ ای تقدیم المسند الیہ الاصل لانّہٗ المحکوم علیہ ولا بدّ من تحققہٖ قبل الحُکم فقصدوا ان یکون فی الذکر ایضًا مقدمًا ولا مقتضیٰ للعدول عنہ ای عن ذالك الاصل اذلو کان امرٌ یقتضی العدول عنہ فلا یقدم کما فی الفاعل فانّ مرتبۃ العامل التقدّمُ علی المعمول

ترجمہ:۔

(اور اس کی تقدیم یعنی مسند الیہ کی تقدیم اس کے ذکر کے اہم ہونے کی وجہ سے ہے لیکن تقدیم کیلئے صرف اہتمام کا ذکر کرنا کافی نہیں ہے بلکہ یہ بیان کیا جانا بھی ضروری ہے کہ اہتمام کس وجہ سے اور کس سبب سے ہے اسلئے ماتنؒ اس کی تفصیل بیان کر رہے ہیں کہ یا تو اسلئے کہ مسند الیہ کا مقدم ہونا ہی اصل ہے کیونکہ وہ محکوم علیہ ہوتا ہے اسلئے حکم سے پہلے اس کا تحقق ضروری ہے تو اہل معانی نے چاہا کہ یہ ذکر میں بھی مقدم ہو (اور اس سے عدول کرنے کا کوئی مقتضی بھی نہ ہو) کیونکہ اصل سے عدول کرنے کے مقتضی کے موجود ہونے کی صورت میں اسے مقدم نہیں کیا جائے گا جیسے فاعل میں کیونکہ عامل کا مرتبہ معمول پر مقدم ہوتا ہے

تشریح:۔

واَمّا تقدیمہ ': مسند الیہ کے احوال میں سے ایک حالت یہ ہے کہ مسند الیہ کو مقدم کر دیا جاتا ہے۔ پھر مسند الیہ کے تقدیم کی کئی صورتیں ہیں بعض صورتوں میں واجب ہوتا ہے اور بعض صورتوں میں مسند الیہ کو مقدم کرنا جائز ہوتا ہے اور پھر ان میں سے ہر ایک کی کئی مقتضیات ہیں۔

فلکون ذکرہٖ اہم: تقدیم مسند الیہ کا پہلا مقتضی یہ ہے کہ مسند الیہ اور مسند میں سے مسند الیہ کا ذکر مسند کے ذکر سے اہم اسلئے ہوتا ہے کہ مسند الیہ کو مسند سے مقدم کیا جاتا ہے اور مسند الیہ مقدم اسلئے ہوتا ہے کہ مسند الیہ کلام میں اصل ہوتا ہے اور اسکے اصل ہونے کی وجہ سے اس پر حکم لگایا جاتا ہے اور حکم لگانے کیلئے ضروری ہے کہ مسند الیہ پہلے سے موجود اور مذکور ہو اگر محکوم علیہ ہی مذکور نہ ہوگا تو حکم کس پر لگایا جائے گا البتہ اس میں ایک اور قید بھی ملحوظ ہے اور وہ یہ ہے کہ مسند الیہ میں تقدیم اصل اس صورت میں ہوتی ہے جب اس کے عدم تقدم پر کوئی دلیل اور قرینہ نہ پایا جائے اور اگر اسکے عدم تقدم پر کوئی قرینہ پایا گیا تو پھر تقدیم مسند الیہ اصل نہیں ہوگا جیسا کہ فاعل میں ہوتا ہے۔ فاعل مسند الیہ ہوتا ہے لیکن اسے فعل سے مقدم نہیں کر سکتے ہیں کیونکہ فعل عامل اور فاعل معمول ہوتا ہے اور ضابطہ یہ ہے کہ معمول اپنے عامل سے مقدم نہیں ہوتا۔ بلکہ عامل اپنے معمول سے مقدم ہوتا ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر جملہ فعلیہ میں فاعل کو فعل پر مقدم کر دیا جائے تو جملہ فعلیہ کا جملہ اسمیہ کے ساتھ التباس لازم آئے گا یہ معلوم نہیں ہو سکے گا کہ یہ جملہ اسمیہ ہے یا جملہ فعلیہ اسلئے بھی جملہ فعلیہ میں فاعل کو فعل پر

مقدم کرنا صحیح نہیں ہے۔

وامّاالتمکین الخبر فی ذهن السامع لانّ فی المبتداء تشویقًاالیه ای الی الخبر کقوله شعر والذی حارت البریّة فیه ::حیوان مستحدث من جماد یعنی تحیّرت الخلائق فی معادالجسمانی والنشورالذی لیس بنفسانی بدلیل ما قبلهٗ شعر''بان امر الالٰهِ واختلف الناس فداعٍ الیٰ ضلالٍ وهادٍ''یعنی بعضهم یقول بالمعاد وبعضهم لا یقول به

ترجمہ:۔

(یا سامع کے ذہن میں خبر کے بٹھانے کیلئے کیونکہ مبتداء میں خبر کی تشویق ہوتی ہے) جیسے شعر وہ چیز جس کے بارے میں مخلوق حیران ہے وہ مٹی سے پیدا کیا گیا حیوان ہے) یعنی مخلوق معاد جسمانی اور قبروں سے دوبارہ اٹھائے جانے میں جو محض روحانی ہی نہ ہوگا اختلاف کر رہی ہے۔اس کی دلیل اس سے پہلے والا شعر ہے: اللہ کا حکم ظاہر ہوگیا لیکن لوگوں نے اختلاف کیا کوئی تو گمراہی کی طرف بلاتا ہے اور کوئی ہدایت کی طرف۔یعنی بعض معاد جسمانی کا اقرار کرتے ہیں اور بعض انکار

تشریح:۔

وامّاالتمکین الخبر فی ذهن السامع :مسندالیہ کو مقدم کرنے کا دوسرا مقتضی یہ ہے کہ متکلم سامع کے ذہن میں مسند کو اچھی طرح بٹھانے کیلئے مسندالیہ کو مسند پر مقدم کرے کیونکہ جب متکلم مسندالیہ کو پہلے ذکر کرے گا تو سامع اس انتظار میں بیٹھ جائے گا کہ اب میرا متکلم کونسی خبر ذکر کرے گا پھر متکلم جب کوئی خبر ذکر کرے گا تو وہ خبر اچھی طرح سے سامع کے ذہن میں بیٹھ جائے گی جیسے

والّذی حارتِ البریّةُ فیه ::حیوانٌ مستحدثٌ جمادِ

اس سے پہلے یہ شعر ہے۔

با ن امر الاِ له واختلف الناس ::فداعٍ الیٰ ضلالٍ وهادٍ

مفردات لغویہ: حارت۔حیران ہونا متحیر ہونا۔البریّۃ مخلوق انسان ہوں یا غیر انسان۔جماد،بے جان اور وہ چیز جس کا تعلّق جمادات کے ساتھ ہو۔

(ترجمہ) اور وہ چیز جس کے بارے میں لوگ حیران ہیں یعنی جس کے بارے میں لوگوں نے اختلاف کیا ہے وہ اجسام ہیں جنہیں مٹی سے پیدا کیا گیا ہے۔

پہلے والے شعر کا ترجمہ: اللہ کا معاملہ ظاہر ہوا اور لوگوں نے اختلاف کیا ہے کوئی تو گمراہی کی طرف بلا رہا ہے اور کوئی تو ہدایت کی طرف۔

محل استشہاد: اس شعر میں جب شاعر نے ''والذی حارت البریة فیه'' کہا تو یہ مسندالیہ ہے اس کے سننے کے ساتھ لوگ سراپا مشتاق ہو کر خبر کے سننے کیلئے متوجہ ہو گئے کہ اب شاعر اس سے آگے کیا کہے گا؟ اور کیا خبر ذکر کرے گا۔اور ہر سامع سوچنے لگا کہ وہ کونسی چیز ہے جس کے بارے میں لوگ حیران ہو گئے ہیں تو اسکے بعد شاعر نے خبر ذکر کر کے لوگوں کی حیرت ختم کر دی ''کہ وہ چیز جس کے بارے میں لوگ حیران و پریشان ہیں وہ بے جان مٹی سے اور جمادات سے انسان کا پیدا ہونا ہے۔تو اس انتظار کے بعد خبر کے ذکر کرنے سے متکلم کے ذہن میں خبر پختہ ہو کر بیٹھ جاتی ہے۔

اردو میں اس کی مثال۔

﴿آتش دوزخ میں یہ گرمی کہاں::سوزِ غمہائے نہانی اور ہیں﴾

اس شعر میں پہلا مصرعہ مسند الیہ ہے اسے سن کر سامع حیران ہوا کہ وہ کیا چیز ہے جس کی تپش اور گرمی آتش دوزخ سے بھی زیادہ ہے دوسرے مصرعے کے ساتھ اس کی وضاحت کر کے اس حیرت اور پریشانی کو دور کر دیا کہ وہ غم اور دکھ کی جلن اور سوز ہے۔

فائدہ: حارت کے لغوی معنیٰ اگرچہ حیران ہونا ہے لیکن یہاں پر اس کا یہ معنیٰ مراد نہیں ہے بلکہ اس سے اختلاف کرنا مراد ہے یعنی لوگوں نے اختلاف کیا ہے گویا کہ یہاں پر ملزوم بول کر لازم مراد لیا گیا ہے کیونکہ کسی بھی چیز کے بارے میں حیران ہونے کیلئے اختلاف لازم ہے۔

فائدہ: مذکورہ شعر میں حیوان سے شاعر کی کیا مراد ہے؟ اس میں مختلف اقوال ہیں بعض حضرات کی رائی یہ ہے کہ اس اس سے ہندوستان کے بعض علاقوں میں پایا جانے والا ''ققنس'' پرندہ مراد ہے جو انتہائی سفید اور اس کی آواز بلا کی سریلی ہوتی ہے اس کے بارے میں شنید یہ ہے کہ اس کی چونچ کافی لمبی ہوتی ہے اور اس میں تین سو ساٹھ سوراخ ہوتے ہیں۔ جب یہ پرندہ آواز نکالتا ہے تو ان تمام سوراخوں سے آواز بڑی پیاری اور سریلی بن کر نکلتی ہے اس کے بارے میں یہ بھی کہاوت ہے کہ یہ پرندہ ایک ہزار سال تک زندہ رہتا ہے اور جب یہ مرنے کے قریب ہوتا ہے تو اللہ تعالیٰ الہام کے ذریعے اسے بتلا دیتے ہیں پھر یہ اپنے ارد گرد بہت ساری لکڑیاں جمع کر کے ان کے درمیان بہت ہی انہماک اور توجہ کے ساتھ انتہائی خوش الحانی اور سریلی آواز میں گانا شروع کر دیتا ہے جس کی وجہ سے لکڑیوں کے اس انبار میں آگ لگ جاتی ہے اور یہ پرندہ اس میں جل کر راکھ بن جاتا ہے کچھ عرصے کے بعد اللہ تعالیٰ اسی راکھ سے پھر اس جیسا دوسرا ققنس' پیدا فرما دیتے ہیں'' فتبارك الله احسن الخالقين ''بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ اس شعر میں حیوان سے حضرت صالحؑ کی اونٹنی مراد ہے جسے اللہ تعالیٰ نے پتھر سے پیدا فرمایا تھا جس میں لوگوں کو اختلاف ہے اور آج تک ان کی عقلوں میں یہ بات نہیں آ رہی ہے کہ ایک پتھر سے اونٹنی کیسے پیدا ہو سکتی ہے۔ والله علىٰ كلّ شيءٍ قدير۔ اور کچھ لوگوں کا خیال یہ ہے کہ حیوان سے حضرت موسیٰؑ کا عصاء مراد ہے جو ضرورت پڑنے پر دم بھر میں ''اژدہے'' کی صورت اختیار کر جاتا تھا لوگ اس بارے میں دنگ ہیں کہ ایک بے جان لاٹھی کس طرح دم بھر میں ایک جاندار سانپ اور اژدہا بن جاتا تھا؟

وماذلك علىٰ لله بعزيز۔ بعض لوگوں کی رائی یہ ہے کہ اس سے حضرتِ آدمؑ مراد ہیں شارحؒ نے اس شعر میں ''حیوان'' سے انسان مراد لیا ہے کہ مرنے کے تمام انسانوں کو بحکمِ خداوندی زندہ کر دیا جائے گا۔ اور اس پر قرینہ شاعر کے باقی اشعار ہیں کیوں کہ یہ شعر ابو العلیٰ معری کے ایک لمبے قصیدے سے لیا گیا ہے جو انھوں ایک حنفی فقیہ کے مرثیہ میں کہا ہے اس شعر کا سیاق وسباق دیکھا جائے تو اس سے اس کا ہی معنیٰ سمجھ میں آتا ہے۔ قصیدہ کا مطلع یہ ہے۔

﴿ غير مجدٍ في ملّتي واعتقادي ::نوح باكٍ ولا ترنّم شادٍ ﴾

﴿ صاح هذا قبورنا تملأ الرحب::فاين القبور من عهدِ عاد ﴾

الی ان قال۔۔۔۔

﴿وفقيهنا افكاره شذن للنعمانِ::ما لم يشدّه شعر زيادِ ﴾

﴿بان امر الاله واختلف الناس ::فداعٍ الىٰ ضلالٍ وهادٍ ﴾

﴿ واللبيب اللبيب من ليس يغبته ::بكون مصيره للفساد ﴾

واِمّا لتعجيل المسرّة اوالمسائة للتفاؤل علّة لتعجيل المسرّة اوالتطيّر علّة لتعجيل المسائة نحو سعدٌ في دارك لتعجيل المسرّة اوالسفاح في دار صديقك لتعجيل المساءة واِمّا لايهام انّه ى المسند اليه لا يزول عن الخاطر لكونه مطلوبًا او انّهُ يستلذّ به لكونه محبوبًا واِمّا النحو

ذلك مثل اظهار تعظيمه او تحقيره اوماأشبه ذالك۔

ترجمہ:۔

یا تعجیل مسرّت یا تعجیل مسائت کیلئے یا نیک فالی کی وجہ سے یا بد فالی کی وجہ سے تعجیل مسرّت کی مثال جیسے سعد تمہارے گھر میں ہے جلدی خوش خبری دینے کیلئے۔ تعجیل مسائت کی مثال جیسے خونریز تیرے دوست کے گھر میں ہے یا یہ بتلانے کیلئے کہ مسند الیہ مطلوب ہونے کی وجہ سے جدا ہی نہیں ہے یا محبوب ہونے کی وجہ سے اس سے لذت حاصل ہوتی ہے اسی طرح تعظیم وتحقیر وغیرہ کیلئے بھی مقدم کیا جاتا ہے۔

تشریح:۔

واما لتعجيل المسرّة والمساء ة: مسند الیہ کو مقدم کرنے کا تیسرا مقتضی یہ ہے کہ کبھی کبھار مسند الیہ کو پہلے ذکر کردیا جاتا ہے۔ مخاطب کو جلدی خوش کرنے کیلئے یا جلدی ڈرانے کیلئے یعنی مسند الیہ کے نام میں کوئی ایسا معنیٰ پایا جائے جس سے نیک فالی یا بد فالی لیکر مخاطب یا تو خوش ہوجائے اور یا ڈر جائے تعجیل مسرّت کی مثال جیسے سعدٌ في دارك۔ تیرے گھر میں سعد ہے۔ اس مثال میں اگر متکلم ''في دارك سعدٌ'' کہتا تو تب بھی خوشی حاصل ہوجاتی لیکن ذرا دیر سے حاصل ہوجاتی۔ جلدی خوشی پہنچانے کیلئے متکلم نے مسند الیہ ''سعد'' کو مقدم کیا ہے۔ اور اس مثال میں مخاطب کو اس طرح خوشی حاصل ہورہی ہے کہ سعد اگرچہ مسند الیہ اور نام ہے لیکن اس نام کے معنیٰ ہیں نیک بخت اور خوش بخت تو اس نام کے سنتے ہی مخاطب نیک فالی لیکر خوش ہوجائے گا۔

اردو میں اس کی مثال جیسے

﴿خوبی وخرمی وراحت وآرام وسرور:: تیرے دروازے کی تا حشر نہ چھوڑیں چوکھٹ﴾

تعجیل مساءۃ کی مثال جیسے ''سفاحٌ في دار صديقك'' خونریز تیرے گھر میں ہے۔ اس میں اگر متکلم ''في دارك سفاحٌ'' کہتا تب بھی مخاطب کی سمجھ میں بات آجاتی لیکن اسے جلدی پریشانی نہ ہوتی۔ کیونکہ سفاح کے معنیٰ ہیں خون ریزی تو اس لفظ کے سنتے ہی مخاطب اس سے بد فالی لے گا کہ خدانخواستہ کہیں اس کے دوست کے گھر میں خونریزی تو نہیں ہورہی ہے۔ تو مخاطب کو جلدی پریشان کرنے کیلئے مسند الیہ کو مقدم کیا ہے تاکہ وہ سنتے ہیں خوف زدہ ہوکر پریشان ہوجائے۔

اردو میں اس کی مثال جیسے

﴿کشتن خلق اس کا سدا کام ہے:: مرگ وقضاء مفت میں بدنام ہیں﴾

مرگ وقضاء مسند الیہ کو اسلئے مقدم کیا ہے تاکہ برائی کی اس بات کو جلدی سے پیش کرکے سامع کو جلدی رنجیدہ اور پریشان کیا جائے

اولايهام انّه لا يزول عن الخاطر: مسند الیہ کے مقدم کرنے کی چوتھی غرض یہ ہے کہ مسند الیہ اسلئے بھی مقدم کیا جاتا ہے تاکہ متکلم اپنے سامع کو یہ بات بتائے کہ مسند الیہ کے ساتھ میری انتہائی محبت ہے میں اسے اپنے دل سے نکالے نہیں نکال سکتا ہوں اور جب بھی میں اپنی زبان سے کوئی لفظ نکالتا ہوں تو اس کے نام کے سوا کوئی لفظ نکلتا ہی نہیں ہے اور مسند الیہ کے مقدم کرنے کی پانچویں غرض یہ ہے کہ کبھی کبھار مسند الیہ کے نام کے ساتھ لذت حاصل کرنے کیلئے بھی مسند الیہ کو مقدم کردیا جاتا ہے یعنی متکلم اپنے مخاطب کو یہ بات بتانے کیلئے مسند الیہ کو مقدم کرتا ہے کہ مسند الیہ میرا محبوب ہے اس کے نام کے سننے کے ساتھ مجھے لذّت حاصل ہوتی ہے دونوں کی مثال الحبيب جاء۔

شارحؒ نے تقدیم مسند الیہ کے دو غرض اور بھی ذکر کئے ہیں ان میں سے پہلی غرض یہ ہے کہ کبھی کبھار مسند الیہ کو اس کی تعظیم کے خاطر مقدم کردیا جاتا ہے جیسے رجلٌ فاضلٌ عندی۔

اور دوسری غرض یہ ہے کہ کبھی کبھار مسندالیہ کو اس کی تحقیر کیلئے بھی مقدم کر دیا جاتا ہے جیسے رجلٌ جاھلٌ عندی وغیر ذلک

قال عبدالقاهر وقد يقدّم المسند اليه ليفيد التقديم تخصيصهٗ بالخبر الفعليّ اى قصر الخبر الفعليّ عليه ان ولي المسند اليه حرف النفي اى وقع بعدها بلا فصلٍ نحو ما انا قلت هذا اى لم أقلهٗ مع انهٗ مقولٌ لغيرى فالتقديم يفيد نفي الفعل عن المتكلّم وثبوته لغيره على الوجه الذى نفي عنه من العموم والخصوص ولا يلزم ثبوتهٗ لجميع من سواك لانّ التخصيص انما هو بالنسبة الى من يتوهم المخاطب اشتراكك معهٗ او انفرادك به دونهٗ

ترجمہ:۔

شیخ عبدالقاہرؒ نے کہا ہے کہ کبھی کبھار مسندالیہ کو اسلئے بھی مقدم کرتے ہیں کہ یہ تقدیم مسندالیہ کے ساتھ خبر فعلی کے اختصاص کا فائدہ دیتی ہے اگر مسندالیہ حرف نفی کے ساتھ متصل ہو یعنی اس کے بعد بلا فصل واقع ہو جیسے ما انا قلت ہذا یعنی میں نے تو یہ نہیں کہا ہے میرے علاوہ کسی اور نے کہا ہے۔تو تقدیم مسندالیہ متکلم سے فعل کی نفی کا فائدہ دیتی ہے اور غیر متکلم کیلئے ثبوت فعل کا اس طرح پر جس طرح پر متکلم سے عموم وخصوص کے اعتبار سے نفی کی گئی ہے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ تیرے علاوہ سب کیلئے فعل ثابت ہو کیونکہ تخصیص تو صرف اس کے لحاظ سے ہے جس کو مخاطب تمہارا شریک کار سمجھ رہا ہے یا تن تنہا تم کو کام کرنے والا سمجھ رہا ہے

تشریح:۔

قال عبدالقاهر وقد يقدّم المسند اليه ليفيد التقديم ۔مسندالیہ کے مقدم کرنے کے مباحث میں سے ایک بحث ما انا قلت کا ہے اور یہ مختصر المعانی کے مشہور مباحث میں سے ہے۔اور یہ بحث اپنی مختلف اور پیچیدہ مسائل اور صورتوں کی وجہ سے ''ما انا قلت'' کے نام سے مشہور ہے۔اس کی تفصیل یہ ہے کہ جب مسندالیہ کو خبر فعلی کیساتھ خاص کیا جائے تو یہ صرف تخصیص کا فائدہ دیتا ہے یا تخصیص اور تقوی دونوں کا فائدہ دیتا ہے اس میں حضرت شیخ اور جمہور کا اختلاف ہے۔اس کی کل نو (۹) صورتیں بن جاتی ہیں ان میں شیخ عبدالقاہر اور جمہور علماء کا اختلاف ہے جمہور کے نزدیک یہ تمام صورتیں مطلقاً تخصیص کا فائدہ دیتی ہیں اور حضرتِ شیخ کے نزدیک اس میں تفصیل ہے اور وہ تفصیل یہ ہے کہ ان صورتوں میں سے جن جن صورتوں میں حرفِ نفی مسندالیہ سے مقدم ہوگا ان صورتوں میں مسندالیہ کا مقدم ہو جانا صرف تخصیص کا فائدہ داور جمہور کے نزدیک تخصیص اور تقوی دونوں کا فائدہ دیتا ہے اور جن صورتوں میں حرفِ نفی مسندالیہ سے مقدم نہیں ہوتا ہے ان صورتوں میں تقدیم مسندالیہ صرف تخصیص کا فائدہ نہیں دیتا ہے بلکہ تخصیص اور تقوی دونوں کا فائدہ دیتا ہے۔ اس کے تجزیہ کرنے سے ہمیں معلوم ہو جاتا ہے کہ نو صورتوں میں سے تین صورتیں اتفاقی ہیں یعنی ان تین صورتوں میں دونوں کے نزدیک تقدیم مسندالیہ تخصیص کا فائدہ دیتا ہے اور چھ صورتیں اختلافی ہیں یعنی ان چھ صورتوں میں اختلاف ہوگا۔حضرتِ شیخ کے نزدیک تخصیص اور تقوی دونوں حاصل ہوں گے اور جمہور علماء کے نزدیک ان صورتوں میں صرف تخصیص کا فائدہ حاصل ہوگا تقوی کا فائدہ حاصل نہیں ہوگا۔

ان صورتوں کی تفصیل یوں ہوگی کہ مسندالیہ دو حال سے خالی نہیں ہے اسمِ ضمیر ہوگا یا اسم ظاہر اگر مسندالیہ اسمِ ظاہر ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں ہے معرفہ ہوگا یا نکرہ۔ پھر ان تینوں صورتوں میں یعنی مسندالیہ اسمِ ضمیر ہو...... مسندالیہ اسم ظاہر معرفہ ہو...... مسندالیہ اسم ظاہر نکرہ ہو ......حرف نفی داخل ہوگا یا نہیں۔اگر حرفِ نفی داخل ہو تو پھر مسندالیہ سے مقدم ہوگا یا مؤخر۔تو ان تین صورتوں کو ماقبل والی تین صورتوں کے ساتھ ضرب دینے سے کل نو صورتیں بن جائیں گی۔جن کی تفصیل مندرجہ ہے۔

(۱) مسندالیہ اسم ضمیر ہو اور حرف نفی داخل نہ ہو۔

(۲) مسند الیہ اسم ضمیر ہو اور حرف نفی داخل ہو اور مسند الیہ سے مقدّم ہو۔
(۳) مسند الیہ اسم ضمیر ہو اور حرف نفی داخل ہو اور مسند الیہ مؤخر ہو۔
(۴) مسند الیہ اسم ظاہر معرفہ ہو اور حرف نفی داخل نہ ہو۔
(۵) مسند الیہ اسم ظاہر معرفہ ہو اور حرف نفی داخل ہو اور مسند الیہ سے مقدّم ہو۔
(۶) مسند الیہ اسم ظاہر معرفہ ہو اور حرف نفی داخل ہو اور مسند الیہ مؤخر ہو۔
(۷) مسند الیہ اسم ظاہر نکرہ ہو اور حرف نفی داخل نہ ہو اور مسند الیہ مؤخر ہو۔
(۸) مسند الیہ اسم ظاہر نکرہ ہو اور حرف نفی داخل ہو اور مسند الیہ سے مقدّم ہو۔
(۹) مسند الیہ اسم ظاہر نکرہ ہو اور حرف نفی داخل ہو اور مسند الیہ سے مؤخر ہو۔

ان نو صورتوں میں سے تین صورتیں (دوسری، پانچویں اور آٹھویں) متفق علیہ ہیں۔ باقی صورتوں میں حسب مذکور سابق اختلاف ہے مصنفؒ نے مسند الیہ کے اسم ضمیر ہونے کی صورت کی مثال ذکر کی ہے باقی صورتوں یعنی مسند الیہ کے اسم ظاہر معرفہ اور نکرہ ہونے کی مثال ذکر نہیں کی ہے ان کی مثالوں کو اسم ضمیر کی مثال پر قیاس کر کے بنایا جا سکتا ہے کیوں کہ مسند الیہ کا حکم تینوں صورتوں میں ایک ہے خواہ مسند الیہ اسم ضمیر ہو یا اسم ظاہر معرفہ ہو یا اسم ظاہر نکرہ ہو۔ اس کی مثال ذکر کی ہے جیسے ''ما انا قلت' یہ بات پہلے بھی گزر چکی ہے کہ جہاں پر قصر ہوتا ہے وہاں پر دو قضیئے ہوتے ہیں ایک قضیہ موجبہ اور دوسرا قضیہ سالبہ ان میں سے ایک قضیہ تو الفاظ میں موجود ہوتا ہے اور دوسرا قضیہ ضمناً سمجھ میں آ رہا ہوتا ہے۔ اب اگر کلام موجبہ ہو تو قضیہ موجبہ کلام میں موجود ہوگا اور قضیہ سالبہ ضمناً سمجھ میں آ جائے گا اور اگر کلام سالبہ ہو تو قضیہ سالبہ کلام میں موجود ہوگا اور قضیہ موجبہ ضمناً کلام سے سمجھ میں آ جائے گا۔ مثال مذکور میں کلام میں موجود قضیہ سالبہ ہے لہٰذا قضیہ موجبہ کلام سے ضمناً سمجھ میں آ جائے گا اور وہ ہے ''انہٗ مقولٌ لغیری'' یعنی یہ بات صرف میں نے نہیں کہی ہے میرے غیر نے کہی ہے۔ لیکن اس نفی کے صحیح ہونے کیلئے شرط یہ ہے کہ اس کلام میں کوئی منطوق ایسا نہ پایا جائے جو اس ضمنی معلوم ہونے والے قضیہ کی مخالفت اور ضد پر دلالت کرے اور نہ ہی ایسا کوئی لفظ پایا جائے جو باعتبار معنیٰ اس ضمنی قضیہ کا مخالف ہو۔ پہلی شرط کی احترازی مثال جیسے ماان قلت ھذا ولا غیری یہ کہنا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اس میں ولا غیری ایک ایسا منطوق ہے جو اس ضمنی قضیہ کا مخالف ہے اور وہ اس طرح کہ جب متکلم نے کہا ''ما انا قلت ھذا'' تو اس جملہ کے ساتھ اس نے اپنی ذات سے کلام کی نفی کی ہے۔ اور غیر کیلئے کلام کو ثابت کیا ہے لیکن جب متکلم نے ''ولا غیری'' کہا تو اس جملہ کے ساتھ اس نے کلام کی اپنے غیر سے بھی نفی کی ہے۔ تو اس سے ایک ہی کلام کا ایک وقت میں ایک کیلئے ثابت کرنا اور پھر اس سے اس کلام کی اسی وقت نفی کرنا لازم آ رہا ہے اور یہ اجتماع نقیضین ہے اور اجتماع نقیضین محال اور ناممکن ہے اسلئے اس کلام کے صحیح ہونے کیلئے اس شرط کا پایا جانا ضروری ہے۔

شرط ثانی کی احترازی مثال جیسے ''ما انا رئیت احدًا'' میں نے کسی ایک کو بھی نہیں دیکھا ہے ''وریٰ غیری'' اور میرے غیر نے انسانوں میں سے سب کو دیکھا ہے۔ یہ کہنا ایک تو اس وجہ سے درست نہیں ہے کہ اس میں اپنے ماسواء تمام انسانوں کیلئے دیکھنے کو ثابت کیا ہے یعنی میرے غیر نے دنیا کے ہر انسان کو دیکھا ہے۔ اور دنیا کے ہر انسان کو ایک آدمی کیلئے دیکھنا ناممکن اور محال ہے اور دوسری اس وجہ سے بھی یہ باطل ہے کہ حصر اور تخصیص میں موجود دونوں قضیوں میں مطابقت ضروری ہے یعنی اگر قضیہ اولیٰ عام ہے تو قضیہ ثانیہ کیلئے بھی عام ہونا ضروری ہے اور قضیہ اولیٰ خاص ہو تو قضیہ ثانیہ کیلئے بھی خاص ہونا ضروری ہے اور یہاں پر مطابقت نہیں پائی جا رہی ہے اسلئے کہ قضیہ اولیٰ خاص ہے اور قضیہ ثانیہ عام ہے۔

دوسری مثال ''وما انا ضربت الّا زیدًا ''میں نے زید ہی کو مارا ہے۔اور میرے غیر نے زید کے علاوہ باقی تمام لوگوں کو مارا ہے یہ بھی صحیح نہیں ہے اسلئے کہ ایک تو اس میں یہ لازم آرہا ہے کہ متکلّم کے غیر نے ایک ہی وقت میں زید کے علاوہ باقی تمام لوگوں کو مارا ہے۔اور ایک ہی وقت میں تمام لوگوں کا مارنا ناممکن ہے۔اور دوسری اس وجہ سے بھی یہ صحیح نہیں ہے کہ قضیہ اولیٰ اور ثانیہ میں عموم وخصوص کے اعتبار سے مطابقت کا پایا جانا ضروری ہے اور یہاں پر مطابقت نہیں پائی جارہی ہے اسلئے کہ قضیہ اولیٰ خاص ہے اور قضیہ ثانیہ عام ہے۔

ای قصر الخبر الفعلی علیہ:اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

آپ کی عبارت ہے وقد یقدّم لیفید تخصیصہٗ با لخبر الفعلی "اس میں آپ نے الخبر پر ''باء'' کو داخل کیا ہے اور ''باء'' کا مدخول مقصور علیہ ہوتا ہے۔تو اس سے لازم آئے گا کہ خبر بند ہے مسندالیہ میں حالانکہ آپ کا مقصود تو یہ نہیں ہے۔آپ کا مقصود تو یہ ہے کہ مسند الیہ بند ہے خبر میں تو اس سے خلافِ مقصود کام کرنا لازم آئے گا جو کہ صحیح نہیں ہے۔

شارحؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ''باء'' کا مدخول بھی کبھی کبھار مقصور ہوتا ہے۔ہمیشہ مسندالیہ کا مقصور ہونا کوئی ضروری نہیں ہے۔

ای وقع بعد ھا بلا فصل 'اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے کہا ہے کہ ''ان ولی المسندالیہ ''یعنی حرفِ نفی مسندالیہ کے ساتھ ملا ہوا اور متصل ہو اور متصل ہونے کی دوصورتیں ہیں ماقبل کی طرف سے متصل ہو یا مابعد کی طرف سے متصل ہو یہ لفظ ان دونوں اتصالوں کو شامل ہے حالانکہ اس کے بعد آپ نے کہا ہے کہ ''والاّ ''اور آگے چل کر آپ نے مسندالیہ سے حرفِ نفی کے مؤخر ہونے کی صورت ذکر کی ہے اور ''الاّ'' کے ساتھ جو صورت ذکر کی ہے یہ دوصورتوں کو شامل ہے (۱) حرفِ نفی بالکل مذکور ہی نہ ہو اور یا حرفِ نفی مذکور تو ہو لیکن ہو مؤخر ہو لہٰذا ان دونوں کا آپس میں تقابل کرنا صحیح نہیں ہے۔

جواب:اس سے ہماری مراد اس کا معنیٰ اصطلاحی ہے یعنی وہ حرفِ نفی ماقبل کی طرف سے مسندالیہ کے ساتھ متصل ہو مابعد کی طرف سے مسندالیہ ساتھ متصل نہ ہو۔

ولا یلزم ثبو تہٗ لجمیع من سوا ک:اس عبارت کے ساتھ بھی شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے کہا ہے کہ آپ کی مثال ''ما انا قلت ھذا ''صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اس سے لازم آتا ہے کہ متکلّم کے غیر تمام اس کے قائل ہوں اور یہ بات صریح البطلان ہے اسلئے کہ ایک ہی بات کے قائل ایک ہی وقت میں متکلّم کے غیر تمام کے تمام کا ہونا ناممکن ہے یہ ہو ہی نہیں سکتا ہے کہ ایک ہی بات کے قائل تمام کے تمام متکلّم کے غیر ہوں۔

جواب:شارحؒ فرماتے ہیں کہ یہ حصر حقیقی نہیں ہے بلکہ حصر اضافی ہے اس لئے کہ یہ اس وقت کہا جاتا ہے جب متکلّم مخاطب کے بارے میں یہ گمان کرے کہ یہ بات متکلّم نے کہی ہے۔تو متکلّم اس کے جواب میں ''قصر قلب کے طور پر یوں کہے کہ ''ما انا قلت ''اور یا مخاطب متکلّم کے بارے میں یہ گمان کرے کہ اس بات کے کہنے میں متکلّم کے ساتھ اور بھی شریک ہیں تو متکلّم مخاطب کے اس گمان کی تردید کرنے کیلئے یوں کہے کہ ''ما انا قلت ''کہ یہ بات میں نے نہیں کہی ہے بلکہ میرے غیر نے کہی ہے۔

اس کی مثال یوں ہے کہ جیسے کہ کسی مدرسہ کے ناظم صاحب لڑکوں کو جمع کر کے کسی بات کے بارے میں پوچھے کہ یہ بات کس نے کہی ہے تو ان کے جواب میں ہر لڑکا کہے کہ ''ما انا قلت ''یہ بات میں نہیں کہی ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں ہوتا ہے کہ یہ بات میرے سوا پورے مدرسہ کے لڑکوں نے کہی ہے بلکہ اس کا مطلب تو صرف یہ ہوتا ہے کہ متکلّم اپنی ذات سے اس بات کے کہنے کی نفی کر رہا ہے باقی وہ بات کتنوں نے کہی ہے یا وہ بات کس نے کہی ہے اس سے اس بات کا کوئی تعلق نہیں ہوتا ہے۔

ولهٰذا اى ولانّ التقديم يفيد التخصيص ونفى الحكم عن المذكور مع ثبوته للغير لم يصح ما انا قلتُ هذا ولا غيرى لان مفهوم ما انا قلت ثبوت قائلية هذا القول لغير المتكلّم ومنطوق لا غيرى نفيها عنه وهما متناقضان ولا ما انا رئيت احدًا لانّهٗ يقتضى ان يكون انسان غير المتكلّم قد رأى كل احد من الناس لانّهٗ قد نفىٰ عن المتكلّم الرؤية على وجه العموم فى المفعول فيجب ان يثبت لغيره على وجه العموم فى المفعول ليتحقّق تخصيص المتكلّم بهذا النفى ولا ما انا ضربت الّا زيدًا لانّهٗ يقتضى ان يكون انسان غيرك قد ضرب كلّ احد سوى زيدٍ لانّ المستثنىٰ منه مقدّرٌ عام وكلّ ما نفيتهٗ عن المذكور على وجه الحصر يجب ثبوتهٗ لغيره تحقيقًا لمعنى الحصران عامًا فعامٌ وان خاصًا فخاصٌ وفى هذا المقام مباحث نفيسة وشّحنا بها فى الشرح والّا اى وان لم يل المسند اليه حرف النفى بان لايكون فى الكلام حرف النفى او يكون حرف النفى متأخرًا عن المسند اليه فقد يأتى التقديم للتخصيص ردًا علىٰ من زعم انفراد غيره اى غير المسند اليه المذكور به اى بالخبر الفعلى اوزعم مشاركتهٗ اى مشاركة الغير فيه اى فى الخبر الفعلىّ نحو انا سعينا فى حاجتك لمن زعم انفراد الغير بالسعى فيكون قصر قلب او زعم مشاركتهٗ لك فى السعى فيكون قصر افراد ويؤكّد علىٰ الاوّل اى على تقدير كونه ردًا علىٰ من زعم انفراد الغير بنحو لا غيرى مثل لا زيدٌ ولا عمروٌ ولا من سوىٰ لانّهٗ الدالّ صريحًا علىٰ ازالة شبهة انّ الفعل صدر عن الغير ويؤكّد علىٰ الثانى اى علىٰ تقدير كونه ردًا علىٰ من زعم المشاركة بنحو وحدى مثل متفردًا او متوحّدًا او غير مشارك لانّهٗ الدال صريحًا علىٰ ازلة شبهة اشتراك الغير فى الفعل والتاكيد انما يكون لدفع شبهةٍ خالجت قلب السامع

ترجمہ:۔

(اوراسی وجہ سے) کہ مسندالیہ کی تقدیم تخصیص کا فائدہ دیتی ہے اور غیر متکلم کیلئے ثبوت کے ساتھ مذکور سے حکم کی نفی کا فائدہ دیتی ہے (ما انا قلت ہذا ولا غیری) کہنا صحیح نہیں ہے کیونکہ ما انا قلت کا مدلول التزامی یہ ہے کہ اس بات کا کہنا غیر متکلم کیلئے ثابت ہے اور لا غیری کا مدلول مطابقی یہ ہے کہ غیر سے اس کی نفی ہے اور یہ دونوں متناقض ہیں (اور نہ ما رئیت احدًا) کیونکہ یہ اس بات کا مقتضی ہے کہ متکلم کے علاوہ کسی آدمی نے ہر شخص کو دیکھا ہے کیونکہ متکلم سے رویت کی نفی مفعول میں عموم کے طور پر کی گئی ہے لہٰذا غیر متکلم کیلئے ثبوت بھی عموم کے طور پر ہوگا تاکہ اس نفی کے ساتھ اس کی تخصیص ہو سکے۔ (اور ما انا ضربت الا زیدًا) کیونکہ یہ اس کا مقتضی ہے کہ تمہارے علاوہ کسی آدمی نے زید کے سوا ہر آدمی کو مارا ہے کیونکہ مستثنیٰ منہ مقدر عام ہے اور جس چیز کی نفی مذکور سے حصر کے طور پر ہو حصر کے معنی کے تحقق کیلئے غیر کیلئے اس کا ثبوت ضروری ہے اگر عام ہو تو عام اور اگر خاص ہو تو خاص اور اس مقام میں اور بھی عمدہ عمدہ بحثیں ہیں جن کے ساتھ شرح کو ہم نے مزین کیا ہے (ورنہ) یعنی اگر مسندالیہ حرف نفی کے متصل نہ ہو اس طور پر کہ یا تو کلام میں حرف نفی سرے سے ہی نہ ہو یا حرف نفی مسندالیہ سے مؤخر ہو (تو کبھی تقدیم تخصیص کیلئے آتی ہے اس پر رد کرنے کیلئے جو اس کے غیر کے یعنی غیر مسندالیہ کے مباشر خبر فعلی ہونے کا قائل ہو یا خبر فعلی میں اس غیر کے مشارک کا قائل ہو اس میں یعنی خبر فعلی میں جیسے (انا سعیت فی حاجتک) اس شخص سے کہیں جو غیر کے مباشر بالسعی ہونے کا معتقد ہو اس وقت قصر قلب ہوگا یا اس شخص سے کہیں جو کوشش میں غیر کی شرکت کا قائل ہو اس وقت قصر افراد ہوگا (اور پہلی صورت میں تاکید لائی

جائے گی) یعنی اس صورت میں کہ تنہا غیر کے مباشر ہونے کے قائل پر رد ہو (لا غیری جیسے کے ساتھ) جیسے لا زید ولا عمروٌ لا من سوای کیونکہ یہ الفاظ شبہ سند و رفعل عن الغیر کے ازالہ پر صراحۃً دلالت کرتے ہیں (اور دوسری صورت میں تاکید لائی جائے گی) یعنی جبکہ شرکت کے اعتقاد رکھنے والے پر رد ہو (وحدی جیسے کے ساتھ) جیسے متوحداً، متفرداً یا مشارک نہ ہوگا۔ کیونکہ یہ الفاظ فعل مین غیر کی شرکت کے شبہ کے ازالہ پر صراحۃً دلالت کرتے ہیں اور تاکید اسی شبہ کے ختم کرنے کیلئے ہوتی ہے جو سامع کے دل میں کھٹکتا ہو

تشریح:۔

والّا فقد یاتی للتّخصیص ردًّا علی من زعم انفراد غیرہ؛ یہاں تک مصنفؒ نے تین متفق علیہ صورتوں کو ذکر کیا ہے اور اب یہاں سے چھ اختلافی صورتیں ذکر کر رہے ہیں۔ اور حرفِ ''الاّ'' کے ساتھ جو نفی ہو رہی ہے یہ دو صورتوں کو شامل ہو رہی ہے۔ (۱) حرفِ نفی سرے سے داخل ہی نہ ہو (۲) حرفِ نفی داخل تو ہو لیکن مؤخر ہو۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ اس سے پہلے'' ان ولی المسندالیہ '' میں یہ کلام مقید ہے اس میں ایک قید اور ایک مقید ہے۔ مقید اس میں ''مسندالیہ'' ہے اسلئے کہ اس پر حرفِ سلب کا داخل ہونا ضروری ہے ۔ اور اس میں قید یہ ہے کہ حرفِ سلب مقدم ہو۔ اب ''الاّ'' کے ساتھ یا تو قید کی نفی ہوگی کہ حرف سلب تو ہو لیکن مقدم نہ ہو بلکہ مؤخر ہو اور یا مقید کی نفی ہوگی۔ اگر اسے قید کی نفی بنا دیا جائے تو نفی صحیح ہے اور اگر اسے مقید کی نفی بنا دیا جائے کہ حرفِ نفی مسندالیہ پر داخل نہ ہو تو تب بھی نفی صحیح ہے تو یہ دونوں صورتوں کو شامل اور اس دلیل کو یوں بھی بیان کیا جاسکتا ہے کہ ''الاّ'' کے بعد جو بھی قضیہ آتا ہے تو وہ قضیہ سالبہ ہوتا ہے اور قضیہ سالبہ کے صادق آنے کی دو ہی صورتیں ہیں ایک صورت یہ ہے کہ موضوع سرے سے موجود ہی نہ ہو اور دوسری صورت یہ ہے کہ موضوع موجود تو ہو لیکن محمول کی موضوع سے نفی کی گئی ہو تو تب بھی یہ قضیہ صادق ہوگا اور یہاں پر بھی اس طرح ہے۔ فافہم ....

اب جب یہ استثناء دو صورتوں کو شامل ہے تو باقی چھ صورتوں کی تفصیل یوں ہوگی۔

(۱) مسندالیہ اسم ضمیر ہو اور حرفِ سلب اس پر داخل نہ ہو.....

(۲)::::::::::::::::::::::::::::::::::حرفِ سلب موجود مؤخر ہو۔

(۳)::::::::::::::::ظاہر معرفہ ہو::::::::::::::::حرفِ سلب موجود نہ ہو۔

(۴)::::::::::::::::::::::::::::::::::حرفِ سلب موجود مؤخر ہو۔

(۵)::::::::::::::نکرہ ہو::::::::::::::::اور حرفِ سلب نہ ہو۔

(۶)::::::::::::::::::::::::::::::::::اور حرفِ سلب موجود مؤخر ہو۔

تفصیل:۔ پہلی صورت: یہ ہے کہ مسندالیہ اسمِ ضمیر ہو اور حرفِ سلب اس پر داخل نہ ہو اور مسندالیہ اسمِ ضمیر تخصیص کیلئے ہو جیسے ''انا سعیت فی حاجتك ''، یعنی میں نے ہی تیری ضرورت کے پوری کرنے میں کوشش کی ہے۔ اور میرے سوا کسی نے نہیں کی ہے۔ یہ جملہ اس وقت استعمال کیا جائے گا جب مخاطب یہ سمجھے کہ متکلم نے میری ضرورت پوری کرنے میں کوشش نہیں کی ہے پھر جب متکلم یہ جواب دے گا تو یہ قصر قلب بن جائے گا اور اگر مخاطب کو یہ گمان ہو کہ ضرورت کے پورا کرنے میں متکلم کے ساتھ کوئی اور بھی شریک ہے اور متکلم اس کے جواب میں یہ جملہ کہدے تو یہ قصرِ افراد بن جائے گا اب اگر متکلم صرف اتنا کہدے کہ ''انا سعیت فی حاجتك '' تو معلوم نہیں ہو سکے گا کہ یہ قصر قلب ہے یا قصرِ افراد۔ تو ان دونوں کے درمیان فرق واضح کرنے کیلئے مصنفؒ نے ان الفاظ کو ذکر کیا ہے اب اگر قصر قلب ہو تو ''لا غیری'' کا لفظ لایا جائے گا اور عبارت یوں بن جائے گی ''انا سعیت فی حاجتك لا غیری ''اور اس کو تاکید قصرِ قلب کہا جائے گا۔ اور قصرِ افراد کی صورت میں ''وحدی '' کا لفظ لایا جائے گا اور عبارت یوں بن جائے گی ''انا سعیت فی حا

جتك وحدی ‘‘اور اس کو تاکید قصر افراد کہا جاتا ہے۔

وقد یأتی لتقویۃ الحکم وتقریرہ فی ذھن السامع دون التخصیص نحو ھو یعطی الجزیل قصدًا الیٰ تحقیق انہ یفعل اعطاء الجزیلا وسیرِ دُعلیك تحقیق معنیٰ التقویۃ۔

ترجمہ:۔

(اور کبھی تقویہ حکم کیلئے آتا ہے) اور سامع کے ذہن میں ثابت کرنے کیلئے نہ کہ تخصیص کیلئے (جیسے وہ بہت عطاء کرتا ہے) مقصد صرف یہ ہے کہ بہت زیادہ بخشش کرتا ہے۔ اور تقوی کے معنیٰ کی تحقیق انشاء اللہ عنقریب آجائے گی۔

تشریح:۔

وقد یأتی لتقویۃ الحکم :اب یہاں سے مصنفؒ اسی کا دوسرا فائدہ ذکر کررہے ہیں کہ جب مسند الیہ پر حرفِ نفی داخل نہ ہوتو وہ جس طرح کبھی کبھار تخصیص کے فائدے کیلئے آتا ہے۔ اسی طرح وہ تقویہ حکم کے فائدے کیلئے بھی آتا ہے جیسا کہ حضرتِ شیخ کا مذہب ہے اور تقویہ کا مطلب تو پوری وضاحت کے ساتھ آگے آئے گا اسلئے پوری وضاحت وہاں پر کریں گے لیکن یہاں پر اتنی بات ضرور سمجھ لینی چاہئے کہ تقوّی کس کو کہتے ہیں۔ تو تقوّی مسند الیہ پر لگنے والے حکم کو پکّا کرنے مضبوط کرنے اور پختہ کرنے کو کہتے ہیں جیسے کہ اس کی مثال ھو یعطی الجزیل ۔وہ بہت عطا کرتا ہے۔ یہاں پر مسند الیہ کی خبر تخصیص کیلئے نہیں ہے بلکہ تقوّی کیلئے ہے متکلم یہ کہنا چاہ رہا ہے کہ اس آدمی کو پہچانو یہ عطا یا دینے والا ہے اس میں تقوّی اس طرح پائی جاتی ہے کہ اس میں ایک بار تو ’’ھو‘‘ کیلئے ’’یعطی الجزیل‘‘ جملہ ثابت کردیا اور پھر یعطی کی نسبت ضمیر مستتر کی طرف کی گئی ہے جو ’’ھو‘‘ کی طرف لوٹ رہی ہے اس سے اس کی اسناد دوبارہ مسند الیہ کی طرف ہوجائے گی تو اس طرح سے اس میں تقوّی اور تاکید حاصل ہوجائے گی۔

وکذا اذا کان الفعل منفیًا فقد یأتی التقدیم للتخصیص وقد یأتی للتقوّی فالاوّل نحو انت ما سعیت فی حاجتی قصدًا الی تخصیصہ بعدم السعی والثانی نحو انت لاتکذب وھو لتقویۃ الحکم المنفی وتقریرہ فانہٗ اشدّ لنفی الکذب مِن لاتکذب لما فیہ من تکرار الاسناد المفقود فی لا تکذب واقتصر المصنّفؒ علیٰ مثال التقوّی لیفرع علیہ التفرقۃ بینہٗ وبین تاکید المسند الیہ کما اشار الیہ بقولہ وکذا مِن لا تکذب انتَ یعنی انّہٗ اشدّ لنفی الکذب من لا تکذب انت مع انّ فیہ تاکیدًا لانّہٗ ای لانّ لفظ انت اولا نّ لا تکذب انت لتاکید المحکوم علیہ بانّہٗ ھو ضمیر المخاطب تحقیقًا ولیس الاسناد الیہ علیٰ سبیل السھو والتجوّز اوالنسیان لتاکید لاالحکم لعدم تکرار الاسناد وھذا لذی ذُکر من التقدیم للتخصیص تارۃً والتقوّی اخریٰ اِن بُنی الفعل علیٰ معرفٍ

ترجمہ:۔

(اسی طرح جب فعل منفی ہو) تو تقدیم مسند الیہ کبھی تخصیص کیلئے آتی ہے اور کبھی تقوّی کیلئے اوّل کی مثال جیسے تو نے میری ضرورت میں کوشش نہیں کی۔ اس میں مخاطب کو عدم سعی کے ساتھ خاص کرنا ہے اور ثانی کی مثال (جیسے انت لاتکذب) اس میں حکم منفی کی تقویت اور اس کی تقریر ہے (کیونکہ اس میں جھوٹ کی نفی لاتکذب سے زیادہ ہے) اسلئے کہ اس میں وہ تکرار اسناد ہے جو لاتکذب میں نہیں ہے ماتن نے تقوی کی مثال پر اس لئے اکتفاء کیا ہے تاکہ تقوی حکم اور تاکید مسند الیہ کے فرق پر تفریع کرسکیجیسا کہ اس کی طرف اپنے قول (وکذا من لا تکذب انت) سے اشارہ کیا ہے یعنی انت لاتکذب میں کذب کی نفی لاتکذب انت سے زیادہ ہے حالانکہ لاتکذب انت میں تاکید ہے (اس

لئے کہ یہ) یعنی لفظ انت یا لاتکذب انت (محکوم علیہ کی تاکید کیلئے ہے) اس طور پر کہ وہ بالتحقیق مخاطب کی ضمیر ہے اور اس کی طرف اسناد بھول یا مجاز کے طور پر نہیں ہے (تاکید حکم کیلئے نہیں ہے) کیونکہ اس میں اسناد مکرر نہیں ہے اور یہ جو ذکر کیا گیا ہے کہ تقدیم کبھی تخصیص کیلئے ہوتی ہے اور کبھی تقوی کیلئے یہ اس صورت میں ہے جب فعل کا مسندالیہ معرفہ ہو

تشریح:۔

کذا اذا کان الفعل منفیاً : یہاں سے مصنفؒ نے مسندالیہ کی دوسری صورت ذکر فرمائی ہے کہ مسندالیہ اسم ضمیر اور اس پر حرفِ نفی مؤخر ہوکر داخل ہو جائے تو اس سے بھی ان دونوں چیزوں یعنی تخصیص اور تقوی دونوں کا فائدہ حاصل ہو جائے گا پھر مصنفؒ نے اسکی صرف ایک مثال ذکر کی ہے اور دوسری مثال شارح نے ذکر کی ہے۔ تخصیص کی مثال جو شارحؒ نے بیان کی ہے جیسے انت ما سعیت فی حاجتی "یعنی تم ہی نے میری ضرورت میں کوشش نہیں کی ہے اور باقی لوگوں نے کی ہے۔ تو یہ تخصیص کیلئے ہے۔

تقوی کی مثال جو ماتن نے ذکر کی ہے جیسے انت لا تکذب۔ تم ہی جھوٹ نہیں بولتے مصنفؒ نے تخصیص کی مثال تو بیان کی ہے لیکن تقوی کی مثال ذکر نہیں کی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اصل میں اس کی تین مثالیں آتی ہیں۔ ایک یہ مثال مذکور دوسری مثال "لا تکذب" تیسری مثال لا تکذب انت۔ مصنفؒ نے ان کے درمیان فرق واضح کرنے کیلئے یہ مثال ذکر کی ہے کیوں کہ ان مثالوں میں سب سے زیادہ تاکید و تقوی "انت لا تکذب" میں پائی جاتی ہے اسلئے کہ اس میں جو اسناد پائی جاتی ہے اس میں تکرار پایا جاتا ہے وہ اس طرح کہ اس میں پہلے مسندالیہ کیلئے محکوم کو ثابت کیا ہے۔ تو اس میں ایک بار اسناد پائی گئی پھر اس فعل کی اسناد ضمیر کی طرف کی گئی ہے جو مسندالیہ کی طرف لوٹ رہی ہے تو اس میں اس تکرار کی وجہ سے بات ذہن میں بیٹھ جاتی ہے۔ بخلاف "لا تکذب" کے کہ اس میں تاکید اور تقوی بالکل ہی نہیں اور "لا تکذب انت" میں محکوم علیہ کی تاکید پائی جاتی ہے تاکہ سامع اور مخاطب مجاز اور نسیان کا گمان نہ کرے کہ شاید مسندالیہ کی طرف یہ اسناد انھوں نے مجازاً یا بھول کر کی ہے اس احتمال کو ختم کرنے کیلئے اس میں تاکید پیدا کردی گئی ہے۔

وان بُنی الفعل علٰی منکرٍ افاد التقدیم تخصیص الجنس اوالواحد بہ ای بالفعل نحو رجلٌ جاء نی ای لاأمرأۃٌ فیکون تخصیص جنس او لا رجلان فیکون تخصیص واحد وذالك لانّ اسم الجنس حامل المعنیین الجنسیّۃ والعدد المعیّن اعنی الواحد ان کا ن مفردًا او الاثنینان کان مثنیٰ او الزائد علیہ ان کان جمعًا فاصل النکرۃ المفردۃ ان یکون الواحد من الجنس فقد یقصد بہ الجنس فقط وقد یقصد بہ الواحد فقط قد یکون للتخصیص وقد یکون للتقوی والذی یُشعَر بہ کلام الشیخ فی دلائل الاعجاز ان لافرق بین المعرفۃ والنکرۃ فی انّ البناء علیہ

ترجمہ:۔

(اور اگر فعل کی بناء نکرہ پر ہو تو تقدیم تخصیص جنس یا تخصیص واحد کا فائدہ دیتی ہے جیسے میرے پاس مرد ہی آیا یعنی عورت نہیں آئی۔ تو یہ تخصیص جنس بن جائے گی (یا لا رجلان تو اس صورت میں یہ تخصیص واحد ہو جائے گی اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اسم جنس دو معنوں کا محتمل ہوتا ہے ایک جنسیّت اور دوسرا عدد معیّن کا میری مراد ہے کہ اگر ایک ہو تو ایک ہوگا یا دو کا اگر دو ہو اور اگر جمع ہو تو اس سے زیادہ کا تو نکرہ مفردہ میں اصل یہ ہے کہ وہ جنس میں سے ایک ہو پھر کبھی تو اس کے ساتھ صرف جنس کا ارادہ کیا جاتا ہے اور کبھی تو صرف واحد کا ارادہ کیا جاتا ہے پھر تخصیص کیلئے ہوتی ہے اور کبھی تقوی کیلئے دلائل اعجاز میں شیخ کے کلام سے جو بات معلوم ہو رہی ہے وہ یہ ہے کہ نکرہ اور معرفہ میں کوئی فرق نہیں ہے کیونکہ فعل کی بناء مسندالیہ پر ہوتی ہے

تشریح:۔

وھذا علی معرفۃ: اب تک ان دو تقسیموں میں پہلی تقسیم کی تین اور دوسری تقسیم کی چار قسمیں بیان ہوگئی ہیں کہ مسندالیہ معرفہ ہو پھر اسم ظاہر ہو یا اسم ضمیر ہو حرف نفی داخل ہو اور موٴخر ہو یا حرف نفی داخل ہی نہ ہو البتہ مصنفؒ اور شارحؒ دونوں نے صرف اسم ضمیر کی قسمیں بیان کی ہیں اسم ظاہر کی دو قسموں کو بیان نہیں کیا ہے۔ لیکن بعد والی عبارت سے اسم ظاہر معرفہ کی دو قسمیں معلوم ہو رہی ہیں اسلئے کہ اس کے بعد انھوں نے صرف مسندالیہ نکرہ کا حکم بیان کیا ہے چنانچہ اگر مسندالیہ اسم نکرہ ہو تو اس کی تقدیم اسم جنس میں تخصیص کا فائدہ دے گی اور یا مفرد میں تخصیص کا فائدہ دے گی اور اگر تین یا زیادہ ہوں تو تین یا زیادہ کی تخصیص کا فائدہ دے گی لیکن تینوں صورتوں میں یہ فرد ایک ہی رہے گا اسلئے کہ اسم جنس میں یا تو کل جنس کا احتمال ہوتا ہے اور یا فرد جنس کا والذی یشعربہ کلام الشیخ:۔ اس عبارت کے ساتھ شارحؒ مصنفؒ اور شیخؒ کے کلام میں فرق واضح کر رہے ہیں اور وہ یہ ہے کہ مصنفؒ نے معرفہ کی دو صورتیں یعنی حرف نفی کا داخل ہونا اور داخل نہ ہونا ذکر کیا ہے لیکن نکرہ کی صرف ایک ہی صورت کہ ''مسندالیہ نکرہ پر حرف نفی داخل نہ ہو بیان کیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے درمیان کچھ نہ کچھ فرق ضرور ہے بخلاف شیخؒ کے کہ انھوں نے اپنی کتاب دلائل الاعجاز میں جو عبارت ذکر کی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے کہ نکرہ مسندالیہ کبھی تخصیص کیلئے اور کبھی تقوی کیلئے آتا ہے نکرہ کی مثال جیسے رجلٌ جاء نی اب اگر اس سے نفی جنس مراد ہو تو اس کا مطلب بنے گا ''لا امرءۃ'' یعنی مرد یا عورت نہیں آئی ہے اگر اس سے نفی فرد مراد ہو تو اس کا مطلب بنے گا کہ ''لا رجلان ولا رجالٌ'' یعنی ایک مرد آیا ہے دو یا اس سے زیادہ نہیں آئے ہیں۔

ووافقہٗ ای عبدَ القاھرَ السکاکیُ علیٰ ذالک ای علیٰ انّ التقدیم یفید التخصیص لکن خالفہٗ فی شرائط وتفاصیل فان للتخصیص مذھب الشیخ انّہٗ ان ولی حرف النفی فھوللتخصیص والّا فقد یکون وقدیکون للتقوّی مضمرًا کان اومظھرًامعرّفًا کان اومنکّرًامثبتًا کان الفعل اومنفیًّا ومذھب السکاکیؒ انّہٗ ان کان نکرۃفھوللتخصیص ان لم یمنع منہ مانعٌ وان کان معرفۃًفان کان مظھرًا فلیس الّاللتقوّی وان کان مضمرًافقد یکون للتقوی وقد یکون للتخصیص من غیر تفرقۃ بین ما یلی حرف النفی وغیرہٖ والیٰ ھذااشار بقولہٖ

ترجمہ:۔

(اور ان کی) یعنی عبدالقاہر کی (موافقت کی ہے سکاکی نے اس پر) یعنی اس بات پر کہ تقدیم تخصیص کا فائدہ دیتی ہے لیکن ان کی مخالفت کی ہے شرائط اور تفصیل میں چنانچہ شیخؒ کا مذہب ہے کہ حرف نفی کے قریب ہو تو قطعی طور پر تخصیص کیلئے ہے ورنہ کبھی تخصیص کیلئے ہوتی ہے اور کبھی تقوی کیلئے خواہ مسندالیہ اسم ضمیر ہو یا اسم ظاہر معرفہ ہو یا نکرہ اور فعل مثبت ہو یا منفی اور سکاکی کا مذہب یہ ہے کہ اگر مسندالیہ نکرہ ہو تو تقدیم تخصیص کیلئے ہے بشرطیکہ تخصص کیلئے ہونے سے کوئی مانع رکاوٹ نہ بنے اور اگر مسندالیہ معرفہ ہو تو پھر اگر اسم ظاہر ہو تو صرف تقوی کیلئے ہوگا اور اگر اسم ضمیر ہو تو کبھی تقوی کیلئے ہوگا اور کبھی تخصیص کیلئے ہوگا اس میں فرق کئے بغیر کہ حرف نفی اس کے قریب ہو یا نہ ہو اور اس کی طرف ماتنؒ نے اشارہ کیا ہے اپنے قول کے ساتھ

تشریح:۔

ووافقہٗ السکاکی علیٰ ذالک: مسندالیہ کے بارے میں دو اختلاف ہیں ایک علامہ سکاکیؒ اور حضرت شیخؒ کے درمیان ہے اور دوسرا اختلاف جمہور اور حضرتِ شیخؒ کے درمیان۔ علامہ سکاکی اور حضرتِ شیخ کے درمیان اس بات میں تو اتفاق ہے کہ مسندالیہ کا

مقدّم ہونا تخصیص کا فائدہ دیتا ہے لیکن پھر اس کی تقسیم میں اختلاف ہے چنانچہ شیخ کے نزدیک جیسا کہ پہلے بیان بھی ہو چکا کہ اس کی دو قسمیں ہیں اور تقسیم کا مدار انھوں نے حرف نفی کو بنایا ہے۔ کہ حرف نفی کو مسند الیہ سے مقدم کر دیا جائے تو ایک قسم بن جاتی ہے اور اگر حرف نفی کو مسند الیہ سے مؤخر کر دیا جائے تو اس کی دوسری قسم بن جاتی ہے لیکن علامہ سکا کیؒ کے نزدیک تقسیم کا مدار حرف نفی پر نہیں ہے بلکہ مسند الیہ کی تقسیم کا مدار مسند الیہ کی ذات پر ہے چنانچہ باعتبار ذات کے مسند الیہ تین قسمیں ہیں اور ہر ایک کا فائدہ دوسرے سے جدا اور الگ ہے۔ اور اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر مسند الیہ نکرہ ہو اور اس میں تین شرطیں پائی جائیں (جو بعد میں بیان ہونگی) تو ہر حال میں تخصیص کا فائدہ حاصل ہو گا چاہے حرف نفی داخل ہو کر مقدم ہو جائے یا مؤخر ہو جائے اور یا حرف نفی سرے سے داخل ہی نہ ہو تو اس اعتبار سے قسم اوّل کی اس صورت میں شیخ اور علامہ سکا کی کا اتفاق ہو جائے گا کہ مسند الیہ پر حرف نفی داخل ہو جائے اور حرف نفی مسند الیہ سے مقدم ہو۔ اور یہ اتفاق بھی قدرتی طور پر ہوا ہے اور اگر مسند الیہ اسم ظاہر معرفہ ہو تو تقدیم مسند الیہ تقوی کیلئے ہو گا چاہے حرف نفی داخل ہو کر مقدم ہو یا مؤخر ہو اور یا سرے سے داخل ہی نہ ہو اس تقسیم کے اعتبار سے دونوں کے درمیان کسی ایک صورت میں بھی اتفاق نہیں ہو گا۔ اور اگر مسند الیہ اسم ضمیر معرفہ ہو تو کبھی تخصیص کیلئے ہو گا کبھی تقوی کیلئے ہو گا چاہے حرف نفی داخل ہو یا نہ ہو اسی طرح حرف نفی داخل ہو کر مقدم ہو یا مؤخر ہو اس تقسیم میں بھی اگر کہیں پر حرف سلب داخل ہو کر مسند الیہ سے مقدّم ہو گا تو دونوں کے درمیان اتّفاقی صورت بن جائے گی ورنہ نہیں۔

الّاانّہٗ قال التقدیم یفید الاختصاص ان جاز تقدیر کونہ ای کون المسندالیہ فی الاصل مؤخّرًا علی انّہٗ فاعلٌ معنیً فقط لالفظًا نحو انا قمت فانّہٗ یجوز ان یقدّر انّ اصلہٗ قمت انا فیکون انا فاعلًا معنیً تاکیدًا لفظًا وقدّر عطف علی جاز یعنی انّ افاد التخصیص مشروطۃٌ بشرطین احدھما جوازُ التقدیر والآخران یُعتبَر ذلک ای یُقدّر انّہٗ کان فی الاصل مؤخّرًا والّا ای وان لم یوجد الشرطان فلا یُفید التقدیم الاتقوّی الحکم سواءٌ جاز تقدیر التاخیر کمامرّ فی انا قمت اولم یُقدّر اولم یجز تقدیر التاخیر اصلًا نحو زید قام فانّہٗ لا یجوز ان یقدّر ان اصلہٗ قام زید فقدّم لما سنذکرہٗ

ترجمہ:۔

(مگر انھوں نے کہا ہے کہ تقدیم اس صورت میں تخصیص کا فائدہ دیتی ہے جب ممکن ہو اس کا) یعنی مسند الیہ کا اصل میں مؤخر ہونا اس شرط پر کہ وہ صرف معنًی فاعل ہو نہ کہ لفظًا جیسے انا قمت) کیونکہ یہ مقدّر ماننا ممکن ہے کہ اس کی اصل ''قمت انا'' مقدّر مانا جائے تو اس صورت میں انا معنًی فاعل بنے گا لفظًا تاکید (اور مقدّر مانا جائے گا) اس کا عطف جاز پر ہے یعنی تخصیص کا فائدہ دو شرطوں کے ساتھ مشروط ہے ایک یہ کہ مقدّر ماننا جائز ہو اور دوسری شرط یہ ہے کہ وہ معتبر ہو یعنی اصل میں اسے مقدّر فرض کر لیا جائے (ورنہ) یعنی اگر دونوں شرطیں نہ پائی جائیں تو (فائدہ نہ دے گا) تقدیم (مگر حکم کے تقوی کا خواہ جائز ہو) کیونکہ جائز نہیں ہے کہ یہ فرض کر لیا جائے کہ اس کی اصل قام زید ہے پھر اسے مقدم کر دیا گیا ہے اس کی وجہ ہم عنقریب ذکر کریں گے

تشریح:۔

الّا انّہٗ قال التقدیم یفید الاختصار:۔ یہاں سے مصنفؒ نے تقدیم مسند الیہ کا مفید ہونے کا ان شرائط کا ذکر شروع کر دیا ہے جن کا ذکر اجمالی طور پر پہلے بھی ہو چکا ہے۔ چنانچہ پہلی شرط یہ ہے کہ مسند الیہ نکرہ کو اصل میں مؤخر فرض کرنا ممکن ہو اس طور پر کہ وہ تقدیم اس خبر فعلی کا فاعل معنوی بنے فاعل حقیقی نہ بنے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ مسند کو بالفعل مؤخر فرض کر لیا گیا ہو جیسے ''انا قمت'' اس میں مسند الیہ معرفہ ہے نکرہ نہیں ہے اسلئے یہ مثال

نہیں بن سکتی ہے بلکہ یہ نظیر بن جائے گی اس میں دونوں شرطیں پائی جاتی ہیں اگر یوں کہا جائے کہ یہ اصل میں ''قمت انا'' تو اس کو فرض کرنا ممکن بھی ہے بلکہ بالفعل اس کو فرض بھی کر لیا گیا ہے اور یہ معنیً فاعل ہے بالفعل فاعل بھی نہیں ہے اسلئے کہ انا ضمیر منفصل ''ت'' کا تاکید ہے اور انا ضمیر فاعل بن رہا ہے۔ اور اگر یہ دونوں شرطیں نہ پائی جائیں تو پھر نکرہ مسند الیہ کے مقدم ہونے سے تخصیص کا فائدہ حاصل نہیں ہو گا بلکہ اس صورت میں پھر صرف تقوی کے فائدے کیلئے ہوگا۔ پھر ان شرائط کے نہ پائے جانے کی دو صورتیں ہیں پہلی صورت یہ ہے کہ مسند الیہ کو مؤخر کرنا ممکن تو ہو لیکن اسے مؤخر فرض نہ کیا گیا ہو جیسے ''انا قمت'' مثال گزر چکی ہے اور دوسری صورت یہ ہے کہ اسے مؤخر فرض کرنا جائز ہی نہ ہو جیسے ''زیدٌ قام'' اب اس میں یہ کہنا کہ یہ اصل میں ''قام زید'' تھا۔ بعد میں ہم نے تخصیص حاصل کرنے کیلئے اس میں مسند الیہ زید کو مقدم کر کے ''زیدٌ قام'' پڑھا ہے صحیح نہیں ہوگا اسلئے کہ جب اسے مؤخر فرض کریں گے تو یہ لفظاً فاعل بنے گا اور لفظاً فاعل کو اپنے عامل یعنی فعل پر مقدم کرنا قطعاً صحیح نہیں ہے۔

ولمّا كان مقتضى هذاالكلام ان لايكون نحونحورجل جاء نى مفيدًاللتخصيص لانّهٗ اذااخّرفهو فاعلٌ لفظًالامعنًى استثناه السكاكى واخرجهٗ من هذاالحكم بان جعلهٗ فى الاصل مؤخّرًاعلٰى انّهٗ فاعلٌ معنًى لالفظًابان يكون بدلًا من الضمير الّذى هو فاعل لفظًاوهذا معنىٰ قوله واستثنى السكاكىّ المنكر يجعلهٗ من باب وَأَسَرُّوْا النَّجْوَى الَّذِيْنَ ظَلَمُوْااى على القول بالابدال من الضمير يعنى قدر ان اصل رجل جاء نى۔ جاء نى رجل على ان رجلًاليس بفاعل بل هوبدلٌ من الضميرفى جاء نى كما ذكر فى قوله تعالىٰ واسرّواالنجوىٰ الذين ظلموا انّ الواو فاعل والّذين ظلموابدل منه وانّما جعلهٗ من هذاالباب لئلّا ينتفى التخصيص اذ لا سبب لهٗ اى التخصيص سواه اى سوى تقدير كونهٖ مؤخّرًافى الاصل على انّهٗ فاعل معنًى ولو لا انّهٗ مخصّص لما صحّ وقوعهٗ مبتدأ بخلاف المعرّف فانّهٗ يجوزوقوعهٗ مبتدء من غير اعتبارالتخصيص فلزم ارتكاب هذا الوجه البعيدفى المنكر دون المعرّف

ترجمہ:۔

اور جب اس کلام کا مقتضی یہ ہے کہ رجلٌ جاءنی جیسی مثالیں مفید تخصیص نہ ہوں کیونکہ جب اسے مؤخر کر دیا جائے تو وہ لفظاً فاعل بنے گا نہ کہ معنیً تو اس وجہ سے اسے سکاکی نے مستثنیٰ کیا ہے اور اس حکم سے نکالا ہے کہ اسے اصل میں مؤخر بنا دیا جائے اس طور پر کہ یہ معنیً فاعل ہے نہ کہ لفظاً کہ یہ اس ضمیر سے بدل بن جائے جو ضمیر لفظاً فاعل ہے اور مصنفؒ کے اس قول کا بھی یہی معنیٰ ہے کہ (استثنیٰ کیا ہے سکاکی نے نکرہ کو کہ اسے ''واسرّ والنجوىٰ الذين ظلموا'' کے قبیل سے بنایا ہے یعنی ضمیر سے بدل بنانے والے قول کے مطابق) یعنی انھوں نے رجلٌ جاءنی کی تقدیری عبارت یوں نکالی ہے کہ یہ اصل میں جاءنی رجلٌ تھا اس طور پر کہ رجلٌ فاعل نہیں ہے بلکہ جاءنی کی ضمیر سے بدل ہے جیسا کہ ذکر کیا ہے ارشاد باری تعالیٰ ''واسروالنجوىٰ الذين ظلموا'' میں کہ واؤ فاعل ہے اور الذین ظلموا اس سے بدل ہے اور اس قبیل سے اسلئے بنایا ہے (تا کہ تخصیص منتفی نہ ہو جائے کیونکہ اس کا کوئی سبب نہیں ہے) یعنی تخصیص کا (اس کے سویٰ یعنی اس کا اصل میں مؤخر فرض کرنے کے سویٰ اس طور پر کہ یہ معنیً فاعل ہے اگر یہ مخصص نہ بنتا تو اس کا مبتداء واقع ہونا صحیح نہ ہوتا (بخلاف معرفہ کے) کیونکہ اس کا مبتداء واقع ہونا صحیح ہے تخصیص کا اعتبار کئے بغیر تو نکرہ میں اس وجہِ بعید کا ارتکاب کرنا لازم آتا ہے نہ کہ معرفہ میں

تشریح:۔

ولمّا کان مقتضیٰ ھذا الکلام:۔ اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے کہا ہے کہ وہ مسندالیہ جسے مؤخر فرض کرلیا جائے اور وہ فاعل معنوی نہ بن سکتا ہو تو اس کی تقدیم سے تخصیص کا فائدہ حاصل نہیں ہوگا بلکہ تقوی کا فائدہ حاصل ہوگا یہ بات صحیح نہیں ہے اسلئے کہ پھر'' رجلٌ جاء نی ''میں بھی مسندالیہ نکرہ سے تخصیص کا فائدہ حاصل نہیں ہونا چاہئے اسلئے کہ اگر اسے مؤخر فرض کرلیا جائے تو یہ بھی فاعل معنوی نہیں بنے گا اور جب اس کی تقدیم سے تخصیص کا فائدہ حاصل نہیں ہوگا تو پھر نکرہ کا مبتداء اور مسندالیہ بن جانا لازم آئے گا جو کہ صحیح نہیں ہے۔؟

جواب: فاعل کو ہم مؤخر فرض کر لیتے تھے ایک مجبوری کی وجہ سے اور وہ مجبوری یہ تھی کہ اگر ہم اس کو مقدم فرض نہ کرتے تو نکرہ کا مبتداء بننا لازم آتا ہے تو اس خرابی سے بچنے کیلئے ہم نے کہا ہے کہ یہ اصل میں مؤخر تھا لیکن ہم نے اس کو مقدم فرض کرلیا ہے تاکہ اسکے ساتھ تخصیص حاصل کرلے اور جب اس میں تخصیص حاصل نہیں ہوگی تو ہم نکرہ کو'' واسرّوا النجوی الذین ظلموا '' کے قبیل سے بنائیں گے یعنی جس طرح اس مثال میں ''واو'' ضمیر مبدل منہ ہے اور ''الّذین ظلموا '' بدل ہے اور بدل معنًی فاعل ہوتا ہے اسی طرح یہاں پر بھی نکرہ مسندالیہ کو بدل بنا کر مؤخر فرض کرلیں گے جس کی وجہ سے اس میں تخصیص حاصل ہو جائے گی اور جب تخصیص حاصل ہو جائے گی تو اس کو مبتداء بنانا صحیح ہوگا اسلئے کہ اگر اسے ہم بدل نہ بنائیں تو اس سے تخصیص حاصل نہیں ہوتی ہے اور جب اس سے تخصیص حاصل نہیں ہوگی تو اس کو مبتداء بنانا بھی صحیح نہیں ہوگا بخلاف معرفہ کے کہ معرفہ میں تخصیص لانے کی ضرورت نہیں ہوتی ہے اسلئے کہ معرفہ بغیر تخصیص کے بھی مبتداء بن سکتا ہے۔

فان قیل فیلزمہٗ ابراز الضمیر فی مثل جاء نی رجلان وجاء نی رجالٌ والاستعمال بخلافہٖ قلنا لیس مرادہٗ ان المرفوع قولنا جاء نی رجلٌ بدلٌ لافاعل فانّہٗ ممّا لایقول بہٖ عاقل فضلًا عن فاضل بل المراد ان فی مثل قولنا رجلٌ جاء نی یقدّر ان الاصل جاء نی رجلٌ علٰی انّ رجلًا بدلٌ ففی مثل قولنا رجالٌ جاؤ نی یقدّر ان الاصل جاؤ نی رجالٌ فلیتأ مّل

ترجمہ:۔

اگر یہ کہا جائے کہ پھر تو جاءنی رجلان جاءنی رجالٌ جیسی مثالوں میں ضمیر کو ظاہر کرنا لازم آئے گا جبکہ استعمال اس کے خلاف ہے؟ تو ہم کہتے ہیں کہ اس کی مراد ضمیر مرفوع نہیں ہے ہمارے قول جاءنی رجلٌ میں کہ یہ بدل ہے فاعل نہیں ہے کیونکہ یہ ایسی بات ہے جس کا کوئی سمجھدار آدمی قائل ہو ہی نہیں سکتا چہ جائے کہ سکاکی جیسا فاضل قائل بنے بلکہ رجلٌ جاءنی جیسی مثال کا مطلب یہ ہے کہ یہ فرض کرلیا جائے گا کہ اس کی اصل جاءنی رجل تھا اس طور پر کہ رجل بدل بنے نہ کہ فاعل تو رجالٌ جاؤنی جیسے ہمارے قول میں فرض کرلیا جائے گا کہ اس کی اصل ہے جاءنی رجالٌ۔

تشریح:۔

فان قیل علامہ سکاکیؒ نے رجلٌ جاء نی ''میں ''رجلٌ'' کو'' جاء نی '' کی ضمیر فاعل سے بدل بناتے ہوئے اس سے مؤخر فرض کیا ہے اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ اگر تثنیہ یا جمع ہو اور اسے بالفعل مؤخر فرض کرلیا جائے تو علامہ سکاکی کے اس قول کی وجہ سے تثنیہ اور جمع کی ضمیر کو بھی ظاہر ہونا چاہئے اور یوں کہنا چاہئے کہ جاء نی رجلان اور جاء وا نی رجالٌ حالانکہ کلام عرب میں اس طرح کہیں پر استعمال نہیں ہوا ہے تو کلام عرب میں اس کا اس طرح استعمال نہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ اصول غلط ہے۔

جواب: جاء نی رجلٌ جیسی مثالوں میں'' رجلٌ '' کے بدل ہونے سے ہماری مراد یہ نہیں ہے کہ'' رجلٌ '' فاعل نہیں ہے صرف بدل

ہے کیونکہ یہ بات تو کوئی عام آدمی بھی نہیں کہہ سکتا ہے چہ جائے کہ علامہ سکاکیؒ جیسا عالم وفاضل آدمی اس طرح کی بات کہے بلکہ ہماری مراد یہ ہے کہ "رجل" جاء نی "اصل میں" جاء نی رجل "تھا کہ اس میں" رجل "" جاء نی "کی ضمیر سے بدل ہے فاعل نہیں ہے۔

ثمّ قال السكاكي وشرطهٗ اى شرط جعل المنكر من هذا الباب واعتبار التقديم والتاخير فيه انّ لايمنع من التخصيص مانعٌ كقولك رجل جاء نى على ما مرّ انّ معناه رجل جاء ني لا امرأة او لا رجلان دون قولهم شرٌّ اهرّ ذاناب فانّ فيه مانعًا من التخصيص امّا على التقدير الاوّل يعني تخصيص الجنس فلامتناع ان يُراد المُهرُ شرٌّ لاخيرٌ لانّ المهرّ لايكون الّا شرًّا وامّا على التقدير الثاني يعني تخصيص الواحد فلنبوّه عن مظانّ استعماله اى لنبوّ تخصيص الواحد عن مواضع اسعمال هذا الكلام لانّهٗ يُقصَد به اَنّ المهرَّ شرٌّ لا شرّان وهذا ظاهر

ترجمہ:۔

(پھر کہا) سکاکی نے (اور اس کی شرط یہ ہے کہ) یعنی نکرہ کی اس باب کے قبیل سے بنانے کی اور اس میں تقدیم اور تاخیر کے اعتبار کرنے کی شرط یہ ہے کہ (تخصیص کیلئے کوئی مانع رکاوٹ نہ بنے جیسے تمہارا قول جاء نی جیسا کہ گزر گیا اس کا مطلب یہ ہے کہ میرے پاس مرد آیا نہ کہ عورت یا نہ کہ دو مرد (ان کا قول شرٌّ اھرّ ذاناب نہیں) کیونکہ اس میں تخصیص سے مانع موجود ہے (جہاں تک پہلی صورت میں) یعنی تخصیص جنس کی صورت میں (تو اسلئے کہ یہ ممتنع ہے کہ مہر شر ہی ہو نہ کہ خیر کیونکہ مہر شر ہی ہوتا ہے (اور جہاں تک دوسری صورت میں) یعنی تخصیص واحد کی صورت میں (تو موارد استعمال سے اس کے دور ہونے کی وجہ سے) یعنی تخصیص واحد کے اس کلام کے استعمال کی جگہوں سے دور ہونے کی وجہ سے کیونکہ اس سے یہی مراد لیا جاتا ہے کہ مہر ایک ہی شر ہے نہ کہ دو شر اور یہ تو بالکل ظاہر ہے

تشریح:۔

ثمّ قال السكاكي۔ تقدیم نکرہ کا مفید تخصیص ہونے کیلئے علامہ سکاکیؒ کے نزدیک تین شرطیں ہونے کا ہم نے ذکر کیا تھا ان میں سے دو شرطیں تو بیان ہو چکیں اب یہاں سے تیسری شرط بیان کر رہے ہیں کہ اس نکرہ کی تخصیص سے کوئی چیز مانع اور رکاوٹ نہ بنے جیسے "رجل" جاء نی "اگر اس سے جنس کی تخصیص مراد لی جائے تو عبارت یوں بن جائے گی" لا امرءۃ "اور اگر واحد کی تخصیص مراد ہو تو عبارت یوں بن جائے گی" رجل" جاء نی لا رجلان "یعنی میرے پاس ایک مرد آیا نہ کہ دو مرد۔

اور اگر اس تخصیص کیلئے کوئی چیز مانع ہو تو پھر تقدیم نکرہ تخصیص کا فائدہ نہیں دے گی جیسے "شرٌّ اھرّ ذا ناب" یعنی کتے کو شر ہی نے بھونکایا ہے نہ کہ خیر نے۔

اس میں مانع موجود ہے۔ تخصیص جنس کی صورت میں مانع اس طرح موجود ہے کہ جنس کی تخصیص وہاں پر لائی جاتی ہے جب پہلے سے کوئی چیز ثابت نہ ہو اور اس صورت میں پہلے سے یہ بات ثابت ہے کہ کتے کو شر ہی بھونکاتا ہے کوئی خیر نہیں بھونکاتا۔ اور تخصیص واحد کی صورت میں مانع تخصیص مقام استعمال ہے کیونکہ بوقتِ استعمال اس سے یہ مراد نہیں ہوتا ہے کہ ایک شر نے بھونکایا ہے دو شر نے نہیں بھونکایا اس پر کسی نے یہ اعتراض کیا ہے کہ خیر کتے کو نہیں بھونکاتی یہ بات صحیح نہیں ہے کیونکہ کتا تو مہمانوں کے آنے کی وجہ سے بھی بھونکتا ہے اور مہمانوں کا آنا تو باعث خیر و برکت ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کتا خیر کی وجہ سے بھی بھونکتا ہے لہذا آپ کا یہ دعویٰ کرنا کہ کتا صرف شر کی وجہ سے بھونکتا ہے خیر کی وجہ سے نہیں بھونکتا صحیح نہیں ہے۔

جواب: اس بھونکنے سے ہماری مراد عام بھونکنا نہیں ہے بلکہ خاص بھونکنا ہے اور اس سے وہ بھونکنا مراد ہے جو کتا آسمان کی طرف

منہ کھول کر لمبی لمبی آوازیں نکالتا ہے اور اس طرح کی آوازیں کتا تب نکالتا ہے جب آسمان سے کوئی بلا اور مصیبت نازل ہو رہی ہوتی ہے اور آسمان سے اترنے والی مصیبت شر ہی ہوتی ہے جو کتے کو بھونکنے پر مجبور کرتی ہے لہٰذا ہمارا یہ کہنا کہ بڑی شر نے کتے کو بھونکایا ہے صحیح ہے۔

واذ قد صرّح الائمّة بتخصيصه حيث تأوّلوه بما اهرّ ذاناب الّا شرٌّ فالوجه اى وجه الجمع بين قولهم بتخصيصه وبين قولنا بالمانع من التخصيص تفظيع شان الشرّ بتنكيره اى جعل التنكير للتعظيم والتهويل ليكون المعنىٰ شرٌّ عظيمٌ فظيعٌ اهرّ ذاناب لا شرٌّ حقيرٌ فيكون تخصيصًا نوعيًا والمانع انّما كان من تخصيص الجنس او الواحد

ترجمہ:۔

(اور ائمہ نے بھی تو اس کی تخصیص کی تصریح کی ہے کہ انھوں نے اس کا یہی معنیٰ بتلایا ہے کہ کینچلی دانتوں والے کو شر ہی نے ابھارا ہے تو اس کی تطبیق) یعنی ان کے تخصیص کے قول اور ہمارے مانع تخصیص کے قول میں (شر کو نکرہ بنا کر اس کی شان کو بڑھانا ہے) یعنی تنکیر کو تعظیم یا تہویل کیلئے بنانا ہے تا کہ اس کا معنیٰ یہ بن جائے کہ بڑے اور رسوا کن شر نے دانتوں والے کو ابھارا ہے نہ کہ حقیر اور چھوٹے شر نے تو یہ تخصیص نوعی بن جائے گی اور تخصیص سے مانع تو جنس یا واحد ہی ہے۔

تشریح:۔

واذا قد صرّح الائمّة بتخصيصه: اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے کہا ہے کہ ''شرٌّ اهرّ ذا ناب'' میں تخصیص نہیں ہے حالانکہ علماء نحو نے جو مقاماتِ تخصیص بیان کئے ہیں ان مقامات میں سے وہ مقام بھی ہے کہ اس مقام میں ان کے نزدیک نکرہ تقدیم کی وجہ سے تخصیص حاصل کر کے مبتدا بنا ہے۔

جواب: ہماری نفی کردہ تخصیص اور ان کی بیان کردہ تخصیص میں فرق ہے۔ ہم نے جس تخصیص کی نفی کی ہے وہ تخصیص جنسی اور تخصیص فردی ہے اور علماء نحو جس تخصیص کے قائل ہیں وہ تخصیص نوعی ہے اسلئے کہ انھوں نے اس کے اوپر جو تنوین ہے اسے تنوین تعظیم قرار دیا ہے تو نوع کے ساتھ تخصیص آجائے گی اور عبارت یوں بن جائے گی کہ ''ما اهرّ ذاناب الّا شرٌّ عظيمٌ لا شرٌّ حقيرٌ'' کتے کو نہیں بھونکایا مگر عظیم شر نے نہ کہ حقیر نے گویا کہ مطلق شر جنس ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں ایک شرّ عظیم اور دوسری شر حقیر۔ لہٰذا علماء نحو نے جس شر کو مانا ہے وہ شرِّ نوعی ہے اور علامہ سکاکیؒ نے جس شر کی نفی کی ہے وہ شر جنسی یا شر فردی ہے۔

وفيه اى فيما ذهب اليه السكاكى نظرٌ اذ الفاعل اللفظىُّ والمعنوىُّ كالتاكيد والبدل سواءٌ فى امتناع التقديم ما بقيا على حالهما اى ما دام الفاعل فاعلًا والتابع تابعًا بل امتناع تقديم التابع اولى فتجويز تقديم المعنوى دون الفظى تحكّمٌ

ترجمہ:۔

(اور اس میں) یعنی تخصیص میں سکاکی کے مذہب کے مطابق (نظر ہے کیونکہ فاعل لفظی اور معنوی)) جیسے تاکید اور بدل (برابر ہیں تقدیم کے ممتنع ہونے میں جب تک اپنی حالت پر برقرار رہیں) یعنی جب تک فاعل فاعل اور تابع تابع رہے بلکہ تابع کی تقدیم کا ممتنع ہونا اولیٰ ہے تو فاعل معنوی کی تقدیم کو جائز قرار دینا اور فاعل لفظی کو جائز قرار نہ دینا محض سینہ زوری ہے

تشریح:۔

وفيه نظرٌ اذ الفاعل اللفظى والمعنوى سواء: اس سے پہلے نکرہ مسند الیہ کی تقدیم کی صورت میں تخصیص کا فائدہ

دینے کیلئے علامہ سکاکیؒ نے تین شرطیں عائد کر دئے تھے ان میں سے پہلی شرط یہ تھی کہ مسندالیہ نکرہ کا مقدم ہونا صرف اس وقت تخصیص کا فائدہ دیتا ہے جب اس کی تاخیر صرف معنیٰ فاعل ہونے کی بناء پر جائز ہو۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ علامہ سکاکی کی یہ شرط صحیح نہیں ہے کیونکہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ فاعل معنوی کا مقدم کرنا جائز ہے اور فاعل لفظی کو مقدم کرنا ناجائز ہے حالانکہ فاعل لفظی جیسے "قام زید" میں "زید" اور فاعل معنوی مثلاً تاکید جیسے "انا قمت" میں "انا" اور بدل میں جیسے "جاء نی رجل" میں "رجل" جب تک یہ دونوں اپنی حالت میں برقرار ہیں یعنی فاعل فاعل رہے اور تابع تابع رہے اس وقت تک دونوں کی تقدیم ممنوع اور ناجائز ہے بلکہ تابع کی تقدیم کا ممنوع ہونا فاعل کی تقدیم سے زیادہ ممنوع اور ناجائز ہے کیونکہ فاعل لفظی کے مقدم ہونے سے تو صرف عامل پر معمول کا مقدم ہونا لازم آتا ہے جبکہ تابع کے مقدم ہونے سے عامل اور متبوع دونوں پر مقدم ہونا لازم آتا ہے۔ مزید برآں یہ ہے کہ فاعل کی تقدیم کی تو بعض کوفیوں نے بھی اجازت دی ہے جبکہ تقدیم فاعل کا تو کوئی بھی قائل نہیں ہے تمام علماء کے نزدیک بالاتفاق ناجائز ہے۔ اس کے علاوہ یہ بھی خرابی ہے کہ فاعل کو اپنی فاعلیّت سے جدا کر دیا جائے تو وہ ضمیر کو اپنا قائم مقام کر دیتا ہے بخلاف تابع کے کہ وہ کسی کو بھی اپنا تابع نہیں بناتا۔ لہٰذا علامہ سکاکیؒ کا فاعل معنوی کے مقدم کرنے کو جائز قرار دینا اور فاعل لفظی کی تقدیم کو ناجائز قرار دینا محض سینہ زوری کے سوا کچھ نہیں۔

وکذا تجویز الفسخ فی التابع دون الفاعل تحکّم لانّ امتناع تقدیم الفاعل انّما هو عند کونه فاعلًا والّا فلاامتناع فی ان یقال فی نحوزیدٌقام انّهٗ کان فی الاصل قام زیدٌ فقُدّم زیدٌوجُعل مبتدأً کما یقال فی نحو جردُ قطیفةٍ انّ جردا کان فی الاصل صفةً فقُدّم وجُعل مضافًاوامتناع تقدیم التابع حال کونه تابعًا ممّا اجمع علیه النحاة الّا فی العطف فی ضرورة الشعر فمنع هذامکابرةٌ

ترجمہ:۔

اور اسی طرح سے تابع میں فسخ کو جائز قرار دینا فاعل میں ناجائز قرار دینا بھی محض سینہ زوری ہے کیونکہ فاعل کی تقدیم کا ممتنع ہونا اس کے فاعل ہونے کی صورت میں ہی ہے ورنہ اس میں کوئی امتناع نہیں ہے کہ یوں کہا جائے کہ زید قام جیسی مثال میں کہ یہ اصل میں قام زیدٌ تھا زید کو مقدم کر کے مبتداء بنایا گیا ہے جیسے کہ کہا جاتا ہے جرد قطیفةٍ میں کہ جرد اصل میں صفت تھا پھر اسے مقدم کر کے مضاف بنا دیا گیا ہے اور تابع کے تابع ہوتے ہوئے تقدیم کے امتناع پر تو تمام کے تمام نحویوں کا اتفاق ہے سوائے عطف میں کہ ضرورت شعری کی وجہ سے تو اس کو منع کرنا محض دعویٰ بلا دلیل ہے

تشریح:۔

وکذاتجویز الفسخ فی التابع دون الفاعل :علّامہ سکاکیؒ کی طرف سے یہ جواب دیا گیا ہے علّامہ سکاکیؒ نے جو اس کو جائز قرار دیا ہے اس کی وجہ یہ کہ عامل معنوی مؤخر ہو جانے کے بعد بدل یا تاکید ہو تو دونوں صورتوں میں تابع بن جاتا ہے اور تابع کی تابعیّت کو ختم اور فسخ کیا جا سکتا ہے جیسے جرد قطیفةٍ "(پرانی چادر) اصل میں "قطیفة جردٍ" تھا۔ اور "اخلاق ثیاب" اصل میں "ثیاب اخلاقٍ" تھا ان دونو مثالوں میں تابع سے تابعیّت کو ختم کر کے ان کو متبوع پر مقدم کر دیا ہے (یعنی ان سے صفت کے معنیٰ کو ختم کر کے اسے موصوف پر مقدم کر دیا ہے) اور پھر صفت کی موصوف کی طرف اضافت کر دی گئی ہے جبکہ فاعل لفظی میں اس طرح کرنا ناممکن ہے کیونکہ فاعل سے فاعلیّت کو نہیں ختم کیا جا سکتا ہے شارحؒ نے اس کی بھی تردید کی ہے کہ تابع سے تابعیّت کے معنیٰ کا ختم ہونا اور فاعل لفظی سے فاعلیّت کے معنیٰ کے ختم نہ ہونے کا دعویٰ کرنا بھی محض سینہ زوری ہی ہے کیونکہ فعل کا مقدم ہونا تو اسی وقت ناجائز ہے جب فاعل فاعل بنے اور اگر فاعل فاعل ہی نہ بن رہا ہو تو پھر "زیدٌ قام" کے بارے میں بھی یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ اصل میں "قام زید" تھا "زید" کی

فاعلیّت کو ختم کر کے مبتداء بنا کر مقدّم کر دیا گیا ہے اور پھر ضمیر کو اس کا قائم مقام کر دیا گیا ہے جیسا کہ جواب دینے والے نے ’’جرد قطیفۃ‘‘ کے بارے میں کہا ہے۔

وامتناع تقدیم التابع حال کو نہ تابعًا :اس عبارت کے ساتھ علامہ سکاکیؒ کی طرف سے دوسرا جواب نقل کیا گیا ہے اور وہ یہ ہے کہ فاعل لفظی اور فاعل معنوی کے درمیان بہت زیادہ فرق ہے اور وہ فرق یہ ہے کہ فاعل کو فاعلیّت پر باقی رکھتے ہوئے مقدّم نہیں کیا جا سکتا ہے جبکہ تابع کو تابعیت پر باقی رکھتے ہوئے مقدّم کیا جا سکتا ہے۔ تابع کے مقدّم ہونے کی مثال جیسے شعر۔

الا یانخلة من ذاتِ عِرقٍ ::علیك ورحمة الله السلام۔

یہ اصل میں ’’السلام علیکم ورحمۃ اللہ‘‘ تھا ’’رحمۃ اللہ‘‘ معطوف علیہ ہے اور ’’السلام‘‘ معطوف اور تابع ہے اور عطف کے معنیٰ پر باقی رہتے ہوئے اپنے متبوع (معطوف علیہ) پر مقدّم ہے اس پر تاکید اور بدل کو بھی قیاس کیا جا سکتا ہے۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ تابع کے مقدّم ہونے کو جائز قرار دینا سراسر دھوکہ دہی کے سوا کچھ نہیں ہے کیونکہ تمام نحویوں کا اس بات پر اجماع ہے کہ تابع جب تک تابع رہے گا اس وقت تک اس کو مقدّم نہیں کیا جا سکتا ہے البتہ صرف عطف میں ضرورتِ شعری کی وجہ سے تابع کو مقدّم کرنے کی اجازت ہے لہٰذا تابع کے تقدّم کے جواز کا قائل ہو جانا محض تحکّم اور سینہ زوری ہے۔ اور اس طرح کا انکار سوائے ضدی اور ہٹ دھرم آدمی کے اور کوئی نہیں کر سکتا ہے۔

پھر علامہ سکاکی کی طرف سے کسی نے یہ کہہ دیا ہے کہ جناب آپ تو صرف عطف کو رو رہے ہیں، ہم آپ کو تاکید، بدل بعض بدل اشتمال سب کو ثابت کر سکتے ہیں۔ تاکید کی مثال امام ثعلبیؒ کا شعر ہے۔

بَنیتُ بها قبل المحاق بلیلةٍ ::فکان محاقًا کلّهٗ ذالك الشهرُ۔

اس شعر میں ’’کلّه‘‘ ’’الشهر‘‘ کی تاکید ہے اور اپنے متبوع سے مقدّم ہے اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ تاکید کو مقدّم کرنا جائز ہے بدل بعض اور بدلِ اشتمال کے مقدّم ہونے کا ذکر ابو حیان ’’اپنی کتاب ’’الارتشاف‘‘ میں فرماتے ہیں کہ بدلِ بعض اور بدلِ اشتمال بھی اپنے مبدل منہ سے مقدّم ہو سکتے ہیں جیسے ’’اکلت ثلاثة الرّغیف اور ’’اعجبنی حسنهٗ زید‘‘ ان میں بدل اپنے مبدل منہ سے مقدّم ہے۔

جواب: اول امام ثعلبی کے قول سے استدلال کرنا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ امام ثعلبی عربی النسل نہیں ہیں بلکہ عجمی النسل ہیں تو ایک عجمی آدمی کے قول سے کس طرح استدلال کیا جا سکتا ہے؟ اور اگر بالفرض اس کو مان بھی لیا جائے کہ امام ثعلبی بہت بڑے آدمی ہیں ان کی بات مستدل بن سکتی ہے۔ تو آپ نے یہ کہاں سے متعیّن کر لیا کہ ’’کلّه‘‘ ’’شهر‘‘ مؤخر کیلئے تاکید ہے اس میں تو یہ بھی احتمال ہے کہ یہ ’’کان‘‘ کی ’’هو‘‘ ضمیر مستتر (جو شہر کی طرف لوٹ رہی ہے) کی تاکید ہو اور ’’ذالك الشهر‘‘ اس ضمیر سے بدل ہو باقی رہی یہ بات کہ بدل مبدل منہ سے مقدّم ہو سکتا ہے یا نہیں شارح فرماتے ہیں کہ بدل کا مقدّم ہونا ہم مانتے ہی نہیں ہیں اور باقی شارحؒ نے جو اجماع نقل کیا ہے وہ اس صورت میں ہے کہ جب تابع متبوع اور عامل متبوع دونوں پر مقدّم ہو۔

القول بانّ فی حالة تقدیم الفاعللیجعل مبتدء یلزم خلوّ الفعل عن الفاعلّ وهومحال بخلاف خلوّ عن التابع فاسدٌلانّ هذااعتبارٌمحضٌ ثمّ لانسلّم انتفاء التخصیص فی نحو رجلٌ جاء نی ولاتقدیرالتقدیم لحصوله ای التخصیص بغیره ای بغیرتقدیر التقدیم کما ذکره السکاکیّ وان لم یصرّح بان لا سبب للتخصیص سواه لکن لزم ذلك من کلامه فی المفتاح حیث قال انما

یُرتَکَبُ ذلك الوجه البعیدفی المنکّرلفوات شرط الابتداء

ترجمہ:۔

اور فاعل کی تقدیم کی صورت میں یہ کہنا کہ مبتداء بنانے کیلئے ایسا کیا گیا ہے اس سے فعل کا فاعل سے خالی ہونا لازم آتا ہے اور یہ محال ہے بخلاف تابع سے خالی ہونا یہ فاسد ہے۔ کیونکہ یہ محض اعتبار ہے (پھر تخصیص کی انتفاء کو تو ہم مانتے ہی نہیں) رجلٌ جاءنی جیسے قول میں (اگر اس کے حاصل کرنے کیلئے تقدیم فرض نہ کیا جائے) یعنی تخصیص کے حاصل کرنے کیلئے (اس کے بغیر) یعنی تقدیم کے فرض کئے بغیر (جیسا کہ ذکر کیا ہے انھوں نے) اور سکاکی نے اس پر اگرچہ کوئی صراحت نہیں کی ہے کہ تقدیم کے فرض کے علاوہ تخصیص کیلئے اور کوئی سبب نہیں ہے لیکن مفتاح میں ان کے کلام سے یہی بات لازم آتی ہے کہ انھوں نے کہا ہے کہ نکرہ میں اس وجہ بعید کا ارتکاب ابتداء کی شرط کے فوت ہونے کی وجہ سے کیا جاتا ہے

تشریح:۔

والقول بانّ فی تقدیم الفاعل :اس عبارت کے ساتھ علامہ سکاکیؒ کی طرف سے تیسرا جواب دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ علامہ سکاکیؒ نے جو فاعل معنوی کی تقدیم کو جائز مانا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ فاعل معنوی اصل میں تابع ہوتا ہے اور تابع کو مبتداء بنانے کی وجہ سے مقدم کرنے میں زیادہ سے زیادہ کا تابع سے خالی ہونا لازم آتا ہے جس میں کوئی نقصان نہیں ہے بخلاف فاعلِ لفظی کے کہ اس کو مبتداء بنانے کیلئے مقدم کرنے میں فعل کا فاعل سے کم از کم اس وقت خالی ہونا لازم آتا ہے جس وقت اس کو مبتداء بنایا جائے گا اور فعل کا فاعل سے خالی ہونا محال اور ناممکن ہے۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ فعل کا فاعل سے خالی ہونا لازم نہیں آتا ہے یہ تو صرف آپ کا گمان ہے کیونکہ جب خالی ہونے کے وقت ضمیر فاعل کا قائم مقام ہے تو پھر فعل کا فاعل سے خالی ہونے کا کیا مطلب ہے؟

ثمّ لانسلّم انتفاء التخصیص :اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ نے علامہ سکاکیؒ پر دوسرا اعتراض کیا ہے۔

علامہ سکاکیؒ نے معرفہ اور نکرہ میں فرق بیان کرتے ہوئے ''رجلٌ جاءنی'' میں کہا تھا کہ اس میں تقدیم کے بغیر کسی اور طرح سے تخصیص آ ہی نہیں سکتی ہے تو مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ان کی یہ بات صحیح نہیں ہے اس لئے کہ اس میں تقدیم کے بغیر بھی تخصیص آسکتی ہے اور وہ اس طرح کہ اس کو ہم تخصیص نوع کیلئے بنا دیتے ہیں جیسا کہ نحوی حضرات ''شرٌّ اھرّ ذا ناب'' میں تنوین تعظیم کیلئے بنا کر تخصیص نوعی کیلئے بناتے ہیں تو یہاں بھی ''رجلٌ'' کی تنوین کو نوع کیلئے بنا کر تحقیر یا تعظیم کیلئے ہوگی تحقیر کی صورت میں ''رجلٌ جاءنی'' کا معنیٰ ہوگا ''رجلٌ حقیر جائنی'' یعنی حقیر آدمی میرے پاس آیا اور تعظیم کیلئے ہونے کی صورت میں ''رجلٌ جاءنی'' کا معنیٰ ہوگا ''رجلٌ عظیمٌ جاءنی'' بڑا آدمی میرے پاس آیا۔ لہٰذا علامہ سکاکیؒ کا یہ کہنا کہ تقدیم کے علاوہ تخصیص کی کوئی اور صورت نہیں ہے درست نہیں ہے۔

والسکاکی ان لم یصرّح :اس عبارت کیساتھ شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ علامہ سکاکیؒ نے اپنی کتاب میں کہیں پر بھی یہ صراحت نہیں کی ہے کہ نکرہ کو مقدم کئے بغیر تخصیص حاصل نہیں ہوسکتی ہے پھر آپ نے ان پر یہ الزام کیوں لگایا؟ تو شارحؒ نے اس کا جواب دیا ہے کہ یہ بات بجا ہے کہ علامہ سکاکیؒ نے اگرچہ اپنی کتاب میں کہیں پر بھی صراحت نہیں کی کہ نکرہ کو مقدم فرض کئے بغیر تخصیص حاصل نہیں ہوسکتی ہے لیکن یہ بات ان کی عبارت سے معلوم ہو رہی ہے کیونکہ انھوں نے اپنی کتاب ''مفتاح'' میں لکھا کہا کہ ہے ''انما یرتکب ذلك الوجه البعیدفی المنکّرلفوات شرط الابتداء'' یعنی نکرہ مؤخرہ مقدم ہونے کی اس وجہ بعید کا ارتکاب صرف اسی لئے کیا جاتا ہے کہ اگر اس طرح نہ کریں تو نکرہ کے مبتداء ہونے کی شرط فوت ہوجائے گی

اس عبارت سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ علامہ سکاکیؒ کے نزدیک نکرہ مؤخرہ تقدیم ہی کے ساتھ تخصیص حاصل کرسکتی ہے تقدیم کے علاوہ کسی اور چیز کے ساتھ تخصیص حاصل نہیں کرسکتی ہے۔

ثمّ لانسلّم امتناع ان یراد المُهرّ شرٌ لاخیرٌ کیف وقد قال الشیخ عبد القاهر قُدّم شرٌّ لانّ المعنیٰ الذیاهرّ ذاناب من جنس الشرّ لا من جنس الخیر ثمّ قال السکاکی ویقرُب من قبیل هو قام زیدٌ قائمٌ فی التقوی لتضمّنه ای لتضمّن قائمٌ الضمیرَ مثل قام فیه یحصل للحکم التقوّی وشبّههٗ ای شبّه السکاکی مثل قائمٌ المتضمّن للضمیر بالخالی عنه ای عن الضمیر من جهة عدم تغیّره فی التکلّم والخطاب والغیبة نحو انا قائم وانت قائمٌ وهو قائمٌ کما لا یتغیّر الخالی عن الضمیر نحو انا رجلٌ وهو رجلٌ وبهذا الاعتبار قال یقرب ولم یقل نظیره

ترجمہ:۔

(پھر ہم اس بات کو نہیں مانتے کہ مہر سے شر مراد لینا ہے خیر کا مراد نہ لینا ممتنع ہے) اور یہ ممتنع ہو بھی کیسے سکتا ہے جبکہ شیخ عبد القاہر نے کہا ہے کہ شر کو اسلئے مقدم کیا گیا ہے کہ اس کے معنیٰ یہ ہیں کہ جس چیز نے دانت والے کو ابھارا ہے وہ شر کے قبیل سے ہے نہ کہ خیر کے قبیل سے (پھر سکاکی نے کہا ہے کہ ھو قام اور زیدٌ قائم جیسی مثالیں تقوی میں اس کے قریب ہیں اس کے متضمن ہونے کی وجہ سے) یعنی قائم کے متضمن ہونے کی وجہ سے (ضمیر قام کی طرح ہے) اس میں حکم کیلئے تقویٰ حاصل ہوتی ہے (اور اس کی تشبیہ دی ہے) یعنی سکاکی نے تشبیہ دی ہے قائم جیسی مثال کی جو ضمیر پر مشتمل ہو (اس سے خالی کے ساتھ) یعنی ضمیر سے خالی کے ساتھ (تکلم خطاب اور غیوبت میں نہ بدلنے کے اعتبار سے) جیسے انا قائم انت قائم ھو قائم جیسا کہ ضمیر سے خالی نہیں بنتا ہے جیسے انا رجلٌ ھو رجلٌ اسی وجہ سے کہا ہے کہ اس کے قریب ہے اس کی طرح ہے نہیں کہا ہے

تشریح:۔

ثمّ لانسلّم: اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ نے علامہ سکاکیؒ پر تیسرا اور آخری اعتراض کیا ہے۔ علامہ سکاکیؒ نے کہا ہے کہ "شرٌ اهرّ ذاناب" میں تخصیص جنسی اور تخصیص افرادی مراد لینا (کہ بھونکانے والا شر ہے خیر نہیں ہے) دونوں مراد نہیں ہوسکتی ہیں۔ یہ بات صحیح نہیں ہے کیونکہ حضرتِ شیخ جو اس فن کے امام ہیں انھوں نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ شر کو اسلئے مقدم کیا ہے تا کہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ کتے کو بھونکانے والی چیز جنسِ شر ہے نہ کہ جنسِ خیر پھر اس معنیٰ کا ارادہ کرنا کیسے ممتنع ہے لہٰذا آپ کا یہ دعویٰ محض مکابرہ ہے مبنی بر دلیل نہیں ہے۔

ثمّ قال السکاکیؒ ویقرب: یہاں تک ما انا قلت کی بحث ختم ہوگئی اب یہاں سے ایک اور مسئلہ بیان فرمارہے ہیں چنانچہ علامہ سکاکیؒ فرماتے ہیں کہ ایک جملہ ہے "زید قام" دوسرا جملہ ہے "زیدٌ قائمٌ" قام رجلٌ، ھو رجلٌ "ان مثالوں میں زیدٌ قائمٌ سے صرف یہ مثال مراد نہیں ہے بلکہ مطلق وہ شبہ فعل مراد ہے جس کی ضمیر مسند الیہ کی طرف لوٹ رہی ہو علامہ سکاکیؒ نے کہا ہے کہ جہاں پر شبہ فعل خبر ہو اور وہاں تقویٰ حکم کے اعتبار سے ہو تو "ھو قام" کے قریب قریب ہے اسلئے کہ جس طرح قام میں "ھو" ضمیر ہے اس ضمیر کی وجہ سے اس میں تکرار اسناد پایا جاتا ہے اسی طرح "قائم" میں بھی "ھو" ضمیر ہے جو زید مسند الیہ کی طرف لوٹ رہی ہے جس کی وجہ سے اس میں بھی تکرار اسناد پایا جاتا ہے اور تقویٰ حکم کا فائدہ حاصل ہو رہا ہے اس اعتبار سے "قائم" شبہ فعل کا صیغہ "قام" فعل کے مشابہ ہے لیکن اس میں ایک اور جہت بھی ہے جس کی وجہ سے "قائم" شبہ فعل کا صیغہ اسم جامد کے مشابہ ہے اور وہ جہت یہ ہے کہ جس طرح اسم

تینوں حالتوں (غیبوبت، خطاب، تکلم) میں نہیں بدلتا ہے یکساں رہتا ہے جیسے انا رجل"، انت رجل"، ھو رجل"، اسی طرح شبہ فعل کا صیغہ بھی تینوں حالتوں میں نہیں بدلتا جیسے انا قائم"، انت قائم"، ھو قائم"اسی وجہ سے علامہ سکاکیؒ نے اسے نظیر کہا ہے'' ویقرب '' کہ اس کے قریب قریب ہے تا کہ یہ معلوم ہو جائے کہ زید قائم میں اگرچہ تقوی حکم ہے لیکن اس درجہ تقوی حکم نہیں ہے جس درجہ کی تقوی حکم ''قام زید'' میں ہے چونکہ زید" قائم عدم تغیر کے اعتبار سے اسم جامد کے ساتھ مشابہت رکھتا ہے اس وجہ سے اپنے فاعل کے ساتھ مل کر جملہ کے حکم میں نہیں ہوسکتا ہے خواہ اس کا فاعل اسم ضمیر ہو جیسے زید" قائم" یا فاعل اسم ظاہر ہو جیسے زید" قائم" ابوہ۔ اسی وجہ سے اس کے ساتھ جملہ کا معاملہ بھی نہیں کیا جاتا ہے یعنی جس طرح جملہ مبنی کے حکم میں ہوتا ہے اس طرح یہ مبنی کے حکم میں نہیں ہوتا بلکہ اس میں جملہ کے اجزاء کی طرح اعراب جاری ہوتا ہے جیسے جاء نی رجل" قائم" - رئیت رجلاً قائماً، مررت برجلٍ قائم۔

ثمّ قال السکاکی'': اس جملہ کا عطف پہلے یا دوسرے قال پر ہے اور لفظ ثم ترتیب ذکری اور مدارج ارتقاء میں تدارج کیلئے ہے جس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ ثم زمانے کے اعتبار سے اوّل کے بعد ہو بلکہ کبھی اوّل سے مقدّم بھی ہوسکتا ہے جیسے شاعر نے کہا ہے

ان من ساد ثمّ من ساد ابوہ :: ثمّ قد ساد قبل ذالك جدہ'۔

اس میں ثم کے ساتھ اولاد کی سرداری کا ذکر ہے حالانکہ دادا پہلے سردار بنتا ہے پھر والد پھر ان کی اولاد لیکن یہاں پر ثم کے ساتھ عطف کر کے اس کے خلاف ذکر کیا ہے اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے ثم کا معطوف اپنے معطوف علیہ سے زمانہ کے اعتبار سے مقدّم بھی ہوسکتا ہے۔ لہٰذا یہ اعتراض درست نہیں ہوگا کہ علامہ سکاکی کے کلام میں ''زید قائم '' کی بحث تخصیص کے بیان پر مقدم ہے اسلئے لفظ ثم کا استعمال صحیح نہیں ہے۔

وفی بعض النسخ وشَبِهِہٖ بلفظ الاسم مجرورًا عطف علی تضمّنہ یعنی انّ قولہٗ یقرب مشعربانّ فیہ شیئًا من التقوّی ولیس مثل التقوّی فی زید قام فالاوّل لتضمّنہ الضمیر والثانی لشبہہ بالخالی عن الضمیر ولھٰذا ای ولشبہہ بالخالی عن الضمیر لم یُحکم بانہٗ ای مثل قائم مع الضمیر وکذا مع فاعلہ الظاھر ایضًا جملۃً ولاعُومِل قائم مع الضمیر معاملتھا ای معاملۃ الجملۃ فی البناء فی مثل رجلٌ قائم" ورجلاً قائمًا ورجلٍ قائم

ترجمہ:۔

اور بعض نسخوں میں یہ عبارت یوں ہے ''وَشَبِہٖ'' لفظ مجرور کے ساتھ تضمّنہ پر عطف کیا ہے یعنی ان کا قول یقرب سے یہ بات معلوم ہوتی ہیکہ اس میں کچھ تقوی ہے تقوی کی طرح نہیں ہے زید قام میں تو اوّل ضمیر پر مشتمل ہونے کی وجہ سے اور ثانی خالی عن الضمیر کے مشابہ ہونے کی وجہ سے (اور اسی وجہ سے) یعنی اس کے خالی عن الضمیر کے ساتھ مشابہ ہونے کی وجہ سے (یہ حکم نہیں لگایا گیا ہے کہ یہ) یعنی قائم جیسی مثال ضمیر کے ساتھ اور اسی طرح اس کے فاعل ظاہر کے ساتھ بھی (اور اس کے ساتھ معاملہ نہیں کیا گیا ہے) قائم کے ضمیر کے ساتھ کیا گیا ہے یعنی جملہ کا معاملہ (بناء میں) جیسے رجل" قائم"، رجلاً قائمًا، اور رجلٍ قائم جیسی مثالوں میں

تشریح:۔

وشبہہ: متن کی اس عبارت میں دو احتمال ہیں۔ یہ مشدّد ہے یا مخفف ہے۔ اگر مشدّد ہو تو اس میں دو احتمال ہیں فعل ہے یا نہیں ہے۔ اگر یہ مشدّد ہو اور فعل ہو تو اس کا معنیٰ ہوگا کہ علامہ سکاکیؒ نے ''قائم''، یعنی اس خبر کی تشبیہ دی ہے جو ضمیر کو متضمن ہو اس خبر کے ساتھ جو ضمیر کو متضمن نہیں ہے تو اس وجہ سے اس کو قریب کہا ہے نظیر نہیں کہا ہے۔ اور اگر یہ مخفف ہو اور فعل نہ ہو تو اس کا عطف ہو جائے گا ''لتضمنہ''

پر تو اس صورت میں یہ نظیر بن جائے گی اور اس عبارت کا مطلب یہ بنے گا کہ مصنفؒ نے ''ویقرب'' کہا ہے تو اس سے یہ بات سمجھ میں آ رہی ہے ''زید قائم'' میں تقوی ہے لیکن یہ تقوی ''زید قام'' کی طرح نہیں ہے تقوی کا ہونا اس طرح معلوم ہوتا ہے کہ اس میں ضمیر پائی جاتی ہے اور اس ضمیر کی وجہ سے اسناد میں تکرار پایا جاتا ہے اور ''زید قام'' کی طرح تقوی کا نہ ہونا اس طرح معلوم ہوتا ہے کہ اسم جامد کی طرح قائم میں ضمیر غائب اور متکلم کے اعتبار سے کوئی تبدیلی نہیں آئی ہے۔

وممّا یُریٰ تقدیمه ای ومن المسند الیه الذی یُری تقدیمه علیٰ المسند کاللازم لفظ مثل وغیر اذا استعملا علیٰ سبیل الکنایة فی نحو مثلك لا یبخل وغیرك لا یجود بمعنیٰ انت لا تبخل وانت لا تجود من غیر ارادة تعریض لغیر المخاطب بان یراد بالمثلی والغیر انسان اٰخر مماثل للمخاطب او غیر مماثل بل المراد نفی البخل عنه علیٰ طریق الکنایة لا نّهاذا نفی البخل عمّن کان علیٰ صفةٍ من غیر قصدٍ الیٰ مماثلٍ لزم نفیهٗ عنه واثبات الجود له بنفیه عن غیره مع اقتضائه محلّاً یقوم به وانّما یریٰ التقدیم فی مثل هذه الصّورة کا للّازم لکونه ای لکون التقدیم اعون علیٰ المراد بهما ای بهٰذین الترکیبین لانّ الغرض منهما اثبات الحکم بطریق الکنایة الّتی هی ابلغ والتقدیم لافادة التقوّی اعون علیٰ ذالك ولیس معنیٰ قوله کاللازم انّهٗ قد یقدّم وقد لا یقدّم بل المراد انّهٗ کان مقتضیٰ القیاس ان یجوز التاخیر لکن لم یرد الاستعمال الّا علیٰ التقدیم نصّ علیه فی دلائل الاعجاز۔

ترجمہ:۔

(اور اس میں سے جو اس کی تقدیم میں سے سمجھا جاتا ہے) یعنی اس مسند الیہ میں سے جس کی مسند پر تقدیم سمجھی جاتی ہے (جیسا لازم لفظ مثل اور غیر) جب ان کو کنایہ کے طور پر استعمال کیا جائے جیسے مثلک لا یبخل غیرک لا یجود جیسی مثالوں میں اس کے معنیٰ ہیں انت لا تبخل اور انت تجود مخاطب کے غیر کی طرف تعرض کئے بغیر) اس طور پر کہ مثلی اور غیر سے کوئی دوسرا انسان مراد لیا جائے خواہ وہ مخاطب کا مماثل ہو یا نہ ہو بلکہ اس سے کنایہ کے طور پر بخل کی نفی کرنا مراد ہے کیونکہ جب بخل کی نفی کر دی جائے اس سے جو مخاطب کی صفت پر ہو تو مخاطب سے بخل کی نفی خود بخود ہو جائے گی اور اس کیلئے سخاوت ثابت ہوگئی کیونکہ سخاوت ایسے محل کا تقاضا کرتی ہے جس کے ساتھ وہ قائم ہو ان صورتوں میں تقدیم لازم کی طرح اسلئے سمجھی جاتی ہے کہ یہ تقدیم اس مراد میں معین ہوتی ہے جو ان ترکیبوں سے واسطہ ہوتی ہے کیونکہ ان ترکیبوں سے مقصود حکم کو کنایہ کے طور پر ثابت کرنا ہوتا ہے جو ایک بلیغ طریقہ ہے اور تقدیم افادہ کی غرض سے اس کے معین ہوتی ہے کاللازم کا مطلب یہ نہیں ہے کہ کبھی مقدّم کر دیا جاتا ہے اور کبھی نہیں بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ قیاس کا تقاضا تو یہی ہے کہ تاخیر جائز ہونی چاہئے لیکن استعمال تقدیم کی صورت میں ہی وارد ہے دلائل اعجاز میں اس کی تصریح کی ہے۔

تشریح:۔

وممّا یریٰ تقدیمهٗ: یہاں سے مصنفؒ نے مسند الیہ کا ایک اور حکم بیان کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ جن جن مقامات میں مسند الیہ کی تقدیم کو ضروری سمجھا جاتا ہے ان مقامات میں سے وہ مقام بھی ہے جہاں لفظ مثل اور لفظ غیر مسند الیہ واقع ہو جائیں البتہ ان کیلئے شرط یہ ہے کہ ان کا استعمال کنایہ کے طور پر ہو یعنی ملزوم بول کر لازم مراد لیا گیا ہو مصنفؒ نے کہا ہے کہ مسند الیہ کی تقدیم کو لازم کی طرح سمجھا جاتا ہے لازم ہے نہیں کہا ہے۔ اسلئے کہ اس کی تقدیم کیلئے کوئی قانون اور ضابطہ نہیں ہے جس ضابطہ کی وجہ سے اس کو مقدّم کیا جاتا ہو بلکہ صرف استعمال

میں اس کو مقدم کیا جاتا ہے اور مقدم کر کے اس کو اتنا استعمال کیا گیا ہے کہ گویا کہ اس کی تقدیم کیلئے کوئی قاعدہ اور قانون ہے۔ اور دوسری یہ بات بھی ہے کہ اس کو کنایہ کے طور پر استعمال کیا گیا ہو یہ بات اسلئے کہی ہے کہ اگر اس کو کنایہ کے طور پر استعمال نہ کیا جائے بلکہ اس کو تعریض کے طور پر استعمال کیا جائے تو پھر اس کی تقدیم کو لازم کی طرح نہیں سمجھا جاتا ہے جیسے کوئی آدمی کھڑا ہو اور اس کے ساتھ دوسرا آدمی بھی کھڑا ہو تو اس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے یوں کہا جائے گا جیسے

مثلك لا يبخل اى انت لا تبخل

یعنی تم بخل اور کنجوسی نہیں کرتے ہو جیسا کہ شاعر کا قول ہے۔

ولم اقل مثلك اعنى به ::سواك يا فردًا بلا شبهٖ

دوسرا شعر ہے؛

مثلك يثنى الحزن عن صوبه:: ويسترولدمع عن غربه

لفظ، غیر کی مثال جیسے غيرك لايجود ۔ تیرا غیر سخاوت نہیں کرتا۔ اى انت تجود یعنی تو سخاوت کرتا ہے۔
اس پر ابو تمام شاعر کا شعر بھی ہے۔

وغيرك يا كل المعروف سحتًا::ويشعب عندهٗ بعض الايا دى

پہلی مثال میں ہر اس آدمی سے بخل کی نفی ہے جو مخاطب کے اوصاف کے ساتھ متصف ہو لہٰذا اس کا معنیٰ یہ ہوگا کہ جو بھی آدمی تمہاری طرح ہوگا وہ بخل نہیں کرتا اس میں عموم آ گیا جس میں مخاطب بھی داخل ہے کیونکہ عام آدمی کی طرح مخاطب بھی ان اوصاف کا حامل ہے لہٰذا اس سے یہ لازم آتا ہے کہ مخاطب بخل نہیں کرتا۔

اور دوسری مثال میں مخاطب کیلئے بخل کنایہ کے طور پر ثابت کیا گیا ہے کیونکہ جب مخاطب کے غیر سے سخاوت کی عمومی طور پر نفی کی گئی تو سخاوت مخاطب میں منحصر ہوگی اسلئے کہ سخاوت ایک وجودی صفت ہے جس کیلئے ایک محل اور مقام کا ہونا ضروری ہے تاکہ یہ صفت اس ذات کے ساتھ قائم ہو سکے اب وہ محل اور مقام یا تو مخاطب ہوگا اور یا مخاطب کا غیر ہوگا اور غیر مخاطب سے جب سخاوت کی نفی کی گئی تو مخاطب کیلئے لازمی طور پر سخاوت ثابت ہو جائے گی۔

اس میں تقدیم کو لازم کی طرح اسلئے سمجھا جاتا ہے کہ لفظ غیر اور مثل سے مقصود کنایہ کے ساتھ مسند کو مسند الیہ کیلئے ثابت کرنا ہوتا ہے اور اس مقصود کے اداء کرنے کیلئے تقدیم زیادہ معاون ہوتی ہے لہٰذا جو چیز اس کیلئے زیادہ معاون ہوتی ہے اس کو مقدم کر دیا جاتا ہے۔

قيل وقد يقدّم المسندا ليه المسوّر بكل علىٰ المسندالمقرون بحرف النفى لا نّه اى التقديم دالّ على العموم اى على نفى الحكم عن كلّ فرد نحو كلّ انسا ن لم يقم فانّهٗ يفيد نفى القيا م عن كلّ واحد من افراد الانسا ن بخلاف ما لواُخّر نحو لم يقم كلّ انسان فانّهٗ يفيد ُ نفى الحكم عن جملة الافرادلاعن كلّ فرد فالتقديم يفيدعموم السلب وشمول النفى والتاخير لا يفيدالّاسلب العموونفى الشمول وذالك اى كو ن التقديم مفيدًا للعموم دون التاخير لئلّا يلزم ترجيح التا كيد وهوان يكون لفظ كلّ لتقريرالمعنى الحاصل قبلهٗ على التاسيس وهوان يكون لافادة معنىً جديدمع انّ التاسيس راجح لانّ الافادة خيرٌمن الاعادة وبيان لزوم ترجيح التا كيد علىٰ التأسيس امّا فى صورة التقديم فلان قولناانسان لم يقم موجبة مهملة امّاالايجاب فلا نّهٗ حكم فيهابثبوت

عدم القیام للانسان لابنفی القیام عنه لانّ حرف السلب وقع جزأ من المحمول واما الاهمال فلانه لم یذکر فیهاما یدلّ علیٰ کمیة افراد الموضوع مع انّ الحکم فیها علی ماصدق علیه الانسان واذا کان انسان لم یقم موجبةٌ مهملةٌ یجب ان یکون معناه نفی القیام عن جملة الافراد لا عن کل فرد لانّ الموجبة المهملة المعدولة المحمول فی قوّة السالبة الجزئیّة عند وجود الموضوع نحو لم یقم بعض الانسان بمعنیٰ انهما متلازمان فی الصدق لانّهٗ قدحکم فی المهملة بنفی القیام عمّا صدق علیه الانسان اعمّ من ان یکون جمیع الافراد اوبعضها وایًّا ما کان یصدق علیه نفی القیام عن البعض کلّما صدق نفی القیام عن البعض صدق نفیهٗ عمّاصدق علیه الانسان فی الجملة فهی فی قوّة السالبة الجزئیّة المستلزمة نفی الحکم عن الجملة لانّ صدق السالبة الجزئیّة الموجود الموضوع امابنفی الحکم عن کلّ فردٍ اوبنفیه عن البعض مع ثبوته للبعض وایامّا کان یلزمها نفی الحکم عن جملة الافراد واذا کان انسان لم یقم بدون کلّ معناه نفی القیام عن جملة الافراد دون کلّ فرد فلو کان بعد دخول کلّ ایضًامعناه کذالك کان کلّ لتاکید المعنیٰ الاوّل فیجب ان یحمل علیٰ نفی الحکم عن کلّ فردٍلیکون کلٌّ لتاسیس معنیٰ اٰخرترجیحًاللتاسیس علی التاکید واما فی صورة التاخیرفلانّ قولنالم یقم انسانٌ سالبةٌ مهملةٌ لاسورفیها والسالبة المهملة فی قوّة السالبة الکلیّة المقتضیة للنّفی عن کلّ فردٍ نحولاشیء من الانسان بقائم ولمّا کان هذامخالفًا لماعندهم من انّ المهملة فی قوّة الجزئیّةبیّنهٗ بقوله لورودموضوعهای موضوع المهملة فی سیاق النفی حال کونه نکرةً غیرمصدّرةبلفظ کلّ فانّهٗ یفید نفی الحکم عن کلّ فردٍ واذا کان لم یقم انسان بدون کلٍّ معناه نفی القیام عن کلّ فردٍفلو کان بعددخول کلٍّ ایضًا کذالك کان کلٌّ لتاکیدالمعنیٰ الاوّل فیجب ان یحمل علیٰ نفی القیام عن جملة الافرادلیکون کلٌّ لتاسیس معنیٰ اٰخروذالك لانّ لفظة کل فی هذا المقام لایفید الّا احدهذین المعنیین فعندانتفاء احدهما یثبت الاٰخر ضرورةً فالحاصلُ انّ التقدیمَ بدون کل لسلب العموم ونفی الشمول والتاخیر لعموم السلب وشمول النفی فبعد دخول کل یجب ان یعکس هذا لیکون کلٌّ للتاسیس الراجح لا للتاکیدالمرجوح

ترجمہ:۔

کہا گیا ہے کہ کبھی اس مسند الیہ کو جو کل کے ساتھ مسوّر ہو اس مسند پر مقدّم کر دیا جاتا ہے جو حرف نفی کے ساتھ ملا ہوا ہو کیونکہ یہ تقدیم عموم پر یعنی ہر ہر فرد کی نفی پر دلالت کرتی ہے جیسے کلّ انسان لم یقم کہ انسان کے افراد میں سے ہر ہر فرد سے قیام کی نفی کا فائدہ دیتا ہے بخلاف تاخیر کے کہ جیسے لم یقم کل انسانٍ کہ یہ مجموع افراد سے حکم کی نفی کا فائدہ دیتا ہے نہ کہ ہر ہر فرد سے لہٰذا تقدیم عموم سلب اور شمول نفی کا فائدہ دیتی ہے اور تاخیر صرف سلب عموم اور نفی شمول کا فائدہ دیتی ہے۔ (اور یہ) یعنی تقدیم کا مفید عموم ہونا اور تاخیر کا مفید عموم نہ ہونا (اسلئے ہے تاکہ تاسیس پر تاکید کی ترجیح لازم نہ آئے) تاکید یہ ہے کہ لفظ حاصل شدہ معنیٰ کی تقریر کیلئے ہو اور تاسیس یہ ہے کہ لفظ نئے معنیٰ کے افادہ کیلئے ہو جبکہ تاسیس راجح ہے کیونکہ افادہ بہتر ہے اعادہ سے تاسیس پر تاکید کی ترجیح کے لزوم کا بیان تقدیم کی صورت میں تو یوں ہے کہ ہمارا

قول انسان لم یقم موجبہ مہملہ ہے موجبہ تو اسلئے ہے کہ اس میں انسان کیلئے عدم قیام کے ثبوت کا حکم کیا گیا ہے نہ کہ قیام کی نفی کا کیونکہ حرف سلب محمول کا جزء واقع ہورہا ہے اور مہملہ اسلئے ہے کہ اس میں موضوع کے افراد کی مقدار پر دلالت کرنے والا کوئی لفظ موجود نہیں ہے جبکہ اس میں حکم انسان کے افراد پر ہے جب انسان لم یقم موجبہ مہملہ ہوا تو لازمی طور پر اس کے معنیٰ قیام کی نفی کرنا جملہ افراد سے ہوگا نہ کہ کل افراد سے نفی کرنا کیونکہ موجبہ مہملہ معدولۃ المحمول موضوع کے موجود ہونے کی حالت میں سالبہ جز ئیہ کی قوت میں ہوتا ہے جیسے لم یقم بعض الانسان اس طور پر کہ صدق کے لحاظ سے دونوں میں تلازم ہے کیونکہ مہملہ میں انسان کے افراد سے قیام کی نفی کا حکم ہوتا ہے اس سے عام ہے کہ وہ تمام افراد ہوں یا بعض افراد، ان میں سے جو بھی ہو بہر حال بعض افراد سے قیام کی نفی صادق ہے اور جب بعض افراد سے قیام کی نفی صادق ہوگی تو ماصدق علیہ الانسان سے قیام کی نفی فی الجملہ ضرور صادق ہوگی لہٰذا سالبہ جز ئیہ کی قوت میں ہے (جو جملہ افراد سے نفی حکم کو مستلزم ہے) کیونکہ سالبہ جز ئیہ کے وجود الموضوع کا صدق یا تو اس صورت میں ہوتا ہے کہ ہر ہر فرد سے نفی ہو یا اس صورت میں ہوتا ہے کہ بعض سے نفی اور بعض کیلئے ثابت ہو دونوں صورتوں میں جملہ افراد سے حکم کی نفی کرنا لازم ہے اور جب انسان لم یقم لفظ کل کے بغیر ہو تو اس کے معنیٰ ہیں جملہ افراد سے قیام کی نفی کرنا (نہ کہ تمام افراد سے) اگر کل کے داخل کرنے کے بعد بھی اس کے یہی معنیٰ ہوں تو کل معنیٰ اول کی تاکید بن جائے گا اسلئے نفی الحکم عن کل فرد پر محمول کرنا ضروری ہے تاکہ لفظ کل دوسرے معنیٰ کی تاسیس کیلئے ہو جائے تاسیس کو تاکید پر ترجیح دینے کیلئے لزوم کا بیان تاخیر کی صورت میں یوں ہے کہ لم یقم کل انسان، سالبہ مہملہ ہے جس میں کوئی سور نہیں اور سالبہ مہملہ سالبہ کلیہ کی قوت میں ہوتا ہے جو ہر ہر فرد سے نفی کا مقتضی ہے جیسے لاشیء من الانسان بقائم چونکہ یہ قوم کے خلاف ہے اسلئے کہ قوم کے نزدیک قضیہ مہملہ جز ئیہ کی قوت میں ہے اسلئے ماتنؒ اس کو بیان کررہے ہیں کہ قضیہ مہملہ کا موضوع سیاق نفی میں واقع ہے اس حال میں کہ وہ نکرہ ہے اور اس کے شروع میں لفظ کل نہیں ہے تو یہ ہر ہر فرد سے نفی حکم کا فائدہ دیتا ہے اور جب لم یقم انسان کے معنیٰ لفظ کل کے بغیر ہر ہر فرد سے قیام کی نفی کرنا ہے اور لفظ کل کے داخل کرنے کے بعد بھی یہی معنیٰ رہے تو لفظ کل معنیٰ اول کی تاکید کیلئے ہوگا اسلئے جملہ افراد سے قیام کی نفی پر محمول کرنا ضروری ہے تاکہ لفظ کل دوسرے معنیٰ کی تاسیس کیلئے ہو جائے اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں پر لفظ کل دو معنوں میں سے کسی ایک معنیٰ کا فائدہ دیتا ہے تو جب ان میں سے ایک معنیٰ منتفی ہوگا تو دوسرا معنیٰ ثابت ہو جائے گا خلاصہ یہ ہے کہ تقدیم لفظ کل کے بغیر سلب عموم اور نفی شمول کا فائدہ دیتا ہے اور تاخیر عموم سلب اور شمول کا فائدہ دیتا ہے لہٰذا لفظ کل کے داخل ہو جانے کے بعد اس کے عکس کا ہو جانا ضروری ہے تاکہ لفظ کل تاسیس راجح کیلئے ہو جائے نہ کہ تاکید مرجوح کیلئے

تشریح:۔

وقد یقدّم المسند الیہ المسوّر بکل :مسوّر اس لفظ کو کہتے ہیں جس پر سور داخل ہو اور سور اس لفظ کو کہتے ہیں جو افراد کی کمیّت اور تعداد پر دلالت کرتا ہے جیسے لفظ۔ کل، جمیع، بعض وغیرہ۔

سلب عموم اور عموم سلب میں یہ فرق ہے کہ سلب عموم میں تمام افراد سے حکم کی نفی نہیں ہوتی ہے بلکہ مجموع افراد سے حکم منتفی ہوتا ہے اور مجموعہ کی نفی سے تمام افراد کی نفی لازم نہیں آتی ہے اور عموم سلب میں حکم تمام افراد سے منتفی ہوتا ہے سلب عموم اور نفی شمول دونوں ہم معنیٰ الفاظ ہیں جس طرح عموم سلب اور شمول نفی دونوں ہم معنیٰ الفاظ ہیں۔

تاکید کہتے ہیں کسی لفظ کا اس معنیٰ پر دلالت کرنا جو معنیٰ پہلے سے حاصل ہو۔ اور تاسیس نام ہے کسی لفظ کا نئے معنیٰ کیلئے مفید ہونا۔

مصنفؒ فرماتے ہیں ابن مالک وغیرہ کے نزدیک اگر دو شرطیں پائی جائیں تو مسند الیہ کو مقدم کرنا واجب ہوگا اور مسند الیہ کی تقدیم سے عموم سلب کا فائدہ حاصل ہوگا۔

پہلی شرط یہ ہے کہ مسندالیہ پر حرف سورکل داخل ہواور دوسری شرط یہ ہے کہ مسند حرفِ نفی کے ساتھ ملا ہوا ہو۔اگر ان دو شرطوں میں سے کوئی ایک شرط بھی نہ پائی گئی تو مسندالیہ کو مقدم کرنا واجب نہ ہوگا اور نہ ہی عمومِ سلب کا فائدہ حاصل ہوگا۔اور صاحبِ دسوقی نے ایک تیسری شرط کا بھی اضافہ کیا ہے کہ مسندالیہ ایسا ہو کہ اگر اس کو مؤخر کردیا جائے تو وہ ترکیب میں لفظاً فاعل واقع ہو۔خلاصہ یہ ہے کہ اگر یہ تینوں شرطیں پائی جائیں اور متکلم کا مقصود عمومِ سلب کا فائدہ پہنچانا ہو تو ایسی صورت میں مسندالیہ کو مقدم کرنا واجب ہے کیونکہ مؤخر کرنے کی صورت میں متکلم کا مقصود حاصل نہیں ہوسکتا ہے۔

لیکن اس کی تفصیل سے پہلے پانچ باتوں کا جاننا ضروری ہے۔

پہلی بات یہ ہے کہ قضیہ حملیہ کی چار قسمیں ہیں جن کی وجہ حصر یہ ہے کہ محمول کا ثبوت موضوع کیلئے ہوگا تو وہ موضوع شخص معیّن ہوگا یا نہیں ہوگا اگر موضوع شخص معیّن ہو تو اسے قضیہ مشخصہ یا قضیہ شخصیہ یا قضیہ مخصوصہ کہتے ہیں جیسے زید قائمٌ۔زید کھڑا ہے۔اس مثال میں زید موضوع اور شخص معیّن ہے اور قائم محمول ہے لہٰذا یہ قضیہ شخصیہ ہوگی۔

اور اگر موضوع شخص معیّن نہ ہو بلکہ ماہیت ہو تو پھر اس پر ماہیت من حیث ہی ہی کے حکم لگایا جائے گا یا من حیث الافراد کے۔اگر ماہیّت من حیث ہی ہی کے حکم لگایا جائے تو اس کو قضیہ طبعیّہ کہتے ہیں جیسے الانسان نوع یہاں پر انسان کے افراد نوع نہیں ہیں بلکہ انسان کی ماہیّت نوع ہے۔اور اگر من حیث الافراد کے حکم لگایا جائے تو پھر ان افراد کی کمیّت کو بیان کیا گیا ہوگا یا نہیں اگر ان کی کمیّت اور مقدار بیان نہ کی گئی ہو تو اسے قضیہ مہملہ کہتے ہیں ہے جیسے الانسان قائمٌ ۔انسان کھڑا ہے۔اور اگر افراد کی کمیت اور مقدار بیان کی گئی ہو تو اسے قضیہ محصورہ کہتے ہیں جیسے کلّ انسانٍ قائم۔ہر انسان کھڑا ہے، پھر قضیہ محصورہ کی چار قسمیں ہیں۔ موجبہ کلّیہ،موجبہ جزئیہ،سالبہ کلّیہ،سالبہ جزئیّہ۔

موجبہ کلّیہ کی مثال جیسے کل انسانٍ قائمٌ موجبہ جزئیّہ کی مثال جیسے بعض الانسان قائمٌ۔سالبہ کلّیہ کی مثال جیسے لا شیء من الانسان بحجرٍ۔سالبہ جزئیّہ کی مثال جیسے بعض الانسان لیس بذکی۔

دوسری بات: قضیہ کے حرف سلب جزء بننے اور نہ بننے کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں۔قضیہ محصّلہ اور قضیہ معدولہ۔قضیہ محصّلہ اس قضیہ کو کہتے ہیں جس کا حرفِ سلب جزء نہ بنے جیسے زیدٌ انسانٌ ۔اور قضیہ معدولہ وہ قضیہ ہے جس کا حرفِ سلب جزء بنے جیسے الانسان لم یقم۔اس مثال میں "لم" یقم، فعل کا جزء بن رہا ہے پھر اسکی تین قسمیں ہیں۔معدولۃ الموضوع،معدولۃ المحمول،معدولۃ الطرفین۔

اگر حرف سلب موضوع کا جزء بنے تو معدولۃ الموضوع ہے اور اگر حرفِ سلب محمول کا جزء بنے تو معدولۃ المحمول ہے اور اگر حرفِ سلب دونوں کا جزء بنے تو معدولۃ الطرفین ہے۔

معدولۃ الموضوع کی مثال جیسے اللاحیّ جمادٌ۔جو زندہ نہیں وہ جماد ہے۔معدولۃ المحمول کی مثال جیسے الانسان لم یقم ،انسان کھڑا نہیں ہوا۔

معدولۃ الطرفین کی مثال جیسے اللاحیّ لا حیوانٌ ۔جو زندہ نہیں وہ حیوان نہیں۔

تیسری بات: قضیہ موجبہ مہملہ معدولۃ المحمول سالبہ جزئیہ کی قوّۃ (معنیٰ) میں ہوتا ہے اور قضیہ سالبہ جزئیّہ۔موجبہ مہملہ معدولۃ المحمول کی قوّۃ (معنیٰ) میں ہوتا ہے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ قضیہ موجبہ مہملہ معدولۃ المحمول کے لانے کی غرض محمول کو موضوع کے منجملہ افراد کیلئے ثابت کرنا ہوتا ہے اور پھر اسکے خارج میں تحقق کی دو صورتیں اگر محمول موضوع کے ہر ہر فرد کیلئے ثابت ہو تو تب بھی یہ قضیہ صادق ہوگا اور اگر محمول موضوع کے بعض افراد کیلئے ثابت ہو اور بعض افراد کیلئے ثابت نہ ہو تو تب بھی یہ قضیہ ثابت ہوگا۔جیسے الانسان لم یقم ،انسان کھڑا نہیں ہے۔

یہ قضیہ موجبہ ہے اسلئے کہ عدم قیام انسان کیلئے ثابت کی گئی ہے اور مہملہ بھی ہے اسلئے کہ موضوع کی کمیّت نہیں بیان کی گئی ہے۔ اور معدولۃ المحمول بھی ہے اسلئے کہ حرف سلب محمول کا جزء بنتا ہے لہٰذا اب اگر کوئی انسان بھی کھڑا نہ ہو تو تب بھی یہ قضیہ صادق ہوگا اور اگر کچھ انسان کھڑے ہوں اور کچھ انسان کھڑے نہ ہوں تو تب بھی یہ قضیہ صادق ہوگا۔ لہٰذا اس اعتبار سے یہ سالبہ جزئیہ کی قوّت میں ہوگا۔ اور قضیہ سالبہ سے بھی مقصود محمول کو منجملہ موضوع سے سلب کرنا ہوتا ہے اور اسکے بھی خارج میں متحقق ہونے کی دوصورتیں ہیں۔ اگر محمول کو موضوع کے ہر ہر فرد سے سلب کیا جائے تو تب بھی یہ قضیہ موجود ہوتا ہے اور اگر محمول کو موضوع کے بعض افراد سے سلب کیا جائے اور بعض افراد سے سلب نہ کیا جائے تو تب بھی یہ قضیہ موجود ہوتا ہے جیسے لم یقم بعض الانسان بعض انسان کھڑے نہیں ہوئے۔ اب اگر دنیا میں کوئی انسان بھی کھڑا نہ ہو تو تب بھی یہ قضیہ صادق ہوگا اور اگر بعض انسان کھڑے ہوں اور بعض انسان کھڑے نہ ہوں تو تب بھی یہ قضیہ صادق ہوگا اور موجبہ مہملہ معدولۃ المحمول کا بھی یہی معنیٰ ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ قضیہ موجبہ مہملہ معدولہ المحمول سالبہ جزئیہ پر صادق آتا ہے اور قضیہ سالبہ جزئیہ۔ موجبہ مہملہ معدولۃ المحمول پر صادق آتا ہے۔

چوتھی بات: قضیہ سالبہ مہملہ اور قضیہ سالبہ کلّیہ کے درمیان کوئی فرق ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے علماء منطق کے نزدیک ان دونوں میں فرق ہے اور علماء بلاغت و معانی کے نزدیک ان دونوں میں فرق نہیں ہے بشرطیکہ تین شرطیں پائی جائیں اور وہ شرطیں یہ ہیں (۱) موضوع نکرہ ہو (۲) موضوع تحت النفی واقع ہو (۳) موضوع سے پہلے لفظ کل نہ ہو۔ قضیہ سالبہ مہملہ سالبہ کلّیہ کی قوت میں اسلئے ہوتا ہے کہ یہ نکرہ تحت النفی واقع ہوتا ہے اور نکرہ تحت النفی عموم کا تقاضا کرتا ہے اور سالبہ کلّیہ میں عموم ہوتا ہے لہٰذا یہ بھی سالبہ کلّیہ کے حکم ہوگا جیسے ''لم یقم انسانٌ '' اس میں تینوں شرطیں پائی جاتی ہیں۔ موضوع نکرہ تحت النفی بھی واقع ہے اور موضوع سے پہلے لفظِ کل بھی نہیں ہے لہٰذا یہ قضیہ سالبہ کلّیہ کی قوّت میں ہوگا اور اس کا معنیٰ ہوگا کہ کوئی ایک انسان بھی کھڑا نہیں ہے۔

پانچویں بات: یہ ہے کہ کل کی دو قسمیں ہیں۔ کل افرادی، کل مجموعی، کلّ افرادی وہ کل ہے جس میں لفظِ کل بول کر ایک فرد مراد لیا جائے اور کلّ مجموعی کا مطلب یہ ہے کہ لفظ کل بول کر جملہ افراد مراد لئے جائیں۔ پھر اگر کلّ افردی کو قضیہ سالبہ پر داخل کیا جائے تو اس سے عمومِ سلب کا فائدہ حاصل ہوگا اور اگر قضیہ سالبہ پر کل مجموعی کو داخل کیا جائے تو سلب العموم کا فائدہ حاصل ہوگا۔ اب ہم اصل مسئلہ کی طرف آتے ہیں چنانچہ ابن مالک کے نزدیک اگر مسند حرفِ سلب کے ساتھ ملا ہوا ہو اور مسند الیہ مسند سے مقدّم ہو اور اس پر لفظِ کل داخل ہو تو اس سے عمومِ سلب کا فائدہ حاصل ہوگا جیسے کلّ انسان لم یقم۔ کا مطلب یہ ہے کہ انسان کا کوئی فرد کھڑا نہیں ہے۔ اور اس قضیہ کے سلب کیلئے ہونے پر دلیل یہ ہے کہ اگر ہم کہیں کہ لفظِ کل کے داخل ہونے کے بعد یہ عموم سلب کا فائدہ نہیں دیتا ہے تو پھر لفظِ کل کے داخل ہونے سے پہلے قضیہ موجبہ مہملہ معدولۃ المحمول ہے اور یہ سالبہ جزئیہ کے حکم میں ہوتا ہے اور سالبہ جزئیہ فائدہ دیتا ہے سلبِ عموم کا تو اگر کل کے داخل ہو جانے کے بعد بھی یہی معنیٰ حاصل ہو جائے تو پھر کل کا داخل کرنا تاکید کا فائدہ دے گا تاسیس کا فائدہ نہیں دے گا جبکہ تأسیس تاکید سے اولیٰ اور راجح ہوتی ہے۔ اسلئے کہ تاکید میں پہلے والے معنیٰ کو پختہ اور مضبوط کرنا ہوتا ہے جبکہ تاسیس میں کوئی نیا معنیٰ پیدا کیا جاتا ہے اسلئے مسند الیہ کا مقدّم ہونا عموم سلب کا فائدہ دے گا اور اگر مسند الیہ کو مؤخر کر دیا جائے تو پھر اس کا مؤخر ہونا سلب العموم کا فائدہ دے گا جیسے لم یقم کلّ انسان۔ یہ سلب العموم کا فائدہ دے گا اور مطلب یہ بنے گا کہ عدمِ قیام فی الجملہ انسان کیلئے ثابت ہے چاہے سب ہوں یا بعض اور اگر کل کے داخل کرنے کے بعد سلب العموم کا فائدہ نہ دے تو پھر کل کے داخل کرنے سے پہلے ''لم یقم انسان'' ہوگا یہ قضیہ سالبہ ہے اور قضیہ سالبہ قضیہ مہملہ سالبہ کلّیہ کی قوّت میں ہوتی ہے۔ اور سالبہ کلّیہ سے عموم سلب کا فائدہ حاصل ہوتا ہے۔ تو اب اگر کل کے داخل ہونے کے بعد بھی یہی فائدہ حاصل ہو جائے۔

تو پھر کل کالانا اوّل معنیٰ کی تاکید کیلئے ہوگا۔ اور یہ بات تو پہلے بھی بتا دی ہے کہ تاکید اور تاسیس میں سے تاسیس راجح اور اولیٰ ہوتا ہے اسلئے اس میں تاسیس کا معنیٰ پیدا کرنے کیلئے سلبِ عموم کا فائدہ حاصل کیا جائے گا۔

وفيه نظرٌلانّ النفي عن الجملة في الصورة الاولىٰ يعنى الموجبه المهملة المعدولة المحمولة نحو انسان لم يقم وعن كلّ فردٍ في الصورة الثانية يعني السالبة المهملة نحو لم يقم انسان انّما افاده الاسناد الى مااُضيف اليه كلٌ وهو لفظ انسان وقد زال ذلك الاسناد المفيد لهٰذا المعنى بالاسناد اليها اى الى كلٍّ لانّ انسانًا صار مضافًا اليه فلم يبق مسندًا اليه فيكون اى على تقدير ان يكون الاسناد الى كلٍّ ايضًا مفيدًا للمعنىٰ الحاصل من الاسناد الى الانسان تكون كل تاسيسًا لاتاكيدًا لانّ التاكيد لفظٌ يفيد تقويّة ما يفيدهٗ لفظٌ اٰخر وهذا ليس كذٰلك لانّ هذا المعنىٰ حنئذٍ انّما افادهٗ الاسناد الى لفظ كل لا شيء اٰخر حتّى تكون كلّ تاكيدًا لهٗ وحاصل هذا الكلام انّا لا نسلّم انّهٗ لو حمل الكلام بعد كلٍّ على المعنىٰ الّذى حُمل عليه قبل كل كان كل للتاكيد

ترجمہ:۔

(اور اس میں نظر ہے کیونکہ جملہ افراد سے نفی کا فائدہ پہلی صورت میں ہے) یعنی موجبہ مہملہ معدولۃ المحمول میں جیسے انسان لم یقم میں اور دوسری صورت میں ہر ہر فرد سے نفی کا فائدہ) یعنی سالبہ مہملہ جیسے لم یقم انسان میں (صرف اس اسناد نے فائدہ دیا ہے جو لفظ کل کے مضاف الیہ کی طرف ہے) اور وہ لفظ انسان ہے (اور وہ اسناد جو اس معنیٰ کیلئے مفید تھی لفظ کل کی بناء پر زائل ہو چکی ہے) کیونکہ اب تو لفظ انسان مضاف الیہ ہو گیا تو مسند الیہ باقی ہی نہیں رہا تو جو اسناد لفظ کل کی طرف ہے اگر یہ بھی اسی کا فائدہ دے جو معنیٰ لفظ انسان کی طرف اسناد کرنے سے حاصل ہوئے تھے تب بھی لفظ کل تاسیس کیلئے ہوگا نہ کہ تاکید کیلئے کیونکہ تاکید سے مراد وہ لفظ ہے جو اس معنیٰ کی تقویت کا فائدہ دے جو معنیٰ کسی دوسرے لفظ سے حاصل ہوئے ہوں اور یہاں پر ایسا نہیں ہے کیونکہ اس معنیٰ کا فائدہ تو لفظ کل کی طرف نسبت نے دیدیا ہے نہ کہ دوسری چیز نے یہاں تک کہ لفظ کل اس کی تاکید ہو خلاصہ یہ ہے کہ ہم یہ مانتے ہی نہیں کہ اگر لفظ کل کے بعد کلام کو اسی معنیٰ پر محمول کیا جائے جو معنیٰ لفظ کل سے پہلے تھے تو اس صورت میں لفظ کل تاکید کیلئے ہوگا۔

تشریح:۔

وفيه نظرٌلانّ النفى عن الجملة في الصورة الاولىٰ :اس عبارت کو لا کر مصنفؒ نے ابن مالک کے مذہب کی تردید کرتے ہوئے ان پر تین اعتراضات کئے ہیں۔ البتہ اتنی بات ذہن میں رہے کہ مصنفؒ نے ابن مالک کے دعویٰ کو تو قبول کیا ہے لیکن ان کی دلیل کو قبول نہ کرتے ہوئے دلیل پر نقض وارد کئے ہیں۔

پہلا نقض: پہلی اور دوسری صورت پر وارد ہوتا ہے۔ اور پہلا نقض لان النفی سے شروع ہوتا ہے۔

اعتراض پہلی صورت میں قضیہ موجبہ مہملہ معدولۃ المحمول جیسے "انسانٌ لم یقم" منجملہ افراد سے قیام کی نفی کا فائدہ دیتا ہے دوسری صورت سالبہ مہملہ جیسے "لم یقم انسان" میں ہر ہر فرد سے قیام کی نفی کا فائدہ تو فعل کی اسناد کی وجہ سے حاصل ہوا ہے جو انسان کی طرف ہے اور جب "لم یقم" کی اسناد لفظ کل کی طرف کردی گئی اور "انسان" مسند الیہ نہ رہا بلکہ لفظ کل کا مضاف الیہ بن گیا تو سابق اسناد سے حاصل ہونے والا معنیٰ ختم ہو جائے گا لہٰذا لفظ کل کی طرف اسناد کرنے کے بعد بھی اگر وہی معنیٰ رہ جائے جو انسان کی طرف اسناد کرنے کی صورت میں حاصل ہوئے تھے تو تب بھی لفظ کل تاسیس کیلئے ہی رہتا ہے نہ کہ تاکید کیلئے کیونکہ تاکید اصطلاحی ایک ایسی چیز کا نام ہے جو

اس چیز کی تقویت کا فائدہ دے جس کا دوسرے لفظ نے فائدہ دیا ہے جیسے جاء نی القوم کلّھم۔ اس میں ''کلّھم'' نے اسی چیز کی تاکید کا فائدہ دیا ہے جس چیز کا فائدہ ''قوم'' نے دیا ہے اور یہاں پر لفظ ''کل'' نے جو فائدہ دیا ہے وہ لفظ ''کل'' کی طرف اسنادکی وجہ سے ہے کسی اور وجہ سے نہیں ہے جس کی لفظ کل تاکید بن جائے اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ نے کہا ہے کہ لفظ کل کے داخل ہونے کے بعد بھی اگر سلب العموم کا فائدہ حاصل ہو جائے تو یہ تاکید کیلئے ہوگا یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ جب تک لفظ کل داخل نہیں ہوا تھا تو اس وقت ''انسان'' مسند الیہ بن رہا تھا اور لفظ کل کے داخل ہو جانے کے بعد یہ خود مسند الیہ بن گیا ہے اب اس کا مضاف الیہ ''انسان'' مسند الیہ نہیں ہے۔ لہٰذا یہ تاکید کیلئے نہیں ہوگا کیونکہ تاکید کیلئے ہوتیسے دوسرے لفظ سے بھی وہی فائدہ حاصل ہوتا ہے جو فائدہ پہلے والے لفظ سے حاصل ہوا ہے یعنی جو مسند الیہ تاکید سے پہلے بن رہا ہوتا کید کے بعد بھی وہی مسند الیہ رہ جائے اور جو مسند تاکید سے پہلے بن رہا ہوتا کید کے بعد بھی وہی مسند رہ جائے اور یہاں پر صورت حال تو اسکے برخلاف ہے کیونکہ مسند الیہ بدل چکا ہے لہٰذا اب یہ تاکید کیلئے نہیں بنے گا بلکہ تأسیس ہی کیلئے ہوگا۔

ولایخفیٰ انّ ھذاالمنع انّمایصحّ علی تقدیران یراد التاکید الاصطلاحی امّالواریدبذالك ان تکون کلٌّ لافادۃ معنی کان حاصلاًبدونہٖ فاندفاع المنع ظاھرٌوحینئذٍیتوجّہ مااشارالیہ بقولہٖ ولانّ الصورۃ الثانیۃ یعنی السالبۃالمھملۃ نحولم یقم انسانٌ اذاافادت النفی عن کلّ فرد فقد افادت النفی عن الجملۃ فاذاحُملت کلّ علی الثانی ای علی افادۃ النفی عن جملۃ الافرادحتّی یکون معنی لم یقم کلّ انسان نفی القیام عن الجملۃ لاعن کلّ فردٍلاتکون کلّ تاسیسًا بل تاکیدًا لانّ ھذا المعنی کان حاصلًابدونہٖ وحینئذٍفلو جعلنا لم یقم انسانٌ لعموم السلب مثل لم یقم انسانٌ لم یلزم ترجیح التاکیدعلی التاسیس اذلاتاسیس اصلًابل انمایلزم ترجیح احدالتاکیدین علی الآخر

ترجمہ:۔

یہ بات تو کسی پر مخفی نہیں ہے کہ یہ اعتراض تو اس صورت میں ہوگا جب تاکید سے مراد تاکید اصطلاحی ہو اور اگر تاکید سے مراد یہ ہو کہ لفظ کل اس معنی کے لئے ہے جو معنی کل کے بغیر حاصل تھے تو منع کا اندفاع ظاہر ہے اور اس وقت متوجہ ہوگا وہ جس کی طرف ولانّ الصورۃ الثانیہ سے اشارہ کیا ہے اور اسلئے کہ دوسری صورتیعنی سالبہ مہملہ لم یقم انسان نے جب کل افراد سے نفی کا فائدہ دیا تو جملہ افراد سے بھی نفی کا فائدہ دیا ہےتو جب لفظ کل کو ثانی پر محمول کیا جائے یعنی جملہ افراد سے نفی پر یہاں تک کہ لم یقم کلّ انسان کے معنی قیام کی نفی جملہ افراد سے ہو جائے نہ کہ ہر ہر فرد سے (تو لفظ کل تاسیس کیلئے نہ ہوگا) بلکہ تاکید کیلئے ہوگا کیونکہ یہ معنیٰ تو کل کے بغیر ہی حاصل تھے تو اگر لم یقم کلّ انسان کو عموم سلب کیلئے مانا جائے جیسے لم یقم انسانتو تاکید پر تاسیس کی ترجیح لازم نہیں آتی ہے کیونکہ یہاں پر تاسیس ہی نہیں بلکہ احدالتاکیدین کی ایک دوسرے پر ترجیح لازم آتی ہے

تشریح:۔

ولایخفی انّ ھذا المنع انما یصح: اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے اس اعتراض پر اعتراض کر کے اس کا ضعف بیان کیا ہے۔ اور وہ اعتراض اور ضعف اس طرح ہے کہ یہ اعتراض اس صورت میں ہو سکتا ہے جب تاکید سے اس کا معنیٰ اصطلاحی مراد ہو جبکہ یہاں پر ہم اس کا معنیٰ اصطلاحی مراد نہیں لیتے ہیں بلکہ تاکید سے ہماری مراد یہ ہے کہ تاکید سے وہ معنیٰ حاصل ہو جائے جو پہلے والے معنیٰ کا غیر ہو، لہٰذا یہ اعتراض وارد نہیں ہوگا۔

ولانّ الثانیہ: یہاں سے دوسرا اعتراض بیان کررہے ہیں۔ سالبہ مہملہ ''لم یقم انسان'' سالبہ کلّیہ کا فائدہ دیتا ہے اور اس سے سلب العموم یعنی ہر ہر فرد سے قیام کی نفی کا فائدہ حاصل ہوتا ہے اور اس میں نفی عن جملۃ الافراد بھی ہے۔ لہذا اب اگر لفظ کل کے داخل کرنے کے بعد بھی یہی فائدہ حاصل ہوجائے تو لفظ کل تاکید کیلئے ہوگا نہ کہ تاسیس کیلئے۔ لہٰذا اگر ''لم یقم کلّ انسان'' کو عموم سلب کیلئے مانا جائے تو جس طرح کہ ''لم یقم کلّ انسان'' عموم سلب کیلئے ہے تو اس صورت میں تاسیس پر تاکید کو ترجیح دینا لازم نہیں آتا ہے کیونکہ یہاں پر تاسیس ہے ہی نہیں زیادہ سے زیادہ دو تاکیدوں میں سے ایک کا دوسرے پر ترجیح دینا لازم آئے گا کیونکہ یہاں پر پہلے سے دو تاکید پائے جاتے ہیں اور یہ کوئی ناجائز اور ممنوع نہیں ہے اسلئے آپ کا یہ کہنا کہ ''لم یقم کلّ انسان'' لفظ کل کے داخل کرنے کے بعد تمام افراد سے قیام کی نفی پر محمول کیا جائے گا ورنہ تاکید کو تاسیس پر ترجیح دینا لازم آئے گا جو صحیح نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں تو تاکید سرے سے ہے ہی نہیں۔

ومایقال انّ دلالۃَ لم یقم انسان علیٰ النفی عن الجملۃ بطریق الالتزام ودلالۃ لم یقم کلّ انسان علیہ بطریق المطابقۃ فلا یکون تاکیدًا ففیہ نظرٌ اذلواشترط فی التاکید اتّحادالدلالتین لم یکن کلّ انسان لم یقم علی تقدیر کونہٖ لنفی الحکم عن الجملۃ تاکیدًا لانّ دلالۃَ انسانٍ لم یقم علی ھذا المعنی بطریق الالتزام

ترجمہ:۔

اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ لم یقم انسان کی دلالت جملہ افراد کی نفی پر ہے التزام کے طور پر ہے اور لم یقم کل انسان کی دلالت اس معنیٰ پر مطابقت کے طور پر ہے اسلئے تاکید نہ ہوگی اس میں نظر ہے اسلئے کہ اگر تاکید میں دونوں اتحادوں کی شرط لگائی جائے تو کل انسان لم یقم جملہ افراد سے حکم کی نفی کی صورت میں بھی تاکید نہ ہوگا کیونکہ انسان لم یقم کی دلالت اس معنیٰ پر التزام کے طور پر ہے

تشریح:۔

ومایقال انّ دلالۃلم یقم کلّ انسان ۔بعض لوگوں کی طرف سے اس کا جواب دیا ہے گیا تھا اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے وہ جواب نقل کیا ہے۔ چنانچہ بعض لوگوں نے یہ جواب دیا تھا کہ یہاں پر تاکید کے علاوہ تاسیس کا معنیٰ بھی حاصل ہوسکتا ہے اسلئے کہ سالبہ کلیّہ میں عموم سلب کا معنیٰ مطابقۃً پایا جاتا ہے اور سلب العموم کا معنیٰ التزامًا پایا جاتا ہے کیونکہ سلب کلّی (سلب العموم) رفع ایجاب کلّی کو مستلزم ہے لہٰذا لفظ کل تاکید کیلئے نہ ہوا جیسا کہ مصنفؒ نے ابن مالک پر اعتراض کرتے ہوئے ثابت کیا ہے اسلئے ان کا اعتراض ہی غلط ہے کیونکہ دونوں دلالتیں متحد نہیں ہیں۔ جبکہ تاکید کیلئے دونوں کا اتحاد ضروری ہے۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ دلالتوں کا متحد ہونا ضروری نہیں ہے کیونکہ اگر دونوں دلالتوں کا متحد ہونا شرط قرار دیا جائے تو ''کلّ انسان لم یقم'' بھی تاکید کیلئے نہ ہوگا کیونکہ 'انسان لم یقم' کی دلالت بھی تمام افراد سے نفی کرنے پر دلالت التزمی ہے جبکہ ماقبل میں ''کلّ انسان لم یقم'' کو تاکید کیلئے مانا گیا ہے۔

ولانّ النکرۃ المنفیّۃ اذاعمّت کان قولنا لم یقم انسانٌ سالبۃً کلّیۃً لامھملۃً کماذکرہٗ ھذاالقائلُ لانّہ قدبُیّن فیھاانّ الحکم مسلوبٌ عن کلّ واحدٍ من الافرد والبیانُ لا بدّ لہٗ من مبیّنٍ فلامحالۃ ھھُناشیءٌ یدلّ علی انّ الحکمَ فیھاعلی کمیّۃافرادالموضوع ولانعنی بالسورسویٰ ھذاوحینئذٍ یندفع ما قیل سمّاھامھملۃً باعتبارعدم السورِ

ترجمہ:۔
(اور اسلئے کہ نکرہ منفیہ جب عام ہو گیا تو لم یقم انسان سالبہ کلیہ ہوا نہ کہ مہملہ) جیسا کہ اس کہنے والے نے ذکر کیا ہے کیونکہ اس میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ حکم ہر ہر فرد سے مسلوب ہے اور بیان کیلئے مبیّن کا ہونا ضروری ہے تو یقینی طور پر یہاں کوئی ایسی چیز ہے جو اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ حکم کے افراد کی موضوع کی مقدار پر ہے اور سور سے مراد بھی یہی ہے تو اس وقت وہ جواب بھی ٹوٹ گیا جو یوں دیا گیا ہے کہ کہنے والے نے جو اس کو مہملہ کہا ہے وہ سور نہ ہونے کیوجہ سے کہا ہے

تشریح:۔
ولانّ النکرۃ المنفیّۃ: یہاں سے تیسرا اعتراض بیان کر رہے ہیں۔ یہ اعتراض صرف لفظی ہیر پھیر ہے اس کا حقیقت سے کوئی تعلّق نہیں ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ نے کہا ہے کہ جب نکرہ منفیہ تحت النفی واقع ہو جائے تو عام ہو جاتا ہے اگر یہ بات درست ہے تو پھر "لم یقم انسانٌ" کو سالبہ مہملہ کہنا صحیح نہیں ہوگا کیونکہ پھر یہ سالبہ مہملہ نہیں ہے بلکہ سالبہ کلّیہ بن جائے گا کیونکہ جب اس میں یہ بات بتائی گئی ہے کہ انسان کے ہر ہر فرد سے قیام مسلوب ہے تو اس سے یہ بات معلوم ہو جاتی ہے کہ اس میں کوئی ایسی بات ضرور ہے جو موضوع کے افراد کے کلّی ہونے پر دلالت کر رہی ہے اور نکرہ کا تحت النفی واقع ہو جانے اور سور سے مراد بھی وہی چیز ہے جو افراد کی مقدار اور کمیّت پر دلالت کرے اور قضیہ مہملہ وہ ہوتا ہے جو موضوع کے افراد کی کمیّت کے بتلانے سے خالی ہو اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ "لم یقم انسان" کو مہملہ صرف اسلئے کہنا کہ اس میں سور نہیں ہے صحیح نہیں ہے کیونکہ سور سے کوئی خاص لفظ مراد نہیں ہے بلکہ ہر وہ چیز سور ہے جو افراد کی کمیّت اور مقدار پر دلالت کرے۔ لہٰذا یہ قضیہ محصورہ مسوّرہ کلّیہ ہے مہملہ نہیں ہے۔ اس بات کی تائید حضرت شیخ کی عبارت سے بھی ہوتی ہے چنانچہ حضرت شیخ نے اپنی کتاب "اشارات" میں لکھا ہے کہ "کلّ ما یدلّ علیٰ کمیّت الافراد حتّی اللام و التنوین سورٌ" کہ ہر وہ چیز جو افراد کی کمیت پر دلالت کرے حتّٰی کہ لام اور تنوین بھی تو وہ سور ہے۔ اور قضیہ بھی اسی لئے مہملہ ہے کہ اس پر سور داخل نہیں ہے۔ تو شارحؒ نے اس کی تردید کی ہے کہ یہ بات غلط ہے اسلئے کہ سور کا لفظ ہونا کوئی ضروری نہیں ہے بلکہ صرف معنیٰ میں کمیّت افراد پر دلالت کرنے والے کا موجود ہونا کافی ہے چنانچہ اگر کسی لفظ کے صرف معنیٰ میں کمیّت پر دلالت کرنے والا پایا جائے تو اسے بھی قضیہ مسوّرہ ہی کہا جائے گا۔

وقال عبد القاهران كانت كلمة كل داخلةً في حيّز النفي بان اُخّرتْ عن اداته سواءٌ كانت معمولةً لاداة النفي اولا وسواءٌ كان الخبرفعلًا نحو"ع"ما كلّ ما يتمنّى المرءُ يدركُهٗ :: تجري الرياح بمالا تشتهي السفن"اوغيرفعلٍ نحوقولك ماكلّ متمنّى المرء حاصلًا اومعمولةللفعل المنفيّ الظاهرانّهٗ عطفٌ علىٰ داخلةوليس بسديدٍلانّ الدخول في حيّز النفي شاملٌ لذلك وكذا لوعطفتَهاعلى اخّرت بمعنى اوجُعِلَتْ معمولةًلانّ التاخيربمااذالم تدخل الاداة على فعل عامل في كلٍّ على مايشعر به المثال والمعمول اعمّ من ان يكون فاعلًا اومفعولًااوتاكيدًااوغيرذٰلك نحوماجاء ني القوم كلّهم في تاكيدالفاعل وماجاء ني كلّ القوم في الفاعل وقدم مثال التاكيد على الفاعل لانّ كلًّااصل فيه اولم اٰخذ كلّ الدرهم في المفعول المتاخّر اوكلّ الدراهم لم اٰخذ في المفعول المتقدّم وكذا لم اٰخذالدراهم كلّهالم اٰخذففي جميع هذه الصور توجّه النفي الىٰ الشمول خاصة لا الىٰ اصل الفعل اوافاد الكلام ثبوت الفعل اوالوصف لبعض ممّا اضيف اليه

کلٍّ ان کانت کلٌّ فی المعنیٰ فاعلاً للفعل اوالوصف المذکور فی الکلام اوافادتعلّقہ ای تعلّق الفعل اوالوصف بہ ای ببعض ان کانت کلٌّ فی المعنیٰ مفعولاً للفعل اوالوصف وذالک بدلیل الخطاب وشہادۃ الذوق والاستعمال

ترجمہ:۔

(شیخ عبدالقاہر نے کہا ہے کہ اگر لفظ کل حیز نفی میں داخل ہو اس طور پر کہ ادات نفی سے مؤخر ہو) خواہ وہ حرف نفی، کا معمول ہو یا نہ ہو نیز اس کی خبر فعل ہو جیسے شعر: یہ بات نہیں کہ آدمی جس کی آرزو کرے اسے پا بھی لے کیونکہ ہوائیں کشتیوں کے مخالف بھی چلتی ہیں۔ یا غیر فعل ہو جیسے ما کل متمنی المرء حاصلاً (یا فعل منفی کا معمول ہو) اس کا عطف بظاہر داخلۃً پر ہے لیکن یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ کسی چیز کا نفی میں داخل ہونا اس کو بھی شامل ہے اسی طرح اگر تم اخّرت یا جعلت معمولۃً کے معنیٰ میں لیکر عطف کرو کیونکہ حرف نفی سے مؤخر ہونا بھی اس کو شامل ہے جس میں حرف نفی ایسے فعل پر داخل نہ ہو جو فعل کل میں عامل ہو جیسا کہ مثال سے معلوم ہو رہا ہے فعل منفی کا معمول ہونا بھی عام ہے فاعل ہو یا مفعول ہو یا ان میں سے کسی کی تاکید ہو یا کچھ اور ہو (جیسے ماجاء نی القوم کلّھم) تاکید فاعل میں (اور ماجاء نی کل القوم) فاعل میں ماتنؒ نے تاکید کی مثال کو فاعل پر مقدم کیا ہے کیونکہ کل کا اصل استعمال تاکید میں ہے (اور لم آخذ کلّ الدراھم) مفعول متأخر میں (اور کل الدراھم لم آخذ) مفعول متقدم میں اسی طرح لم آخذ الدارا ہم کلّہا یا الدراہم کلّہا لم آخذ ان تمام صورتوں میں (نفی بالخصوص شمول کی طرف متوجہ ہوگی نہ کہ اصل فعل کی طرف (اور کلام ثبوت فعل یا ثبوت وصف کا فائدہ دے گا) کل کے مضاف الیہ کے بعض کیلئے اگر لفظ کل معنیٰ فاعل ہو اس فعل یا وصف کا جو کلام میں مذکور ہے (یا فعل یا وصف کے تعلّق کا فائدہ دے گا اس کے ساتھ یعنی کل کے مضاف الیہ کے بعض کے ساتھ اگر لفظ کل فعل یا وصف کا معنیٰ مفعول ہو خطاب کے دلیل کی وجہ سے اور ذوق اور استعمال کے شہادت کی وجہ سے

تشریح:۔

وقال عبد القاھر: یہاں تک مصنفؒ نے ابن مالک کا مذہب بیان کیا ہے اور اب یہاں سے شیخ عبدالقاہر جرجانی کا مذہب بیان کر رہے ہیں۔ شیخ کے مذہب اور ابن مالک کے مذہب میں کوئی زیادہ فرق نہیں ہے البتہ دونوں بالکل ایک دوسرے کے عین بھی نہیں ہیں چنانچہ حضرت شیخ کے مذہب کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر لفظ کل تحت النفی واقع ہو جائے خبر چاہے فعل ہو یا فعل کا غیر ہو اسی طرح لفظ کل چاہے نفی کا معمول ہو یا نہ ہو اسی طرح حرف نفی کی تقدیم چاہے لفظی ہو یا رتبی ان تمام صورتوں میں سلب العموم کا فائدہ دے گا۔ فعل کے خبر ہونے کی مثال جیسے

ما کلّ ما یتمنّی المرء یدرکہٗ ::: تجری الریاح بمالاتشتھی السفن

تحقیق المفردات:۔ یتمنّی کے معنیٰ ہیں آرزو کرنا یہ باب تفعّل سے فعل مضارع معروف کا صیغہ ہے۔ المرء، آدمی۔ یدرکہٗ اس کے معنیٰ ہیں پانا، باب افعال واحد مذکر غائب کا صیغہ ہے۔ تجری، واحد مؤنث غائبہ کا صیغہ ہے اس کا مجرّد ''جری'' آتا ہے جس کے معنیٰ ہیں جاری ہونا، بہنا، کہا جاتا ہے نھرٌ سریع الجری ''تیز بہنے والی ندی۔ اور اگر اس کا صلہ ''فرس'' آئے تو پھر یہ دوڑنے کے معنیٰ میں ہوگا چنانچہ کہا جاتا ہے کہ ''جرت الفرس'' گھوڑا دوڑا۔ ریاح، ریح کی جمع ہے اس کے معنیٰ ہیں۔ بو، اچھی چیز، رحمت، مدد، غلبہ وقوت۔ اور ہوائیں کل چار ہیں الجنوب: دکھنی۔ الشمال: اتری۔ الصباء: پُروائی۔ الدبور: پچھوائی۔ تشتھی: باب افتعال سے واحد مؤنث غائبہ کا صیغہ ہے، اس کے معنیٰ ہیں خواہش کرنا۔ رغبت شدید کرنا۔ السفن: جمع ہے اس کا واحد سفینہ ہے کشتی۔

ترجمہ: ایسا نہیں ہے کہ آدمی جس چیز کی بھی آرزو کرے تو اسے پالے کیونکہ ہوائیں اس سمت کی بھی چلتی ہیں جس سمت کو کشتی والے نہیں چاہتے

خبر کے غیر فعل ہونے کی مثال جیسے ما کلّ متمنّی المرء حاصلاً۔ اس مثال میں کلّ متمنّی المرء۔ ماشبہ بلیس کا اسم ہے اور حاصلاً اس کی خبر ہے اور فعل نہیں ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ لفظ کل فعل منفی کا معمول ہو پھر عام ہے چاہے وہ فاعل بن کر معمول بنے یا مفعول بن کر۔ اسی طرح لفظ کل کو بعینہٖ فاعل بنایا جائے یا مفعول اور یا تاکید بنایا جائے اور مفعول بننے کی صورت میں چاہے فعل سے مقدّم ہو یا مؤخر ہو۔

تو ان تمام صورتوں میں لفظِ کل تحت النفی داخل ہو یا فعل منفی کا معمول بنے سلب العموم کیلئے آئے گا۔

فعل منفی کا معمول فاعل ہو اور لفظِ کل اس کی تاکید کیلئے آئے جیسے'' ما جاء نی القوم کلّھم۔

لفظِ کل کے فاعل بننے کی مثال جیسے ما جاء نی کلّ القوم۔

مفعول کے متاخّر ہونے کی مثال جیسے أخذت کل الدراھمَ۔ لفظِ کل کے مفعول متاخر کے تاکید ہونے کی مثال جیسے ''ما أخذت الدراھم کلّھا۔ مفعول کے مقدّم ہونے کی مثال جیسے کل الدرھم لم آخذ۔ مفعول مقدّم کے تاکید ہونے مثال جیسے الدرھم کلّھا لم آخذ۔ ان تمام مثالوں میں سلب العموم کا فائدہ حاصل ہوگا پھر اگر معمول فاعل ہو تو بعض افراد کیلئے ثبوت فعل یا ثبوت وصفِ فعل کا فائدہ دے گا اور اگر معمول مفعول ہو تو تعلّق فعل یا تعلّق وصفِ فعل کا فائدہ دے گا۔

ان مثالوں میں سلب العموم کا معنیٰ اس طرح پایا جاتا ہے۔ چنانچہ پہلی مثال میں اس طرح پایا جاتا ہے'' ما کلّ مایتمنّی المرء یدرکہٗ اس شعر کا مطلب یہ ہے کہ انسان کی ہر خواہش اور تمنا پوری نہیں ہوسکتی ہے لہٰذا جب انسان کی ہر تمنا پوری نہیں ہوسکتی ہے تو اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ انسان کی کچھ تمنائیں پوری ہوتی ہیں اور کچھ تمنائیں پوری نہیں ہوتی ہیں۔ اور یہ معنیٰ دلالت التزامی کے طور پر ثابت ہوتا ہے اسی طرح جب کہا جاتا ہے ما جاء نی القوم کلّھا۔ اس کا مطلب ہے پوری قوم نہیں آئی ہے بلکہ کچھ لوگ آئے ہیں اور کچھ لوگ نہیں آئے ہیں اسی طرح'' ما اخذت کلّ الدراھم ''اس کا مطلب ہے کہ میں نے تمام دراہم نہیں لئے کچھ لئے ہیں اور کچھ نہیں لئے اور اسی کا نام سلب العموم ہے۔ اسی طرح باقی تمام امثلہ کی وضاحت بھی ہوگی۔

الظاھر انّہٗ عطف: اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے مصنفؒ پر اعتراض کیا ہے چنانچہ شارحؒ فرماتے ہیں کہ آپ کی اس عبارت'' معمولۃ للفعل المنفی ''میں دو احتمال ہیں اور وہ دونوں صحیح نہیں ہیں۔ پہلا احتمال یہ ہے کہ'' معمولۃ للفعل المنفی'' کا عطف کیا جائے'' داخلۃ فی حیّز النفی ''پر۔ یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ'' داخلۃ ''عام ہے اور یہ خاص ہے تو پھر خاص کا عام پر عطف کرنا لازم آئے گا اور خاص کا عام پر عطف کرنا صحیح نہیں ہے۔ داخلۃ عام اس طرح ہے کہ اس میں بتایا گیا ہے کہ حرفِ نفی کے تحت داخل ہو تو اس میں دو احتمال ہیں خواہ فعلِ منفی کا معمول ہو یا غیر کا۔ اور بعد میں کہا ہے کہ فعل غیر کا معمول ہو تو معطوف علیہ عام اور معطوف خاص ہو۔

اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس کا عطف ہو'' اخرّت '' پر پھر اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ اس سے عطف المفرد علیٰ الجملہ لازم آتا ہے اور یہ بھی صحیح نہیں ہے تو اس کا جواب یہ دیا ہے کہ ہم فعل کو مقدر مانتے ہیں جس کی تقدیری عبارت یوں بن جائے گی'' او جعلت معمولۃ ''لہٰذا اب عطف الجملہ علیٰ الجملۃ ہی ہوگا اور عطف صحیح ہوگا اور دوسری خرابی اس صورت میں بھی وہی لازم آتی ہے۔

اس صورت میں خاص کا عام پر عطف کرنا لازم آرہا ہے اور خاص کا عام پر عطف کرنا بھی صحیح نہیں ہے۔ اور'' اخرّت ''میں عطف اس طرح ہے کہ اس میں'' لفظِ کل ''کو حرفِ نفی سے مؤخر کر دیا گیا ہے چاہے وہ کل معمول فعل منفی ہو یا نہ ہو دونوں صورتوں کو شامل ہے اور معطوف فعلِ منفی کا معمول ہے لہٰذا اس سے خاص کا عام پر عطف کرنا لازم آئے گا۔

اللّٰھم الّا ان یخصّص التاخیر: اس عبارت کے ساتھ شارح نے ایک تاویل بعید کے ساتھ اس عطف کو جائز قرار دینے

کی کوشش کی ہے اور وہ تاویل یہ ہے کہ ہم اخیرت میں تخصیص لائیں گے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ جب حرف نفی ایسے فعل پر داخل نہ ہو جو فعل ''لفظ کل'' میں عامل ہو اور اس تخصیص کا مطلب یہ ہے کہ وہ لفظ ''کل'' فعل منفی کا معمول نہ ہو اس صورت میں دونوں خاص ہو جائیں گے اور خاص ہونے کی صورت میں خاص کا خاص پر عطف ہو جائے گا اور خاص کا خاص پر عطف کرنا جائز ہے۔

قدم مثال التاکید: اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا ہے کہ آپ نے تاکید کی مثالوں کو فاعل کی مثالوں پر مقدم کیوں کیا ہے؟ حالانکہ رتبے کے اعتبار سے فاعل تاکید سے اولیٰ ہوتا ہے۔

جواب: شارحؒ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ یہاں ''کل'' کے بارے میں بحث ہو رہی ہے اور کل میں فاعلیت اور تاکید میں سے تاکید اصل ہے اسلئے اس کی مثالوں کو فاعل کی مثالوں پر مقدم کیا ہے۔

والحق انّ ھذا الحکم اکثریٌّ لا کلّیٌّ بدلیل قولہٖ تعالیٰ ''وَاللّٰہُ لَایُحِبُّ کُلَّ مُخْتَالٍ فَخُوْرٍ'' ''وَاللّٰہُ لَایُحِبُّ کُلَّ کَفَّارٍ أَثِیْمٍ'' ''وَلَاتُطِعْ کُلَّ حَلَّافٍ مَّھِیْنٍ'' والاوان لم تکن داخلۃ فی حیز النفی بان قدمت علی النفی لفظًا ولم تقع معمولۃ للفعل المنفی عمّ النفی کلّ فردٍ ممّا اضیف الیہ کلٌّ وافاد نفی اصل الفعل عن کلّ فرد کقول النبیؐ لمّا قال لہٗ ذو الیدین اسم واحدٍ من الصحابۃ أَقُصِرَتِ الصلوٰۃ بالرفع فاعلُ قصرت ام نسیتَ یا رسول اللّٰہ کلُّ ذالك لم یکن ھذاقول النبیؐ والمعنٰی لم یقع واحدٌ من القصر والنسیان علیٰ شمول النفی وعمومہٖ بوجھین احدھما انّ جواب ام بتعیین احدالامرین او بنفیھما جمیعًا تخطئۃ للمستفھم لابنفی الجمع بینھمالانّہٗ عارف بالکائن احدھما والثانی ماروی انّہٗ لمّاقال النبیؐ کلّ ذالك لم یکن قال لہٗ ذو الیدین بعض ذلك قد کان ومعلوم انّ الثبوت للبعض انما ینا فی النفی کلّ فردٍ لاالنفی عن المجموع

ترجمہ:۔

اور صحیح بات یہ ہے کہ یہ حکم کلّی نہیں ہے اکثری ہے اس کی دلیل ارشاد باری تعالیٰ ہے واللہ لایحب الخ بے شک اللہ اترانے والے بڑائی کرنے والے ہر کافر گنہگار کو پسند نہیں فرماتے۔ اور آپ کسی قسم کھانے والے بے وقعت کا کہنا نہ مانیں (ورنہ) یعنی اگر کل حیز نفی میں داخل نہ ہو اس طور پر کہ حرف نفی سے مقدم ہو خواہ وہ حرف نفی پر لفظاً مقدم ہو اور فعل منفی کا معمول نہ ہو (تو نفی ہر ہر فرد کو عام ہو جائے گی) اور ہر فرد سے اصل فعل کی نفی کا فائدہ حاصل ہوگا (جیسے آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے جب ذوالیدین نے آپ سے عرض کیا) ایک صحابی کا نام ہے (کیا نماز میں قصر ہو گیا) صلوٰۃ ''قُصِرت'' کا نائب فاعل ہونے کی وجہ سے مرفوع ہے (یا آپ بھول گئے ہیں؟ آپ نے فرمایا کلّ ذالک لم یکن ''ان میں سے کچھ بھی نہیں ہوا ہے) یہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے مطلب یہ ہے کہ نہ قصر ہوا ہے اور نہ نسیان ہوا ہے شمول نفی اور عموم نفی کے طور پر اس کی دو وجہیں ہیں پہلی وجہ یہ ہے کہ ام کا جواب یا تو احدالامرین کی تعیین کے ساتھ ہوتا ہے یا دونوں کی نفی کے ساتھ سائل کی غلطی ظاہر کرنے کیلئے دونوں کے درمیان جمع کی نفی کے بغیر کیونکہ سائل یہ بات جانتا ہے کہ ایک ضرور ہوا ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ روایت میں ہے کہ جب آپ نے کلّ ذالك لم یکن فرمایا تو حضرت ذوالیدین نے کہا ''بعض ذلک قد کان'' یعنی کچھ نہ کچھ تو ضرور ہوا ہے اور ظاہر ہے کہ بعض کیلئے ثابت ہونا ہر ہر فرد سے منفی ہونے کے منافی ہے نہ کہ مجموع کی نفی کے

تشریح:۔

وھذا الحکم اکثریٌّ لا کلّی: اس عبارت کے ساتھ شارحؒ یہ بیان فرما رہے ہیں کہ حضرت شیخ عبدالقاہر کا بیان کردہ حکم کلّی نہیں

بلکہ اکثری ہے اسلئے کہ قرآن پاک میں بہت سارے ایسے مقامات ہیں جہاں پر کل تحت النفی واقع ہے لیکن وہاں پر یہ معنیٰ مرادنہیں ہے جیسے ''وَاللّٰهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُوْرٍ ''اس کے معنیٰ یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہر متکبّر فخر کرنے والے کو پسند نہیں فرماتے۔اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اللہ بعض بعض متکبّرین فخر کرنے والوں کو پسند فرماتے ہیں اور بعض متکبّرین فخر کرنے والوں کو پسند نہیں فرماتے ہیں بلکہ یہاں تو اللہ سب کو پسند ہی نہیں فرماتے ہیں اسی طرح ''وَاللّٰهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيْمٍ ''اسی طرح ''وَلَا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَّهِيْنٍ''

والّا عمّ النفی کلّ فردٍ: یہاں سے مصنفؒ دوسری صورت بیان فرمارہے ہیں کہ اگر لفظ کل تحت النفی داخل نہ ہو یعنی وہ حرف نفی پر مقدّم ہو اور فعل منفی کا معمول بھی نہ ہو تو اس صورت میں لفظ کل جس کی طرف مضاف ہوگا اس سے عمومِ سلب کا فائدہ دے گا۔ اور مدخول کے ہر ہر فرد کی نفی ہوجائے گی جیسے حدیث میں آتا ہے کہ جب ذوالیدین صحابی نے سوال کیا کہ ''اقصرتِ الصلوٰۃ ام نسیت یا رسول اللہ؟'' تو آپ ﷺ نے جواب میں شمول کے طور پر اس کی نفی فرمادی کہ ''کلّ ذلك لم یکن'' کہ تمہاری بیان کردہ دونوں صورتوں میں سے کوئی صورت نہیں ہوئی ہے یعنی نہ تو میں بھولا ہوں اور نہ ہی نماز میں کمی کردی گئی ہے۔ آپ کا یہ ارشاد سالبہ کلّیہ ''یعنی لا شیء من ذالك بواقع'' کی قوّت میں ہے جس سے قصر اور نسیان دونوں کی نفی کرنا مقصود ہے۔ بعض روایات میں اس طرح کے الفاظ ہیں ''لم انس ولم تقصر'' یہ اس پر واضح دلیل ہے کہ اس سے سالبہ کلّیہ مراد ہے۔

مصنفؒ نے ''کلّ ذلك لم یکن معنیٰ'' کے معنیٰ لم یقع واحدٌ من القصر والنسیان'' دو وجہ سے ذکر کیا ہے پہلی وجہ یہ ہے کہ ''ام'' کے ساتھ جب سائل کوئی سوال کرتا ہے تو سائل کا مقصد دو چیزوں میں سے ایک کی تعیین ہوتی ہے کہ گویا کہ سائل یہ کہنا چاہتا ہے کہ ان دو باتوں میں سے ایک بات مجھے معلوم ہے لیکن مجھے یہ معلوم نہیں کہ ان میں سے کونسی چیز ہے تم خود ہی اس کی تعیین کردو کہ ان میں سے کونسی چیز ہے؟ جیسے کوئی سائل جب یوں کہے کہ ''زیدٌ فی الدار ام عمروٌ'' کہ گھر میں زید ہے یا عمرو؟۔اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ان دو میں سے کوئی نہ کوئی گھر میں ضرور موجود ہے یہ تو مجھے معلوم ہے لیکن مجھے یہ معلوم نہیں ہے کہ ان میں سے کون ہے تم اس کی تعیین کردو۔تو اس کی جو دو صورتیں ہیں۔یا تو ان میں سے ایک کو ثابت کرکے اس کی تعیین کردی جائے اور یا دونوں کی نفی کردی جائے۔من حیث الاجتماع دونوں کی نفی کے ساتھ جواب دینا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ پھر جواب سوال کے مطابق نہیں بنے گا کیونکہ دونوں کے ثبوت کا تو سائل بھی معتقد نہیں ہے بلکہ وہ تو احد الامرین کا معتقد ہے۔لہٰذا حضرتِ ذوالیدین کے سوال کا جو جواب ہے یہ جواب یا تو احد الامرین کی تعیین ہے یا دونوں کی نفی ہے۔احد الامرین کی نفی حدیث سے ثابت نہیں ہے اسلئے لازمی طور پر آنحضرت ﷺ کے قول ''کلّ ذلك لم یکن'' کو دونوں کی نفی کیلئے مانا جائے گا تاکہ جواب سوال کے مطابق ہوجائے۔

اس میں عمومِ سلب کی دوسری وجہ یہ ہے کہ بعض روایات میں آتا ہے کہ آنحضرت ﷺ نے جب ''کلّ ذلك لم یکن'' ارشاد فرمایا تو حضرت ذوالیدین نے آنحضرت کے جواب میں کہا تھا کہ ''بعض ذلك قد کان'' یعنی اللہ کے نبی ان میں سے کوئی ایک بات تو ضرور ہوئی ہے ایسا ہو ہی نہیں سکتا ہے کہ کچھ بھی نہ ہوا ہو۔یعنی انھوں نے جواب میں موجبہ جزئیّہ پیش کیا اور یہ بات تو بدیہی ہی ہے کہ موجبہ جزئیّہ کی نقیض سالبہ کلیہ ہے اور ان میں تناقض تو صرف عموم سلب اور شمول نفی کی صورت میں ہی ہوسکتا ہے۔اور اگر یہ سلب العموم کے معنیٰ میں ہو تو پھر ان دونوں کے درمیان تناقض نہیں ہوگا۔کیونکہ موجبہ جزئیّہ اور سالبہ جزئیّہ ایک دوسرے کے ساتھ جمع ہوسکتے ہیں اگر اس کی مزید تفصیل دیکھنی ہو تو ابن مالک کے مذہب کی طرف رجوع کیا جائے۔

اس صحابی کو ذوالیدین کہا جاتا تھا یہ ان کا لقب ہے ان کا نام خرباق یا عرباض بن عمرو ہے باقی ان کو ذوالیدین کیوں کہا جاتا تھا اس کی دو وجہیں ہیں۔یا اس وجہ سے ان کو ذوالیدین کہا جاتا تھا کہ ان کے ہاتھوں میں عام ہاتھوں سے طول زیادہ تھا اور یا اس وجہ سے کہ انسان

عام طور پر جس طرح دائیں ہاتھ سے کام کرسکتا ہے اس طرح بائیں ہاتھ سے کام نہیں کرسکتا لیکن اللہ نے ان کے دونوں ہاتھوں میں برابر کام کرنے کی صلاحیت رکھی تھی جس کی وجہ سے یہ صحابی اپنے دونوں ہاتھوں سے برابر کام کرتے تھے اسلئے ان کو ذوالیدین کہا جاتا تھا۔

فائدہ: یہ حدیث صحیح مسلم میں حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے چنانچہ حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں کہ ایک بار آنحضرت ﷺ نے عصر کی نماز پڑھائی اور دو رکعتیں پڑھا کر سلام پھر دیا اس پر حضرتِ ذوالیدین بولے کہ اللہ کے نبی نماز کم ہوگئی ہے یا آپ بھول گئے؟ آنحضرت ﷺ نے ان کے سوال کے جواب میں ارشاد فرمایا۔ کہ ان دونوں میں سے کوئی بات نہیں ہوئی ہے۔ اس پر حضرتِ ذوالیدین نے عرض کیا کہ اللہ کے نبی ان دونوں میں سے کوئی ایک بات تو ضرور ہوئی ہے۔ اس پر آنحضرت ﷺ لوگوں کی طرف متوجہ ہوئے اور ان سے دریافت فرمایا کہ کیا ذوالیدین کی بات درست ہے؟ تو باقی صحابہؓ نے بھی حضرتِ ذوالیدین کی تائید کی، تو تب آنحضرت ﷺ نے بقیہ نماز پوری فرما کر سجدہ سہو کے دو سجدے کئے اور سلام پھیر کر نماز مکمل کر دی۔

وعلیه ای عموم النفی عن کلّ فرد قوله ای قول ابی النجم شعر قد أصبحتْ امُّ الخیار تدّعی علیّ ذنبًا کلّهٗ لم أصنعٖ بِرفع کلّه علیٰ معنیٰ لم أصنع شیئًا ممّا تدّعیه علیّ من الذنب ولافادة هذا المعنیٰ عَدَلَ عن النصب المستغنی عن الاضمار الیٰ الرفع المفتقر الیه ای لم اصنعه

ترجمہ:۔

اور عموم نفی ہر ہر فرد ہی کی صورت میں ہوسکتی ہے ابو النجم کا یہ شعر ہے: امّ خیار مجھ پر ایسے گناہ کا دعویٰ کر رہی ہے جس کو میں نے بالکل کیا ہی نہیں ہے، کلّہ، مرفوع ہے اس کے معنیٰ یہ ہیں کہ جن گناہوں کا وہ مجھ پر دعویٰ کر رہی ہے میں نے ان میں سے ایک بھی نہیں کیا ہے اس معنیٰ کے افادہ کیلئے شاعر نے نصب سے رفع کی طرف عدول کیا ہے جبکہ نصب کی صورت میں ضمیر کی ضرورت نہیں اور رفع میں اس کی ضرورت ہے یعنی لم اصنعہ

تشریح:۔

وعلیه قولهٗ :اس عبارت کے ساتھ لفظ کل کے حرف نفی پر مقدّم ہونے کی وجہ سے عموم سلب کے فائدے کے حاصل ہونے کی دوسری مثال ذکر کر رہے ہیں چنانچہ ابو النجم شاعر کا شعر ہے ''شعر''

قد اصبحت امّ الخیار تدّعی علیّ ذنبًا کلّهٗ لم اصنع

تحقیق المفردات:۔:اصبح ۔صبح میں داخل ہونا۔ آدھی رات میں داخل ہونا۔ امّ الخیار ۔شاعر کی بیوی کا نام ہے۔ ذنبًا۔ گناہ اس کی جمع ذنوب اور جمع الجمع اذناب آتی ہے۔ تدّعی ۔کے معنیٰ ہیں دعویٰ کرنا۔ اصنع ۔کام کرنا کوئی چیز بنانا۔

ترجمہ: میری بیوی امّ خیار مجھ پر ایسے گناہ کا دعویٰ کر رہی ہے جسکو میں نے سرے سے کیا ہی نہیں ہے۔ یعنی جن جن گناہوں کے کرنے کا میری بیوی مجھ پر دعویٰ کر رہی ہے ان گناہوں میں سے ایک گناہ بھی میں نے نہیں کیا ہے۔

محل استشہاد۔ اس میں ''کلّه لم اصنع'' ہے اس سے عموم سلب مراد ہے ورنہ پھر مطلب یہ بنے گا کہ ان گناہوں میں سے کچھ میں نے کئے ہیں اور کچھ نہیں کئے ہیں اور یہ مطلب بیان کرنا مقصود کے بالکل خلاف ہے پھر ''لفظ کلّه'' کو منصوب اور مرفوع دونوں طرح پڑھا جاسکتا ہے۔ مرفوع پڑھنے کی صورت میں یہ مبتداء بنے گا اور ''لم اصنع'' جملہ فعلیہ ہو کر اس کی خبر ہے اور جملہ میں ضمیر محذوف ہے تقدیری عبارت یوں بنے گی ''کلّه لم اصنعهٗ'' اور منصوب پڑھنے کی صورت میں ''لم اصنع'' کا مفعول مقدّم ہے۔ لیکن اسے منصوب پڑھنا اسلئے صحیح نہیں ہے کہ پھر سلب العموم والا معنیٰ پیدا ہو جائے گا جو خلاف مقصود شاعر ہے کیونکہ شاعر کا مقصد یہ ہے کہ انھوں

نے ان کی بیوی کی طرف سے لگائے گئے الزامات میں سے کوئی ایک کام بھی نہیں کیا ہے جبکہ منصوب پڑھنے کی صورت میں سلب العموم کا فائدہ حاصل ہو جائے گا اور مطلب یہ بنے گا کہ میں نے کچھ کئے ہیں اور کچھ کام نہیں کئے جو کہ مقصودِ شاعر کے خلاف ہے۔ جبکہ ابو النجم شاعر نے بھی اسے مرفوع ہی پڑھا ہے۔

وأمّا تاخیرہٗ ای تاخیر المسندالیہ فلا قتضاء المقام تقدیم المسند وسیجیء بیانہٗ هذا الذی ذکر من الحذف ،والذکر والاضمار وغیرذٰلك فی المقامات المذکورة کلّهٗ مقتضی الظاهرمن الحال وقدیُخرج الکلام علی خلافہٖ ای علی خلاف مقتضی الظاهرلاقتضاء الحال ایاہ فیوضع المضمر موضع المظهر کقولهم نعم رجلًا زیدٌ مکان نعم الرجل فانّ مقتضی الظاهر فی هٰذا المقام هو الاظهار دون الاضمار لعدم تقدّم ذکر المسندالیہ وعدم قرینة تدلّ علیہ وهذا الضمیر عائدٌ الٰی متعقّل معهود فی الذهن والتزم تفسیرهٗ بنکرة لیعلم جنس المتعقل وانّما یکون هذا من وضع المضمر موضع المظهر فی احدالقولین ای قول من یجعل المخصوص خبرمبتدءٍ محذوفٍ واما من یجعلهٗ مبتدأ ونعم رجلًا خبرهٗ فیحتمل عندهٗ ان یکون الضمیر عائدًا الٰی المخصوص وهو مقدمٌ تقدیرًا

ترجمہ:۔

مسندالیہ کو مؤخر کر کے اس لئے لاتے ہیں کہ مقام چاہتا ہے جس کا بیان عنقریب آرہا ہے (یہ جو کچھ ذکر کیا گیا ہے) یعنی حذف ذکر، اضمار وغیرہ مذکورہ مقامات میں (سب مقتضی ظاہر حال ہے) (کبھی کلام خلاف مقتضاء ظاہر بھی لایا جاتا ہے) اسلئے کہ حال اسی کا تقاضہ کرتا ہے (اسلئے ضمیر کی جگہ اسم ظاہر لے آتے ہیں جیسے نعم الرجل کی جگہ نعم رجال زیدٌ) یہاں مقتضاء ظاہر اسم ظاہر لانا ہے نہ کہ اضمار کیونکہ نہ تو اس سے قبل مسندالیہ کا ذکر ہے نہ اس پر دلالت کرنے والا کوئی قرینہ ہے اور ضمیر معہود فی الذہن کی طرف راجع ہے اور اس کی تفسیر اسم نکرہ کے ساتھ کی جاتی ہے تاکہ اس مفہوم و متعقل چیز کی جنس معلوم ہو جائے اور اس کا وضع المضمر موضع المظہر کے قبیل سے ہو جانا (دو قولوں میں سے ایک قول پر ہے) یعنی ان لوگوں کے قول پر جو مخصوص بالمدح کو مبتداء محذوف کیلئے خبر مانتے ہیں اور جو لوگ مخصوص بالمدح کو مبتداء اور نعم رجلًا کو خبر مانتے ہیں ان کے نزدیک اس میں یہ احتمال ہے کہ ضمیر مخصوص بالمدح کی طرف راجع ہو جو تقدیرًا مقدم ہے

تشریح:۔

واما تاخیرہٗ: مسندالیہ کے احوال میں سے ایک حالت یہ ہے کہ مسندالیہ کو مسند سے مؤخر کر دیا جائے اس کی کئی وجوہات ہیں جو مسند کے تقدیم میں ہم بیان کر چکے ہیں کیونکہ مسند کی تقدیم کیلئے مسندالیہ کی تاخیر لازم ہے۔ جیسے جاء نی زید اس مثال میں زید مسندالیہ ہے اور اس کو مؤخر کر دینا واجب ہے اسلئے کہ جاء نی عامل ہے اور عامل اپنے معمول سے مقدم ہوتا ہے اس کی مزید تفصیلات انشاء اللہ مسند کے مباحث میں آئیں گی۔

وهذا مقتضی الظاهر: اس عبارت کیساتھ مصنفؒ نے یہ بات بیان کی ہے کہ یہ جتنے مباحث انہوں نے ذکر کئے ہیں یعنی مسند الیہ کو ذکر کرنا مسندالیہ کو حذف کرنا، مسندالیہ کو مقدم، کرنا مسندالیہ کو مؤخر کرنا وغیرہ وغیرہ تمام کے تمام مقتضی الظاہر کے احوال تھے لیکن کبھی کبھار کلام مقتضی الظاہر کے تو خلاف ہوتا ہے لیکن مقتضی الحال کے موافق ہوتا ہے۔ اسلئے کہ مقتضی الحال کی دو قسمیں ہیں ایک مقتضی الظاہر اور دوسرا غیر مقتضی الظاہر۔ تو یہ کلام اگرچہ مقتضی الظاہر کے تو موافق ہوگا لیکن مقتضی الحال کے موافق نہیں ہوگا اس کی پھر کئی صورتیں ہیں۔ ایک صورت یہ ہے کہ وضع المضمر موضع المظہر یعنی مقتضی ظاہر تو تقاضا کرے گا کہ اس مقام پر اسمِ ظاہر آئے لیکن اسم ظاہر کے بجائے وہاں

پر اسمِ ضمیر لایا جائے جیسے ''نعم الرجل'' کی جگہ ''نعم رجلاً زید'' کہا جائے اس میں نعم میں ایک ضمیر ہے جو ماقبل کی طرف لوٹ رہی ہے۔ کیونکہ اس مقام میں مقتضاء ظاہر تو یہ تھا کہ اسم ظاہر لایا جائے اسم ضمیر نہ لایا جائے۔ اسم ظاہر کا لانا مقتضی الظاہر اسلئے ہے کہ ضمیر دو صورتوں میں لائی جاتی ہے ایک اس صورت میں جب مرجع پہلے سے مذکور ہو دوسری اس صورت میں جب مرجع پہلے مذکور تو نہ ہو لیکن کوئی قرینہ ایسا ہو جو مرجع پر دلالت کرے۔ لیکن نعم رجلاً زید میں نہ تو ''نعم'' کی ضمیر کا مرجع پہلے سے مذکور ہے اور نہ ہی اس پر دلالت کرنے والا کوئی قرینہ پایا جاتا ہے لہٰذا ظاہر کا تقاضا یہ تھا کہ یہاں پر اسم ضمیر کے بجائے اسم ظاہر لایا جائے اور ''نعم الرجل'' کہا جاتا لیکن یہ جگہ اس بات کا تقاضا کرتی ہے اس جگہ اسمِ ظاہر کے بجائے اسمِ ضمیر لائی جائے اور وہ حال یہ ہے کہ ضمیر کی صورت میں پہلے ابہام حاصل ہو گا اور بعد میں اس کی تفصیل ہو جائے گی اور مدح اور ذم کیلئے یہی مناسب ہے کہ پہلے اجمال ہو اور بعد میں اسکی تفصیل ہو جائے۔ اس نکتہ کی وجہ سے اس جگہ پر اسم ضمیر لایا گیا اسم ظاہر نہیں لایا گیا۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ نعم کی دو ترکیبیں ہیں پہلی ترکیب یہ ہے کہ نعم فعل مدح ضمیر اس کا فاعل ممیّز اور رجلاً تمیز اور زید خبر ہے مبتداء محذوف کیلئے اور دوسری ترکیب یہ ہے کہ زید مبتداء مؤخر ہے اور نعم رجلاً خبر مقدم ہے۔ اور یہ مثال تقدیم مسند کی اس وقت بن سکتی ہے جب اس کی پہلی والی ترکیب مراد ہو دوسری ترکیب مراد نہ ہو اسلئے کہ پہلی والی ترکیب میں مرجع کے بغیر ضمیر مذکور ہے اور دوسری ترکیب کی صورت میں ''نعم'' میں موجود ضمیر کا مرجع بنے گا جو اگرچہ لفظاً مقدم نہیں ہے لیکن رتبۃً ضرور مقدم ہے۔

ویکون التزام افراد الضمیر حیث لم یقل نعما ونعموا من خواصّ هذا الباب لکونہٖ من الافعال الجامدة وقولهم هو اوهی زیدٌ عالمٌ مکان الشأن اوالقصة فالاضمار فیه ایضًا خلاف مقتضی الظاهر لعدم التقدّم واعلم انّ الاستعمال علیٰ انّ ضمیر الشان انّما یؤنّث اذا کان فی الکلام مؤنّث غیر فضلةٍ نحو هی هندٌ ملیحةٌ فقولهٗ هی زیدٌ عالمٌ مجرّد قیاس ثمّ علّل وضع المضمر موضع المظهر فی البابین بقوله لیتکّن ما یعقبه ای یعقب ذالك الضمیر ای یجیء علیٰ عقبهٖ فی ذهن السامع لانّهٗ ای السامع اذا لم یفهم منه ای من الضمیر معنیً اِنتظَرَہٗ ای انتظر السامع مایعقب الضمیر لیفهم منه معنًی فیتمکّن بعد ورودهٖ فضل تمکّن لانّ المحصول بعد الطلب اعزّ من المنساق بلا تعبٍ

ترجمہ:۔

اور ضمیر کو مفرد لانے کا التزام کرنا اور نعما اور نعموا نہ کہنا اس بات کے خواص میں سے ہے کیونکہ یہ افعال جامدہ میں سے ہے اور اہل عرب کا قول ''ھو یا ہی زیدٌ عالمٌ'' الشان اور القصہ کی جگہ میں) اس میں بھی ضمیر لانا مقتضاء ظاہر کے خلاف ہے کیونکہ مرجع ماقبل میں مذکور نہیں ہے اور جان لو کہ اہل عرب کے ہاں ضمیر شان کا مؤنث استعمال ہونا اس وقت ہے جب کلام میں مؤنث غیر فضلہ ہو جیسے ہی ہندٌ ملیحۃٌ تو ماتن کا قول ہی زیدٌ عالمٌ محض قیاس ہے پھر ماتنؒ نے دونوں بابوں میں وضع المظہر موضع المضمر کی علت بیان کی ہے اپنے اس قول کیساتھ (تا کہ ضمیر کے بعد آنے والی چیز سامع کے ذہن میں بیٹھ جائے) کیونکہ سامع جب ضمیر سے کچھ سمجھ نہ پائے گا تو وہ ضمیر کے بعد آنے والی چیز کا انتظار کرے گا تا کہ اس سے کچھ سمجھ سکے پھر جب وہ آئے گی تو ذہن میں اچھی طرح سے جم جائے گی کیونکہ جو چیز طلب کے بعد حاصل ہوتی ہے وہ بلا محنت حاصل کی جانے والی چیز سے زیادہ عزیز ہوتی ہے۔

تشریح:۔

ویکون افرادا الضمیر: اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ایک اعتراض نقل کر کے اس کا جواب دیا ہے۔ اعتراض کسی آدمی

نے کیا ہے کہ دوسری ترکیب صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اس صورت میں نعم فعل خبر بن جائے گا اور فعل خبر میں مبتداء کی طرف لوٹنے والی ضمیر کا ہونا ضروری ہوتا ہے تو یہ ضمیر مفرد میں تو مبتداء کی طرف لوٹے گی لیکن تثنیہ اور جمع میں اسے'' نعما اور نعمو '' پڑھنا پڑے گا اور اس طرح پڑھنا کلام عرب میں کہیں ثابت نہیں ہے۔

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ تثنیہ اور جمع کی صورت میں بھی اس کو مفرد ہی بنائیں گے کیونکہ ''نعم'' ان افعال میں سے ہے جن کی تثنیہ اور جمع نہیں لائی جاتی ہے جن کو افعال جامدہ کہتے ہیں جیسے'' عسیٰ اور اوشك '' اسلئے اسے ہمیشہ مفرد ہی لایا جائیگا لہٰذا ہماری یہ ترکیب صحیح ہے

وقولهم هووهي زيدٌ عالمٌ مكان الشان والقصة: یہ وضع المضمر موضع المظہر کی دوسری صورت ہے اور وہ یہ ہے کہ کبھی کبھا رشان اور قصہ کی جگہ پر بھی ضمیر لائی جاتی ہے حالانکہ اس میں مقتضاء ظاہر یہ ہے کہ اس جگہ شان یا قصہ اسم ظاہر ہونا چاہئے۔ اسلئے کہ ضمیر کیلئے ضروری ہے کہ مرجع سے پہلے مذکور ہو اور یہاں پر پہلے کہیں پر بھی مرجع مذکور نہیں ہے۔ جیسے'' هوزيدٌعالمٌ هي زيدٌ عالمٌ '' اصل میں یوں ہونا چاہئے تھا کہ الشان زيدٌ عالمٌ - القصة زيد عالم۔

واعلم انّ الاستعمال علىٰ انّ ضمير الشان: مصنفؒ پر ایک اعتراض ہوتا تھا اس عبارت کے ساتھ اس اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض کسی نے یہ کیا کہ ضابطہ یہ ہے کہ جب شان اور قصہ کے مفسّر میں کوئی مؤنث غیر فضلہ ہو یا غیر شبیہ بالفضلہ ہو تو وہاں پر ہر حال میں مؤنث کی ضمیر لائی جاتی ہے جیسے هي هندٌ مليحة انها بنت رئيسهم جميلةٌ ارشاد باری تعالیٰ ہے'' فَاِنَّهَا لَا تَعْمَى الْاَبْصَارُ '' اور اگر مؤنث ہی نہ ہو یا مؤنث تو ہو لیکن وہ مؤنث فضلہ ہو تو وہاں پر شان اور قصہ کی جگہ پر ضمیر مذکر لائی جاتی ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے'' قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ ☆ اِنَّهٗ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُوْنَ '' اس ضابطہ کے مطابق یہاں پر'' هوزيدٌ قائمٌ '' کی مثال تو صحیح ہے لیکن'' هي زيدٌ قائمٌ '' والی مثال صحیح نہیں ہے۔ اسلئے کہ اس کے مفسّر میں مؤنث ہی نہیں ہے۔

جواب: آپ نے جو ضابطہ بیان کیا ہے یہ ضابطہ بالکل صحیح ہے لیکن مثال قاعدہ کے رو سے صحیح نہیں ہے اسلئے کہ ہم اس کو قیاس کرتے ہیں'' هي مليحة '' پر کہ وہاں پر ضمیر قصہ کی جگہ پر ضمیر مؤنث لائی گئی ہے۔ لہٰذا اس پر قیاس کرتے ہوئے یہاں پر بھی قصہ کی جگہ ضمیر مؤنث لائی گئی ہے۔

ليتمكّن ما يعقبهٗ في ذهن السامع: اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ نے ضمیر شان اور قصہ کی وجہ بیان کی ہے کہ اسم ظاہر کی جگہ اسم ضمیر اسلئے لایا جاتا ہے تاکہ مخاطب کے ذہن میں بات بیٹھ کر پکی اور مضبوط ہو جائے اس کی تفصیل یوں ہے کہ متکلم جب اپنے کلام میں اسم ضمیر کو ذکر کر دیتا ہے تو مخاطب اس کے مرجع کو ڈھونڈنے اور تلاش کرنے میں لگ جاتا ہے تلاش کرتے کرتے جب اسے کوئی اور مرجع نہ ملے تو خبر کیلئے اس کا شوق اور انتظار بڑھ جاتا ہے کہ اب متکلم کیا لفظ کہے گا کہ اس سے مرجع معلوم ہو جائے پھر جب متکلم خبر ذکر کرے گا تو کچھ تو تصوّر اس کے ذہن میں پہلے سے تھا متکلم کے خبر لانے کے ساتھ وہ بات مزید پکی اور مضبوط ہو جائے گی۔ بخلاف اسم ظاہر کے ذکر کرنے کی صورت میں کہ متکلم کو یہ انتظار نہیں رہتا ہے اسلئے اس کے ذہن میں خبر اس طرح بیٹھتی بھی نہیں ہے۔

ولايخفى انّ هذا لايحسن في باب نِعْمَ لانّ السامع مالم يسمع المفسّرلم يعلم انّ فيه ضميرًا فلا يتحقّق فيه الشوق والانتظار وقديُعكس وضع المضمر موضع المظهر اى يوضع المظهر موضع المضمر فان كان المظهر الذى وضع موضع المضمر اسم اشارةٍ فلكمال العناية بتمييزه اى تمييز المسند اليه لاختصاصه بحكم بديعٍ كقوله شعر كم عاقلٍ عاقل هو وصف عاقلا الاوّل بمعنىٰ كامل العقل متناهٍ فيه اَعْيَتْ اى اعيتهٗ واعجزتهٗ اوعيت عليه وصَعُبَتْ مذاهبهٗ اى طرق

معاشہٗ وجاھلٍ جاھلٍ تَلقاہُ مرزوقًا :: ھذا الذی ترک الاوھامَ حائرۃً وصیّرَ العالِمَ النِحریرَ زندیقًا ای المتُقِنَ من نَحرَ الامورَ علمًا اتقنھا زندیقًا کافرًا نافیًا للصانع العدل الحکم فقولہٗ ھذا اشارۃ الٰی حکم سابق غیر محسوسٍ وھو کون العاقل محرومًا والجاھل مرزوقًا فکان القیاس فیہ الاضمار فعدل الٰی اسم الاشارۃ لکمال العنایۃ بتمییزہٖ لیُری السامعین اَنّ ھذا الشیء المتمیّز المتعیّن ھو الذی لہٗ الحکم العجیب وھو جعل الاوھام حائرۃً والعالم النحریر زندیقًا فالحکم البدیع ھو الذی اثبت للمسند الیہ المعبّر عنہ باسم الاشارۃ اوالتھکّم عطفٌ علٰی کمال العنایۃ بالسامع کما اذا کان السامعُ فاقدَ البصرِ اولا یکون ثمّہ مشارٌ الیہ اصلًا

ترجمہ:۔

اور مخفی نہیں ہے کہ علّت باب نعم میں لائق تحسین نہیں ہے کیونکہ سامع جب تک مفسّر کو مانے گا اس وقت تک اس کو یہ معلوم نہ ہوگا کہ اس میں ضمیر ہے یا نہیں تو شوق اور انتظار کا تحقق نہیں ہوسکتا۔ (کبھی وضع المضمر موضع المظہر کی جگہ اسم ظاہر رکھ دیتے ہیں (اب اگر وہ) اسم ظاہر جو ضمیر کی جگہ رکھا گیا ہے پھر اسم اشارہ ہو تو یہ مسند الیہ کو تمیز کی غایت اہتمام کیلئے ہوتا ہے اس وجہ سے کہ وہ عجیب حکم کے ساتھ خاص ہے جیسے شعر: بہت سے کامل العقل ہیں) لفظ عاقل پہلے والے عاقل کی صفت ہے اس کے معنٰی ہیں انتہائی عقل والا جن کو معاش کے طریقوں نے عاجز کردیا ہے یا ذرائع معاش ان پر دشوار ہوگئے ہیں اور بہت سے جاہل محض، جن کو تم نعمت سے مالا مال پاؤگے۔ یہی وہ چیز ہے جس نے عقل والوں کو حیران اور متبحر علم رکھنے والوں کو بے دین بنادیا نحریر کے معنٰی ہیں حاذق، پختہ کار، نحرالامور علمًا سے مأخوذ ہے زندیق بے دین صانع، عادل، حکیم کا منکر۔ تو شاعر کا قول ہذا اشارہ سابق حکمِ غیر محسوس کی طرف ہے اور وہ عاقل کا محروم اور جاہل کا مرزوق ہونا ہے اس میں قیاس یہ تھا کہ ضمیر لائی جاتی لیکن شاعر نے مسند الیہ کو تمیز دینے میں کمال اعتناء کیلئے اسم اشارہ کی طرف عدول کیا ہے تاکہ وہ سامعین کو دکھلا سکے کہ یہی وہ متعیّن چیز ہے جس کیلئے حکم عجیب ہے اور وہ عقلوں کا متحیّر کرنا اور ماہر علم کو بے دین بنادینا ہے تو حکم بدیع وہی ہے جو اس مسند الیہ کیلئے ثابت کیا گیا ہے جس کی تعبیر اسم اشارہ سے کی گئی ہے۔ (یا سامع سے مذاق کرنے کیلئے) اس کا عطف کمال العنایہ پر ہے (جیسے اس وقت جب سامع نابینا ہو) یا وہاں پر کوئی مشار الیہ نہ ہو۔

تشریح:۔

ولا یخفی:۔ اس عبارت کے ساتھ شارح نے مصنفؒ کی بیان کردہ وجہ پر اعتراض کیا ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ متکلّم کے ذہن میں بٹھانے کیلئے اسم ظاہر کی جگہ اسمِ ضمیر لائی جاتی ہے یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ وجہ ضمیر قصّہ اور شان میں تو چل جائے گی لیکن ''نعم'' کے باب میں یہ وجہ نہیں چل سکتی ہے۔ کیونکہ ''نعم'' میں تو سرے سے اس بات کا پتہ نہیں چلتا ہے کہ اس میں ضمیر ہے یا نہیں چہ جائے کہ سامع کو انتظار اور شوق بھی حاصل ہوجائے۔

قد یعکس: کبھی کبھار اسم ضمیر کی جگہ اسم ظاہر بھی لایا جاتا ہے یعنی مقام تو تقاضا کرے گا کہ اس جگہ پر اسمِ ضمیر آجائے لیکن متکلّم اسم ضمیر کی جگہ پر مقتضاء ظاہر کے خلاف اسمِ ظاہر لائے ہیں۔

پھر اسکی دو صورتیں ہیں۔ پہلی صورت یہ ہے کہ اسمِ ضمیر کی جگہ اسم اشارہ لاجائے۔ اور دوسری صورت یہ ہے کہ اسمِ ضمیر کی جگہ اسم اشارہ کا غیر لایا جائے مصنفؒ پہلے اس صورت کو بیان کریں گے جس میں اسمِ ضمیر کی جگہ اسم اشارہ لایا جائے اور اس کے پانچ مقتضیات ہیں۔

پھر اگر اسم ظاہر اسم اشارہ ہو تو مسند الیہ کو کامل طور پر ممتاز کرنے کیلئے اس طرح کیا جاتا ہے کیونکہ مسند الیہ کیلئے ایک عجیب وغریب حکم

ثابت کیا جاتا ہے تو اس کے ساتھ متکلم یہ بات بتانا چاہتا ہے کہ مسند الیہ کو ایسی صورت میں پیش کرے تا کہ وہ ایک محسوس چیز معلوم ہو جائے تا کہ وہ سامعین کو یہ بتا سکے کہ جس کیلئے ایک عجیب وغریب حکم ثابت کیا جا رہا ہے وہ مسند الیہ یہی ہے جیسے احمد بن یحیٰ کا یہ شعر کہ۔

کم عاقلٍ عاقلٍ اعیت مذا ھبہٗ وکم جا ھلٍ جا ھلٍ تلقاہ مرزوقا

ھذاالذی ترک الاوھام حائرۃ وصیّرالعالم النحریر زندیقًا

مفردات: کم کی دو قسمیں کم استفہامیہ اور کم خبریہ۔ یہاں پر یہ کم خبریہ ہے استفہامیہ نہیں ہے ان دونوں میں فرق یہ ہے کم استفہامیہ کا ممیز منصوب ہوتا ہے اور کم خبریہ کا ممیز مجرور ہوتا ہے۔ اور یہ کثرت کے معنیٰ میں ہوتا ہے۔ عاقل۔ سمجھدار۔ اس کی جمع عقلاء اور عاقلون ہے ۔ اعیت ۔ باب افعال سے ماضی کا صیغہ ہے اس کے معنیٰ ہیں تھکانا۔ عاجز بنانا۔ جاھل ۔ نہ جاننا، ان پڑھ ہونا۔ بیوقوف ہونا، بے وقوف بننا،۔ مرزوقا۔ رزق سے اسم مفعول ہے رزق کے معنیٰ ہیں روزی پانا، خوش نصیب ہونا، اوھام۔ وھم کی جمع ہے۔ خیال کرنا، تصور کرنا، حائرۃ۔ حیران سے اسم فاعل ہے اس کے معنیٰ ہیں چکا چوند ہونا، راستہ گم کرنا، کسی کام میں حیران ہونا، صیّر۔ ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف کر دینا۔ النحریر ۔ نون کے کسرے کے ساتھ ہے اس کے معنیٰ ہیں حاذق، سمجھدار، عقلمند۔ جمع۔ نحارٔ۔ زندیقًا۔ بے دین ہونا۔ دو خدا ماننا باطن کا فر ہونا۔ اور۔ زندقہ۔ کہا جاتا ہے ظاہری ایمان اور باطنی کفر کو۔

ترجمہ: کتنے ہی سمجھدار کامل العقل ایسے ہیں کہ ان کے رزق کے تلاش کرنے کے راستوں نے ان کو عاجز کر دیا ہے اور کتنے ہی مکمل جاہل ایسے ہیں کہ ان کو تم روزی والا پاؤ گے۔ یہ وہ بات ہے جس نے ذہنوں کو حیران کر کے رکھدیا ہے۔ اور بہت ہی ماہر عالم کو زندیق بنا کر رکھدیا ہے۔

اعیت میں دو احتمال ہیں۔ یہ یا تو فعل متعدی ہے پھر اسکے ساتھ مفعول بہ نکالا جائے گا اور عبارت یوں بنے گی ''اعیتہ'' اور یا فعل لازم ہے پھر یہ اپنی اصلی حالت میں ہوگی اس میں تقدیری عبارت نکالنے کی کوئی ضرورت نہیں ہوگی۔

صورت اولیٰ میں اس کا معنیٰ ہوگا کہ کتنے ہی کامل العقل ایسے ہیں کہ ان کو ان کے رزق کے تلاش کرنے کے راستوں نے حیران کر کے رکھدیا ہے۔

اور دوسری صورت میں اس کا معنیٰ بنے گا کہ کتنے ہی کامل عقل والے ایسے ہیں کہ ان پر ان کے رزق کے تلاش کرنے کے راستے مشکل ہو گئے ہیں۔

محل استشہاد۔ ھذالذی ہے اصل میں یہاں پر ھو الذی ہونا چاہئے تھا اسلئے کہ اس سے عاقل کے محروم اور جاہل کے مرزوق ہونے کی طرف اشارہ ہو رہا ہے۔ اور ان دونوں کا پہلے صراحۃً ذکر ہو چکا ہے تو اس وجہ سے اب اس کی طرف ضمیر لانا چاہئے تھا لیکن اسم اشارہ ظاہر لا کر اس کے اوپر جو عجیب حکم لگ رہا ہے کہ عقلوں کا حیران ہونا اور عالم نحریر کا زندیق ہو جانا اس کی طرف اشارہ کر دیا ہے کہ وہ عجیب وغریب حکم یہی ہے۔

شعر کا پس منظر: یہ شعر احمد بن یحیٰ بن اسحٰق راوندی کا ہے۔ راوند ساسان کی ایک بستی کا نام ہے جو اصفہان کے قریب ایک شہر کا نام ہے۔ اس آدمی کے بارے میں اکثر علماء کی رائی ہے کہ یہ آدمی زندیق تھا اور یہودیوں کو انجیل کی دعوت دیا کرتا تھا۔ اس بارے میں اس نے یہودیوں سے دینار لئے تھے اور قرآن کے مقابلے میں ایک کتاب ''الدامغ للقرآن'' بھی لکھی تھی کچھ لوگوں نے ان کے ان اشعار کی یوں تردید بھی کی ہے۔

کم عالمٍ یسکن بیتًابالکریٰ وجا ھلٍ لہٗ قصورٌوقُریٰ

لمّا قرئتُ قو لہٗ سبحانہٗ نحن قسمنابینھم زال المراء

لیکن کچھ علماء کی رائی یہ ہے کہ یہ بہت بڑے عالم تھے اور ان کا شمار کبار اولیاء کرام میں ہوتا تھا اور تعلیم حیل اور تعلیم شبہ کی جو اس کی طرف

نسبت کی گئی ہے اس کا کوئی ثبوت نہیں ہے بہر حال ان کی اپنی حقیقت جو بھی ہے لیکن ان کے دوسرے شعر سے زندیقیت کی نفی ہوتی ہے اور وہ شعر یہ ہے۔

سبحان من وضع الاشياء موضعها وفرّق الاذلال تفريقًا

واللّٰه عليمٌ بذات الصدور۔

او التهكم: دوسرا مقتضی یہ ہے کہ کبھی کبھار سامع کے ساتھ مذاق کرنے کیلئے مسند الیہ کو اسم ضمیر کے بجائے اسم اشارہ کے ساتھ لایا جاتا ہے جیسے کوئی آدمی اندھا ہو اور اسے کوئی مارے جس پر وہ پوچھے کہ "من ضربني" "مجھے کس نے مارا ہے؟ تو اسکے جواب میں کہا جائے کہ "هذا ضربك" "اصل میں جواب یوں ہونا چاہئے" هو زید" "لیکن اسم ضمیر کے بجائے اسم اشارہ لایا گیا ہے سامع کا مذاق اڑانے کیلئے۔

او النداء على كمال بلادته اى بلادة السامع بانّهٗ لايدرك غير المحسوس اوعلى كمال فطانته بانّ غير المحسوس عندهٗ بمنزلة المحسوس اوادّعاء كمال ظهوره اىٔ ظهور المسند اليه وعليه اى وعلى وضع اسم الاشارة موضع المضمر لادّعاء كمال الظهور من غير هذا الباب اى غير باب المسند اليه "شعر تَعَالَلْتِ اى اظهرت العلّة والمرض كَیْ اَشْجي اى احزن من شَجِي بالكسر صار حزينًا لامن شجَى بالعظم باالفتح بمعنیٰ نشب فى حلقه ومابكِ عِلّةٌ تُرِيدِينَ قَتْلِي قد ظفرتِ بذالك اى بقتلي كان مقتضى الظاهر ان يقول به لانهٗ ليس بمحسوس فعدل الى ذالك اشارةً الىٰ انّ قتلهٗ قد ظهر ظهور المحسوس

ترجمہ:۔

(یا سامع کی غباوت ذہن پر تنبیہ کرنے کیلئے) کہ وہ غیر محسوس کو سمجھتا ہی نہیں (یا سامع کی غایت زیرکی بتلانے کیلئے) کہ اس کے نزدیک غیر محسوس بھی محسوس کی طرح ہے یا مسند الیہ کے کمال ظہور کا دعویٰ کیلئے اور اسی پر ہے) یعنی کمال ظہور کے دعویٰ کی غرض سے ضمیر کی جگہ اسم اشارہ لانے کے قبیل سے (باب مسند الیہ کے علاوہ سیشعر تعاللت اور تو نے زبردستی اپنے آپ کو بیمار بنایا ہے (تا کہ میں پریشان ہو جاؤں) اشجی شجی کسرے کے ساتھ اس کے معنیٰ ہیں غمگین ہونا۔شجی بالعظم فتحہ کے ساتھ نہیں ہے اس کے معنیٰ ہیں حلق میں ہڈی کا پھنس جانا (حالانکہ تو بیمار نہیں ہے تو مجھے مارنا چاہتی ہے اور اس میں تو کامیاب بھی ہوگئی ہے) مقتضاء ظاہر کے مطابق "بہ" کہنا چاہئے تھا کیونکہ قتل غیر محسوس ہے لیکن شاعر نبیہ بتلانے کیلئے کہ قتل محسوس چیز کی طرح ظاہر ہوگیا ہے اسم اشارہ کی طرف عدول کیا ہے

تشریح:۔

او النداء على كمال بلادته: تیسری غرض یہ ہے کہ کبھی سامع کی بیوقوفی اور بدھو ہونے پر تنبیہ کرنے کیلئے اور یہ بات بتلانے کیلئے کہ میرا سامع اتنا بیوقوف ہے کہ وہ محسوس مبصر کے سوا کوئی چیز سمجھ ہی نہیں سکتا ہے۔مسند الیہ کو اسم ضمیر کے بجائے اسم اشارہ کے ساتھ لایا جاتا ہے۔جیسے کوئی آدمی سوال کرے کہ "من عالم البلد" "تو اس کا جواب اصل میں تو یوں ہونا چاہئے" هو زید" "لیکن اس کے بجائے یوں کہا جائے کہ "ذلك زید" "۔

او فطانته: چوتھا مقتضی یہ ہے کہ سامع کی انتہائی ذہانت پر تنبیہ کرنے کیلئے بھی مسند الیہ کو اسم ضمیر کے بجائے اسم اشارہ کے ساتھ لایا جاتا ہے کہ میرا سامع اتنا ذہین ہے کہ اس کے سامنے غیر محسوس بھی محسوس کی طرح ہے جیسے کوئی مشکل بات بتانے اور سمجھانے کے بعد کوئی استاذ کہے کہ "هذا عند فلانٍ ظاهرٌ" "حالانکہ اصل میں یہ جملہ اس طرح ہونا چاہئے تھا" هو عند فلانٍ ظاهرٌ" "لیکن یہ بات بتانے

کیلئے کہ میرا سامع اتنا ذہین ہے کہ ان کے نزدیک غیر محسوس بھی محسوس کی طرح ہے اسم ضمیر کے بجائے اسم ظاہر کے ساتھ لائے ہیں۔

اوادّعاء کمال ظہورہ: پانچواں مقتضی یہ ہے کہ کبھی مسند الیہ کے انتہائی ظہور بتانے کیلئے بھی مسند الیہ کو اسم اشارہ کے ساتھ لایا جاتا ہے۔

اور اس کی نظیر یہ شعر ہے۔

تَعاللتِ کَی اَشجی وما بکِ علّة تُریدینِ قتلی قدظفرتِ بذٰلکَ

مفردات لغویہ: تعالل: اپنے آپ کو زبردستی بیمار ظاہر کرنا۔ علّة۔ بیماری۔ اشجی۔ باب سمع سے غمگین ہونا۔ اور حلق میں ہڈی کے پھنس جانے کی وجہ سے آدمی کا پریشان ہو جانا۔

ترجمہ تو نے اپنے آپ کو بتکلّف بیمار بنایا ہے تا کہ میں غمگین (پریشان) ہو جاؤں حالانکہ تجھے کوئی بیماری لاحق نہیں ہے۔ اس سے تیرا مقصود مجھے قتل کرنا ہے اور تو اس میں کامیاب بھی ہوگئی ہے۔ اسی معنیٰ کو غالب دہلوی نے یوں نے بیان کیا ہے۔

گرچہ ہے کس کس برائی سے ولے با این ہمہ:: ذکر میرا مجھ سے بہتر ہے کہ اس محفل میں ہے۔

محل استشہاد: اس شعر میں محل استشہاد ''ذٰلك'' ہے حالانکہ مقتضاء ظاہر کے مطابق یہاں پر ''وقد ظفرت بہ'' کی عبارت لانی چاہئے تھی۔ لیکن اسم اشارہ صرف اسلئے لائے ہیں تا کہ مسند الیہ کے کمال ظہور کی طرف اشارہ ہو جائے کیونکہ قتل غیر محسوس ہے لیکن شاعر نے ضمیر سے اسم اشارہ کی طرف قتل کا کمال ظہور بتانے کیلئے عدول کیا ہے۔

وان کان المظهر الذی وُضع موضع المضمر غیرہٗ ای غیر اسم الاشارة فلزیادة التمکّن ای جعل المسند الیه متمکّنًا عند السامع نحو قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ اَللّٰهُ الصَّمَدُ ای الذی یُصمد الیه ویُقصد فی الحوئج من صمد الیه اذا قصدہٗ ولم یقل هو الصمد لزیادة التمکین ونظیرہٗ ای نظیر قل هو اللّٰه احد اللّٰه الصمد فی وضع المظهر موضع المضمر من غیرہٖ ای غیر باب المسند الیه وَبِالْحَقِّ ای بالحکمة المقتضیة للانزال اَنْزَلْنَاہُ ای القرآن وَبِالْحَقِّ نَزَلَ حیث لم یقل وبہٖ نزل

ترجمہ:۔ اور اگر اسم ظاہر جس کو ضمیر کی جگہ رکھا گیا ہے اسم اشارہ کے علاوہ ہو تو یہ سامع کے ذہن میں مسند الیہ کو اچھی طرح بٹھانے کیلئے ہوتا ہے (جیسے قل ہو اللہ احد اللہ الصمد) صمد جس کا ہر ضرورت میں قصد کیا جائے صمد الیہ سے ماخوذ ہے اس کے معنیٰ ہیں ارادہ کرنا ذہن میں اچھی طرح بٹھانے کی غرض سے ہو الصمد نہیں کہا ضمیر کو اسم ظاہر کی جگہ رکھنے میں قل ہو اللہ احد اللہ الصمد کی نظیر غیر باب مسند الیہ سے یہ آیت ہے وبالحق الخ ہم نے قرآن کو حق کے ساتھ نازل کیا ہے اور قرآن حکمت کے ساتھ نازل ہوا ہے۔ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ ''وبہ نزل'' ہو

تشریح:۔

وان کان المظهر غیرہٗ:۔ وضع المظہر موضع المضمر کی دو صورتیں بیان ہوئی ہیں ایک صورت یہ بیان ہوئی ہے کہ اسم ضمیر کی جگہ اسم ظاہر رکھا جائے اور یہ صورت بیان ہو چکی ہے اور دوسری صورت یہ ہے کہ اسم ضمیر کہ جگہ اسم اشارہ کا غیر لایا جائے اور یہاں سے اب اسی صورت کو بیان کر رہے ہیں اس صورت کے کل چار مقتضیات ہیں۔

پہلا مقتضی یہ ہے کہ کلام کو سامع کے ذہن میں بٹھانے اور پکا کرنے کیلئے اسم ضمیر کی جگہ اسم ظاہر لایا جائے جیسے ارشاد باری تعالیٰ قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ اَللّٰهُ الصَّمَدُ

محل استشہاد:۔ اس میں محل استشہاد ''اَللّٰهُ الصَّمَدُ'' ہے مقتضاء ظاہر کے مطابق ''اَللّٰهُ الصَّمَدُ'' کے بجائے ''هُوَ الصَّمَدُ

''ہونا چاہئے تھا اسلئے کہ پہلے ایک بار صراحۃ لفظ اللہ کا ذکر ہو چکا ہے لیکن اس بات کو سامع کے ذہن میں بٹھانے کیلئے کہ اللہ ہی ایک ایسی ذات کا نام ہے جو بے نیاز ہے اور اس کا کوئی ہمسر نہیں ہے دوبارہ اسم ظاہر کیساتھ اللہ کا ذکر کر دیا ہے۔ اور اس کی نظیر غیر مسند الیہ میں قرآن پاک میں دوسری جگہ بھی موجود ہے جیسے ''وَبِالْحَقِّ اَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ'' اس میں قیاس کے مطابق ''وَبِهٖ نَزَلَ'' ہونا چاہئے تھا اسلئے کہ حق کا ایک بار پہلے صراحۃ ذکر ہو چکا ہے لیکن اس بات کو سامع کے ذہن میں بٹھانے کیلئے دوبارہ اسم ظاہر کیساتھ ذکر کیا ہے۔

فائدہ :۔ یہ اس کی مثال نہیں بن سکتی ہے نظیر ہی ہوسکتی ہے اسلئے مصنفؒ نے اسے نظیر کہا ہے۔

قرآن کریم میں اس کی دوسری مثال ''فَبَدَّلَ الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِیْ قِيْلَ لَهُمْ فَاَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا رِجْزًا مِّنَ السَّمَاءِ۔ قیاس کے مطابق یہاں پر بھی ''فَاَنْزَلْنَاهُ'' ہونا چاہئے تھا اور اشعار عرب میں اس کی مثال عبداللہ بن عنمہ کے اس شعر میں ہے

ان تسئلوا الحقّ نُعطی الحقّ سائلَهٗ :: والدرعُ محقبةٌ والسيفُ مقروب۔

مقتضاء ظاہر کے مطابق اس مقام پر ''نعطیہ'' ہونا چاہئے تھا۔

اوادخال الرّوع عطفٌ علیٰ زیادة التمکّن فی ضمیر السامع وتربیّة المهابة وهذا کالتاکید لادخال الروع اوتقویّة داعی المأمور ومثالهما ای مثال التقویّة وادخال الروع مع التربیّة قول الخلفاء امیر المؤمنین یامرك بکذا مکان انا اٰمُرُكَ وعلیه ای علی وضع المظهر موضع المضمر لتقویّة الداعی المأمور من غیره ای من غیر باب المسندالیه۔ فَاِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ حیث لم یقل علیّ لِمَا فی لفظ اللّٰه من تقویّة الداعی الیٰ التوکّل علیه لدلالته علیٰ ذاتٍ موصوفةٍ بصفات کاملة من القدرة وغیرها اوالاستعطاف ای طلب العطف والرحمة کقوله شعر'' الٰهی عبدك العاصی اتاكَ :: مقرًّا بالذنوب وقد دعاكَ لم یقل انا العاصی لما فی لفظ عبدك من التخضّع واستحقاق الرحمة وترقّب الشفقه

ترجمہ:۔

(یا سامع کے دل میں خوف اور رعب ڈالنے کیلئے) تربیۃ المہابۃ ادخال روع کیلئے تاکید کی طرح ہے یا داعی مأمور (آمر) کی تقویت کیلئے (ان دونوں کی مثال) یعنی تقویت داعی اور ادخال روع کی مثال (خلفاء کا قول ہے امیر المؤمنین یأمرک بکذا انا آمرک بکذا کی جگہ (اور اسپر) یعنی مأمور بہ کی تقویت کیلئے اسم ظاہر کی جگہ اسم ضمیر رکھنے کے قبیل سے ہے (اس کے غیر میں سے یعنی مسند الیہ کے غیر میں سے آیت فاذا عزمت الخ جب آپ عزم کرلیں تو اللہ ہی پر بھرسہ کیجئے) یہاں پر علی نہیں کہا کیونکہ لفظ اللہ داعی الی التوکل کی تقویت پر دا ل ہے اس لئے کہ لفظ اللہ ایسی ذات پر دلالت کرتا ہے جو قدرت وغیرہ جملہ صفات کے ساتھ متصف ہو (یا رحمت ومہربانی طلب کرنے کیلئے) جیسے شعر: اے میرے مولیٰ تیرا خطا کار بندہ اپنے گناہوں کا اقرار کرتے ہوئے تیرے در پر آیا ہے۔ اور تجھ ہی کو پکارا ہے یہاں پر انا العاصی نہیں کہا۔ اسلئے کہ لفظ عبدک میں عاجزی، استحقاق رحمت امید شفقت ہے

تشریح:۔

اوادخال الروع فی ذهن السامع وتربیة المهابة :۔ اسم ضمیر کی جگہ اسم ظاہر لانے کا دوسرا مقتضی یہ ہے کہ اسم ضمیر کی جگہ اسم ظاہر سامع کو ڈرانے کیلئے لایا جاتا ہے اور اگر وہ پہلے سے ڈرا ہوا ہو تو اس کے خوف کو بڑھانے کیلئے ایسا کیا جاتا ہے۔

اوتقویة داعی المأمور به :۔ وضع المظہر موضع المضمر کا تیسرا مقتضی یہ ہے کہ مأمور بہ کی علت اور سبب میں قوت اور طاقت پیدا

کرنے کیلئے ایسا کیا جاتا ہے دونوں کی مثال ''امیر المؤمنین یأمرك'' تمہیں امیر المؤمنین حکم دے رہے ہیں اصل مقتضاء ظاہر کے مطابق متکلم کو ''انا آمرك'' کہنا چاہیے تھا لیکن سامع کے دل میں خوف اور ڈر پیدا کرنے کیلئے امیر المؤمنین اسم ظاہر ذکر کیا ہے۔ اور یہ تقویۃ الداعی الماً مور بہ کی مثال بھی بن سکتی ہے کہ یہ حکم کسی معمولی آدمی کا نہیں ہے کہ تم اس کو ٹھکراؤ بلکہ یہ تو امیر المؤمنین کا حکم ہے اگر تم نے اسے نہ مانا تو تمہاری خیر نہیں ہے۔ اور اس کی نظیر قرآن پاک میں موجود ہے ''فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ'' یہاں پر قیاس کے مطابق ''علی الله'' کے بجائے ''علی'' ہونا چاہیے تھا لیکن تقویۃ داعی الماً مور بہ کیلئے لفظ اللہ کو ذکر کر دیا ہے اس بات کے بتانے کیلئے کہ اللہ تعالیٰ تمام صفات کمالیہ سے متصف اور وہ ہر چیز پر قادر ہے اسلئے صرف اسی پر توکل اور بھروسہ کرنا چاہیے کسی اور سے ڈرنے یا خوف کھانے کی ضرورت نہیں ہے۔

او الاستعطاف:۔ وضع المظہر موضع المضمر کا چوتھا مقتضی یہ ہے کہ شفقت اور نرمی طلب کرنے کیلئے ایسا کیا جاتا ہے جیسے

الٰہی عبدك العاصی اتاك ::مقرًّا بالذنوب وقد دعاك

تحقیق المفردات:۔ عبد۔ بندہ، غلام تابع فرمان۔ عاصی۔ نافرمان، احکامات خداوندی کو توڑنے والا۔ اتاك۔ صیغہ واحد مذکر غائب۔ آیا ہے تیرے پاس۔ مقرًّ۔ اسم فاعل ہے باب افعال سے اقرار کرنا یہاں پر چونکہ حال بن رہا ہے اسلئے اس کا معنیٰ بنے گا اقرار کرنے کی حالت میں۔ ذنوب۔ جمع ہے ذنب کی اس کے معنیٰ ہیں گناہ نافرمانی۔ دعاك۔ مانگنا۔ اپنے سے زیادہ رتبے والے سے کوئی چیز طلب کرنا۔

ترجمہ:۔ اے اللہ تیرا نافران بندہ تیرے پاس آیا ہے۔ اپنے گناہوں کا اقرار کرتے ہوئے اور تحقیق اس نے تجھ ہی کو پکارا ہے۔

محل استشہاد:۔ مقتضاء قیاس کے مطابق یہاں پر ''عبدك العاصی'' کے بجائے ''انا العاصی'' کی عبارت لانی چاہیے لیکن بجائے اسم ضمیر کے اسم ظاہر شفقت و مہربانی کے طلب کرنے کیلئے اور عاجزی دکھانے کیلئے لائے ہیں۔

شعر کی تحقیق:۔ دیوان علیؓ کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ شعر ان کا ہے کیونکہ یہ شعر ان کے دیوان میں موجود ہے جبکہ صاحب مجمع الشواہد نے اسے امام زین العابدین کی طرف منسوب کر دیا ہے۔ اس کے بعد کا شعر یوں ہے۔

فان تغفر فانت لذك اهلٌ ::وان تَطرُد فمن یرحم سِواك

قال السکاکی ھذا اعلی نقل الکلام من الحکایۃ الی الغیبۃ غیر مختصٍّ بالمسند الیہ ولا النقل مطلقًا بھذا القدر ای بان یکون من الحکایۃ الی الغیبۃ ولا یخلوا لعبارۃ عن تسامح بل کلّ من التکلّم والخطاب والغیبۃ مطلقًا ای سواءٌ کان فی المسند الیہ او غیرہ سواءٌ کان کلّ منھا واردًا فی الکلام او کان مقتضی الظاھر ایرادہٗ ینقل الی الآخر فیصیر الاقسام ستّۃً حاصلۃً من ضرب الثلاثۃ فی الاثنین ولفظ مطلقًا لیس فی عبارۃ السکاکیّ لکنّہٗ مرادہٗ بحسب ما عُلِمَ من مذھبہٖ فی الالتفات وبالنظر الی الامثلۃ ویسمّیٰ ھذا النقل عند علماء المعانی التفاتًا مأخوذًا من التفات الانسان من یمنہٖ الی شمالہٖ وبالعکس کقولہٖ ای قول امرء القیس ع تطاوَل لیلُك خطابٌ لنفسہٖ التفاتًا ومقتضی الظاھر لیلی بالأثمُد بفتح الھمزۃ وضمّ المیم اسمُ موضع والمشھوران الالتفات ھو التعبیر عن معنیً بطریق من الطرق الثلاثۃ ای التکلّم والخطاب والغیبۃ بعد التعبیر عنہ ای عن ذلك المعنیٰ بآخر منھا ای بطریق آخر من الطرق الثلاثۃ بشرط ان یکون التعبیر

الثانی علی خلاف ما یقتضیه الظاهر ویترقبهٔ السامع ولا بدّ من هذا القید لیخرج مثل قولنا انا زیدٌ وانت عمروٌ "ع" نحن الّذین صبّحوا الصباح "وقولهٗ تعالٰی وَ اِیَّاکَ نَسْتَعِیْن، وَاِهْدِنَا، وَاَنْعَمْتَ فانّ الالتفات انّما هو فی ایّاك نعبد والباقی جارعلی اسلوبه ومن زعم انّ فی مثل یَا اَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اِلتفاتًا والقیاس "اٰمَنْتُمْ" فقد سها علی مایشهد به کتب النحو وهذا ای الالتفات بتفسیر الجمهور أخصّ منه بتفسیر السکاکیؒ لانّ النقل عندهٗ اعمّ من ان یکون قد عبّر عنه من الطرق ثمّ بطریق اٰخر او یکون مقتضی الظاهران یُعبّر عنه بطریق منها فتُرِك وعُدِل عنها الی طریقٍ اٰخر فیتحقق الالتفات عندهٗ بتعبیر واحدٍ فکل التفات عندهٗ التفات عند هم من غیر عکسٍ کمافی تطاول لیلك مثال الالتفات من التکلّم الی الخطاب وَمَالِیَ لَآ اَعْبُدُ الَّذِیْ فَطَرَنِیْ وَاِلَیْهِ تُرْجَعُوْنَ ومقتضی الظاهر اُرْجعُ والتحقیق انّ المراد ما لکم لا تعبدون لکن لمّا عبّر عنهم بطریق التکلّم کان مقتضیٰ ظاهر السّوق اجراء باقی الکلام علی ذٰلك الطریق فعدل عنه الی طریق الخطاب فیکون التفاتًا علی المذهبین

ترجمہ:۔

(سکا کی نے کہا ہے کہ یہ) یعنی کلام کو خطاب سے غیبت کی طرف نقل کرنا مسند الیہ کے ساتھ خاص نہیں ہے اور نہ نقل) مطلق اس مقدار کے ساتھ خاص ہے کہ صرف حکایت سے غیبت کی طرف ہو اور بس، اور یہ عبارت تسامح سے خالی نہیں (بلکہ تکلم، خطاب، اور غیبت میں سے ہر ایک مطلقاً) مسند الیہ میں ہو یا غیر مسند الیہ میں ان میں سے ہر ایک کلام میں وارد ہو یا مقتضاء ظاہر اس کا لانا ہو (ایک دوسرے کی طرف نقل کیا جاتا ہے تو یہ چھ قسمیں ہو جاتی ہیں تین کو دو میں ضرب دینے سے اور لفظ مطلقاً اگر چہ سکا کی کے کلام میں نہیں ہے لیکن ان کی مراد یہی ہے جو التفات کے بارے میں ان کے مذہب اور مثالوں میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے (اس نقل کو علماء معانی کے نزدیک التفات کہتے ہیں جو انسان کے دائیں سے بائیں اور بائیں سے دائیں متوجہ ہونے سے مأخوذ ہے (جیسے امرأالقیس کا قول: تیری رات لمبی ہوگئی) نفس کو خطاب ہے التفات کے طور پر مقتضاء ظاہر کے مطابق لیلی ہونا چاہئے تھا (مقام اثمد میں) ہمزہ کے فتحہ اور میم کے ضمہ کے ساتھ ایک مقام کا نام ہے (اور مشہور یہ ہے کہ التفات ایک معنیٰ کو طرق ثلاث میں سے کسی ایک طریقہ سے تعبیر کرنا ہے یعنی تکلم، خطاب، غیبوبت۔ (اس کے بعد کہ اس کی تعبیر) انہی تین طریقوں میں سے کسی دوسرے طریقے کے ساتھ کی گئی ہو بشرطیکہ یہ تعبیر ثانی مقتضاء ظاہر اور انتظار سامع کے خلاف ہو اس قید کا ہونا ضروری ہے تا کہ انا زیدٌ، انت عمروٌ، نحن الذین صبّحوا الصباح ایاك نستعین، اھدنا، انعمت، خارج ہو جائیں کیونکہ التفات تو صرف ایاک نعبد میں ہے اور باقی کلام اپنی روش پر جاری ہے اور جس نے یہ گمان کیا ہے کہ "یا ایھا الذین آمنوا" میں بھی التفات ہے اور قیاس کے مطابق "آمنتم" تھا اس نے کتب نحو کی شہادت کی بناء پر غلطی کی ہے (اور التفات کی یہ تفسیر جمہور سکا کی کی تفسیر سے خاص ہے کیونکہ سکا کی کے نزدیک نقل کلام عام ہے اس سے کہ کسی معنیٰ کو طرق ثلاثہ میں سے کسی ایک طریق سے تعبیر کر دینے کے بعد دوسرے طریق سے بھی تعبیر کیا جائے یا مقتضاء ظاہر یہ ہے کہ کسی ایک طریق سے تعبیر کیا جاتا لیکن اس سے دوسرے طریق کی طرف رجوع کیا گیا ہو لہٰذا سکا کی کے نزدیک ایک تعبیر کے ساتھ بھی التفات ہو سکتا ہے چنانچہ جو التفات جمہور کے نزدیک ہے وہ سکا کی کے نزدیک بھی التفات ہے اس کا عکس نہیں تکلم سے خطاب کی طرف التفات کی مثال جیسے ومالی الخ اور میرے لئے کیا ہوا ہے کہ میں اس کی عبادت نہیں کرتا جس نے مجھے پیدا کیا ہے اور اسی کی طرف تم لوٹائے جاؤ گے مقتضاء ظاہر ارجع تھا اور تحقیق یہ ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ تم کو کیا ہوا ہے کہ تم عبادت نہیں کرتے ہو لیکن جب ان کو تکلم کے طور پر خطاب کیا گیا تو مقتضاء ظاہر یہ تھا کہ باقی کلام بھی

اسی کے طریقہ پر لایا جاتا لیکن اس سے خطاب کی جانب عدول کیا گیا لہٰذا اس صورت میں یہ دونوں مذھبوں کے مطابق التفات بن جائے گا۔

تشریح:۔

قال السکاکی ھذا:۔ مصنفؒ نے یہاں تک التفات کی وہ صورتیں بیان کی ہیں جن صورتوں میں ضمیر متکلم سے اسم ظاہر کی طرف التفات کیا جاتا ہے اور اسم ظاہر چونکہ ضمیر غائب کے حکم میں ہوتا ہے تو گویا کہ اب تک ضمیر متکلم سے ضمیر غائب کی طرف انتقال کا ذکر تھا اور اس انتقال کو علم معانی والوں کی اصطلاح میں التفات کہتے ہیں پھر التفات کی تعریف میں اختلاف ہے جمہور علماء کے نزدیک التفات نام ہے طرق ثلاثہ (تکلم، خطاب، اور غیبوبت) میں سے کسی ایک طریقہ کے ساتھ اوّلاً ذکر کرنے کے بعد پھر انہی طرق ثلاثہ میں سے کسی دوسرے طریقے کے ساتھ اس کی تعبیر کرنے کا بشرطیکہ اس میں دو شرطیں پائی جائیں۔ پہلی شرط یہ ہے کہ وہ مقتضاء ظاہر کے خلاف ہو اور دوسری شرط یہ ہے کہ وہ انتظارِ سامع کے خلاف ہو اور اگر یہ شرطیں نہ پائی گئیں تو اسے التفات نہیں کہا جائے گا جیسے ''انا زید انت عمروٌ'' اس میں تکلم سے غیبت کی طرف اور خطاب سے غیبت کی طرف انتقال تو پایا جاتا ہے کیونکہ ان دونوں میں اسم ظاہر استعمال ہوا ہے اور اسم ظاہر ضمیر غائب کے حکم میں ہوتا ہے لیکن یہ مقتضاء ظاہر کے خلاف نہیں ہے اسلئے کہ ضمیر غائب اور ضمیر خطاب کے ساتھ خبر دینا کلام میں مستعمل ہے نیز یہ سامع کے ترقب کے بھی خلاف نہیں ہے اسلئے کہ جب متکلم مبتداء پر تلفظ کرے گا تو سامع اس انتظار میں رہے گا کہ اب میرا متکلم اس مبتداء کی خبر لانا چاہتا ہے اس کی دوسری مثال ''نحن الذین صبّحوا الصباح '' اس میں بھی تکلم سے غیبت کی طرف التفات کیا گیا ہے لیکن اس کو التفات نہیں کہیں گے اسلئے کہ اس میں دوسری تعبیر اسم موصول کیساتھ ہے اور اسم موصول اسم ظاہر کے حکم میں ہوتا ہے اور اسم ظاہر ضمیر غائب کے حکم میں ہوتا ہے اور اسم موصول کیساتھ خبر دینا کلام میں مستعمل ہے اسلئے یہ مقتضاء ظاہر کے خلاف نہیں ہے۔

اسی وجہ سے شارحؒ نے ان لوگوں کی تردید کی ہے جنہوں نے ''یٰاَیُّهَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا '' میں التفات کا قول اختیار کیا ہے اسی طرح ایاك نعبد، اھدنا، انعمت، میں بھی التفات نہ ہوگا اسی وجہ سے ذات باری تعالیٰ نے ''مَالِكِ یَوْمِ الدِّیْن '' غیبت کے ساتھ تعبیر کرنے کے بعد ''اِیَّاكَ نَعْبُدُ'' میں خطاب کیساتھ تعبیر کی ہے تو اس میں التفات پایا جائے گا اسلئے کہ اس کے بعد مقام مقام خطاب ہے اور ''ایاك نعبد، اھدنا، انعمت '' اپنے اسلوب پر جاری ہیں مقتضاء ظاہر کلام کے خلاف نہیں ہیں اسلئے اشتقاق نہیں ہوگا۔ اسی طرح ''ایّاك نعبد، ایّاك نستعین اھدنا، انعمت''۔ اس میں الحمد سے ''مالك یوم الدین '' تک اسم ظاہر لائے ہیں اور اسم ظاہر چونکہ ضمیر غائب کے حکم میں ہوتا ہے اور پھر ''ایّاك نعبد '' کے ساتھ طرز کلام کو تبدیل کر دیا ہے یہ التفات ہے اسلئے کہ یہ مقتضاء ظاہر کے خلاف ہے مقتضاء ظاہر یہ ہے کہ آخر تک یوں ہی اسماء آتے رہیں لیکن ذات باری تعالیٰ نے اسماء لانے کے بجائے افعال لائے ہیں اور ترقب سامع کے بھی خلاف ہے اسلئے کہ اس مقام پر سامع اس انتظار میں تھا کہ اللہ تعالیٰ مزید اپنی صفات ذکر فرمائیں گے لیکن متکلم نے اس کے بعد کسی وصف کے ذکر کے بغیر ہی افعال کا ذکر کرنا شروع کر دیا اور ''ایاك نعبد '' سے آخر تک یہ التفات نہیں ہے اسلئے کہ اس میں دونوں شرطیں نہیں پائی جاتی ہیں الغرض جمہور کے نزدیک التفات نام ہے مفہوم واحد کو اوّلاً طرق ثلاثہ میں سے کسی طریقے سے تعبیر کرکے اسی مفہوم کو دوبارہ طرق ثلاثہ میں سے کسی دوسرے طریقہ کیساتھ تعبیر کرنا اس طور پر کہ دوسری تعبیر اوّل تعبیر کے دو چیزوں میں مخالف ہو ایک یہ کہ وہ مقتضاء ظاہر کے خلاف ہو اور دوسری یہ کہ ترقّب سامع کے بھی خلاف ہو۔

علامہ سکاکیؒ کے نزدیک التفات کی تعریف اس سے عام ہے ایک یہ ہے کہ مسند الیہ کیساتھ التفات خاص نہیں ہے بلکہ التفات مسند الیہ اور غیر مسند الیہ دونوں میں پایا جاتا ہے اور دوسری تعمیم یہ ہے کہ التفات صرف انتقال من التکلم الی الغیبت میں بھی بند نہیں ہے بلکہ التفات تکلم، خطاب، غیبوبت سب میں پایا جاتا ہے اور ان دونوں تعمیموں میں دونوں کا اتفاق ہے تو تین کو دو میں ضرب دینے سے چھ صورتیں بن جاتی

ہیں اور چھ کو دو میں ضرب دینے سے بارہ قسمیں بن جائیں گی اور تیسری تعمیم یہ کی ہے کہ اوّلاً مفہوم کے اداء کرنے میں تعمیم ہے کہ مفہوم کو اوّلاً تین طریقوں میں سے کسی بھی طریقہ کیساتھ اداء کیا جائے یا نہ کیا جائے اقتضاء مقام کی وجہ سے اسے دوبارہ طرق ثلاثہ میں سے کسی ایک طریقہ کیساتھ دوبارہ ادا کیا جائے مثلاً مقام کا تقاضا یہ ہو کہ کلام تکلم کیساتھ ہو لیکن متکلم اس سے انتقال کر کے غیبت یا خطاب کا کلام لائے تو ان کے نزدیک اس کو بھی التفات کہتے ہیں لہٰذا سکاکیؒ کے نزدیک التفات عام ہے کہ کسی بھی چیز کا ایک بار ذکر کرنے کے بعد دوبارہ طرق ثلاثہ میں سے کسی طریقہ کے ساتھ تعبیر کرنا۔ جبکہ جمہور کے نزدیک التفات خاص ہے تو نتیجہ یہ نکلے گا کہ ہر وہ انتقال جو جمہور کے نزدیک التفات ہے تو وہ علامہ سکاکی کے نزدیک بھی التفات ہے لیکن ہر وہ انتقال جو سکاکی کے نزدیک التفات ہے۔ جمہور کے نزدیک اس کا التفات ہونا کوئی ضروری نہیں ہے اور جب سکاکی کے نزدیک اقتضاء مقام اور تعبیر اوّلاً سمیت طرق ثلاثہ کے دونوں طریقوں پر التفات کا اطلاق ہوتا ہے تو بارہ کو بارہ کے ساتھ ملانے سے چوبیس صورتیں بن جائیں گی جن کی تفصیل مندرجہ ذیل ہے:۔

	مفہوم کو طرق ثلاثہ کیساتھ تعبیر کرنے کی بارہ صورتیں۔	اقتضاء مقام کی بارہ صورتیں۔
(۱)	مسند الیہ متکلم سے خطاب کی طرف انتقال ہو	مسند الیہ متکلم سے خطاب کی طرف انتقال ہو
(۲)	::::::::::::غائب::::::::::::	::::::::::::غائب::::::::::::
(۳)	:::مخاطب:::::::تکلم::::::::::::	:::::::مخاطب:::::تکلم::::::::::::
(۴)	:::::::::غائب::::::::::::	::::::::::غائب::::::::::::
(۵)	:::غائب:::::::خطاب::::::::::::	:::::غائب::::::خطاب::::::::::::
(۶)	::::::::::تکلم::::::::::::	::::::::::تکلم::::::::::::
(۷)	مسند الیہ متکلم سے خطاب کی طرف انتقال ہو	غیر مسند الیہ متکلم ::::خطاب::::::::::::
(۸)	::::::::::غائب::::::::::::	::::::::::غائب::::::::::::
(۹)	:::مخاطب:::::::تکلم::::::::::::	:::::::مخاطب:::::تکلم::::::::::::
(۱۰)	::::::::::غائب::::::::::::	::::::::::غائب::::::::::::
(۱۱)	:::غائب:::::::خطاب::::::::::::	:::::غائب::::::خطاب::::::::::::
(۱۲)	::::::::::تکلم::::::::::::	::::::::::تکلم::::::::::::
	یہ بارہ صورتیں متفق علیہ	اور یہ بارہ صورتیں صرف علامہ سکاکیؒ کے مذہب مطابق ہیں

التفات کی مثال جیسے تطاول لیلك بالاثمد۔ سکاکیؒ کے نزدیک اس میں التفات ہے جبکہ جمہور کے نزدیک اس میں التفات نہیں ہے۔

ومن زعم اس عبارت کیساتھ مصنّف نے بعض لوگوں کی تردید کی ہے کہ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ ''یاایھا الذین آمنوا'' میں التفات ہے اسلئے کہ اس میں نداء ہے اور نداء خطاب کیلئے آتا ہے اور ''آمنوا'' اصل میں ''آمنتم'' تھا لیکن شارحؒ فرماتے ہیں یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ یہ اس صورت میں صحیح ہوتی جب ''آمنوا'' مخصوص بالنداء ہوتا یہاں جبکہ پر ''آمنوا'' مخصوص بالنداء نہیں ہے بلکہ یہ ''الذین'' اسم موصول کا صلہ ہے لہٰذا یہ بھی منادیٰ بن جائے گا جو کہ بعد میں جا کر مخاطب بن جائے گا۔

ان دونوں مذہبوں میں کونسی نسبت ہے اس کی تفصیل ہم اوپر بیان کر چکے ہیں۔

مذکورہ بالا تمام صورتوں میں سے اہم چونکہ چھ صورتیں تھیں اسلئے اب یہاں سے مصنفؒ ان چھ صورتوں کی مثالیں ذکر فرمارہے ہیں۔
پہلی صورت:۔ تکلم سے خطاب کی طرف التفات کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ''وَمَالِیَ لَا أَعْبُدُ الَّذِیْ فَطَرَنِیْ وَاِلَیْهِ تُرْجَعُوْنَ'' مجھے کیا ہوا کہ میں عبادت نہیں کررہا اس ذات کی جس نے مجھے پیدا کیا ہے اور اسی کی طرف تم لوٹائے جاؤ گے۔ مقتضاء ظاہر کے مطابق ''ومالکم لاتعبدون الذی فطرکم'' ہونا چاہئے تھا لیکن طرز کلام کو خطاب سے تکلم کی طرف بدل دیا ہے تو اسی طرح آخر تک کلام کو چلانا چاہئے تھا اور آخر میں جاکر ''والیه ارجع'' ہونا چاہئے تھا لیکن وہاں پر تکلم سے خطاب کی طرف بدل کر ''والیه ترجعون'' کہا ہے تو یہ تکلم سے خطاب کی طرف التفات ہوجائے گا۔

ومثال الالتفات من التکلّم الی الغیبة اِنَّا اَعْطَیْنَاكَ الْكَوْثَرَ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ ومقتضی الظاهر لنا ومثال الالتفات من الخطاب الی التکلّم قول الشاعر شعر طحابك قلبٌ ای ذهب بك فی الحِسَان طَروب ومعنی طروب فی الحسان انّ لهٗ طربًا فی طلب الحسان ونشاطًا فی مراودتها بُعَید الشباب تصغیر بُعدٍ للقرب ای حین ولّی الشباب وکاد ینصرم عصرظرف مضاف الی الجملة الفعلیّة اعنی قوله حان ای قرب مَشیبُ یکلّفنی لیلی فیه التفات من الخطاب فی بك الی التکلّم ومقتضی الظاهر یکلّفك وفاعل یکلّفنی ضمیر للقلب ولیلی مفعولهٗ الثانی والمعنی یطالبنی القلب بوصل لیلی وروی تکلّفنی بالتاء الفوقانیة علی انّهٗ مسندٌ الی لیلی والمفعول الثانی محذوف ای شدائد فراقها وعلی انّهٗ خطابٌ للقلب فیکون التفاتًا اٰخر من الغیبة الی الخطاب وَقَدْ شَطَّ ای بعد وَلْیُها ای قربها وعادت عوادٍ بیننا وخُطوب قال المرزوقی عادت یجوز ان یکون فاعلت من المعاداة کانّ الصوارف والخطوب صارت تعادیه ویجوز ان یکون من عاد یعود ای عادت عواد وعوائق کانت تحول بیننا الی ماکانت علیه قبل ومثال الالتفات من الخطاب الی الغیبة نحو قولهٗ تعالی حَتّٰی اِذَا کُنْتُمْ فِی الْفُلْكِ وَجَرَیْنَ بِهِمْ '' والقیاس بکم

ترجمہ:۔
تکلم سے غیبت کی طرف التفات کی مثال جیسے ہم نے آپ کو کوثر دی ہے لہٰذا آپ اپنے رب کیلئے نماز پڑھئے اور قربانی کیجئے۔ مقتضاء ظاہر کے مطابق ''فصل لنا'' ہونا چاہئے تھا خطاب سے تکلم کی طرف التفات کی مثال جیسے شاعر کا شعر (اے نفس) تجھے ایسے دل نے ہلاک کردیا ہے جو حسین عورتوں کی طلب وخواہش میں خوش وخرم رہتا ہے طروب الحسان کے معنیٰ ہیں کہ وہ نوجوان خوبصورت عورتوں کی طلب وجستجو میں خوش جوانی کے ختم ہوجانے کے تھوڑے بعد۔ بُعید بعد کی تصغیر ہے یعنی عنفوان شباب کے ختم ہوجانے کے قریب عصر ظرف ہے جملہ فعلیہ یعنی حان مشیب کی طرف مضاف ہے یعنی اس قول حان مشیب کی طرف بڑھاپے کے زمانے کے قریب ہوگیا (وہ دل مجھے لیلیٰ کے بارے میں تکلیف دیتا ہے) اس میں بکَ خطاب سے تکلم کی طرف التفات ہے مقتضاء ظاہر کلفک تھا اور یکلفنی کا فاعل ضمیر ہے جو قلب کی طرف لوٹ رہی ہے اور لیلیٰ مفعول ثانی ہے اور مطلب یہ ہے کہ دل مجھ سے لیلیٰ کے وصل کا مطالبہ کرتا ہے اور یہ شعر تکلفنی تا کے ساتھ بھی منقول ہے اس طور پر کہ وہ لیلیٰ کی طرف مسند ہے اور مفعول ثانی محذوف ہے یعنی جدائی کی سختیاں یا اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ دل سے خطاب ہے اس وقت یہ التفات ثانی غیبت سے خطاب کی طرف ہوگا (اور حال یہ ہے کہ لیلیٰ کا قرب بہت بعید ہوچکا ہے اور ہمارے درمیان شدائد ومصائب لوٹ آئے ہیں) امام مرزوقی فرماتے ہیں کہ عادت معادات سے بھی ماخوذ ہے ہوسکتا ہے فاعلت کے وزن پر ہو گویا

کہ شدائد ومصائب اس سے دشمنی کرنے لگے ہیں اور عاد یعود سے بھی ہوسکتا ہے یعنی شدائد وموانع اس حالت کی طرف لوٹ آئے جس حالت پر وہ اس سے پہلے تھے خطاب سے غیبت کی التفات کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے یہاں تک کہ جب تم کشتی میں ہوتے ہو اور ان کو وہ کشتی لے چلتی ہے'' اور قیاس یہ ہے کہ یہ ''وجرین بکم ہو''

تشریح:۔

دوسری صورت:۔ تکلم سے غائب کی طرف التفات کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ''اِنَّآ اَعْطَیْنٰكَ الْكَوْثَرَ فَصَلِّ لِرَبِّكَ اس میں مقتضاء ظاہر کے مطابق میں ''فصلّ لنا'' ہونا چاہئے تھا تاکہ دونوں جملوں کا فاصلہ برابر ہوجائے۔ لیکن التفات کیلئے پہلے تکلم پھر خطاب کا صیغہ استعمال کیا ہے

تیسری صورت:۔ خطاب سے تکلم کی طرف التفات کی مثال یہ شعر ہے

طحابك قلب فی الحسان طروب :: بعید الشباب عصر حان مشیب۔

یکلّفنی لیلی وقد شطّ ولیها:: وعادت عوادبیننا وخطوب

تحقیق المفردات:۔ طحی۔ ہلاک کرنا۔ قلب ۔دل۔ الحسان ۔حسناء کی جمع ہے خوبصورت عورت۔ طروب ۔خوشی ،شادمانی، یہ قلب کی صفت ہے۔ بعید۔ بعد کی تصغیر ہے دوری کے معنیٰ میں ہے۔ شباب۔ جوانی ۔عصر ۔زمانہ۔ حان۔ جملہ فعلیہ قریب ہونے کے معنیٰ میں ہے۔ مشیب۔ بڑھاپا۔ یکلّفنی ۔مکلّف کرنا یاء متکلم ضمیر منصوب متصل ہے۔ تکلیف میں مبتلاء کرنا اس سے وہ تکالیف اور مصائب مراد ہیں جو فراق پر مرتّب ہوتی ہیں۔ لیلیٰ محبوبہ کا نام ہے اور یا محبوبہ سے کنایہ ہے۔ شط۔ ماضی کا صیغہ ہے دور ہونا۔ ولیها۔ قرب یعنی دور ہوا ہے اس کا قریب ہونا۔ اور یہ لیلیٰ سے حال ہے۔ اسلئے کہ اس کی ضمیر مؤنث لیلیٰ کی طرف لوٹ رہی ہے اور س کا مضاف محذوف ہے تقدیری عبارت یوں ہے ''ایام ولیها'' عادت یا تو معاداتها سے مأخوذ ہے بمعنی دشمنی کرنا۔ اور عود سے مأخو ہے اس صورت میں اس کی اصل عودت ہوگی۔ عواد عادیۃ کی جمع ہے حوادث اور موانع ۔خطوب۔ خطب کی جمع ہے امر عظیم۔

ترجمہ:۔ (اے نفس) تجھے ایسے دل نے ہلاک کردیا ہے جو حسین عورتوں کی طلب اور خواہش میں خوش وخرم رہتا ہے۔ جوانی کے ختم ہونے کے تھوڑے عرصے کے بعد بڑھاپے کے زمانہ کے قریب۔ وہ دل مجھے لیلیٰ کے بارے میں تکلیف دیتا ہے حالانکہ لیلیٰ کا قرب بہت دور ہو چکا ہے۔ اور ہمارے درمیان شدائد وموانع لوٹ آئے ہیں۔

محل استشہاد:۔ اس میں محل استشہاد ''یکلّفنی'' ہے مقتضاء ظاہر کے مطابق ''یکلّفك'' ہونا چاہئے تھا کیونکہ ''طحابك'' میں خطاب کیساتھ تعبیر کی گئی ہے۔ لیکن التفات کیلئے خطاب سے تکلم کی طرف عدول کیا گیا ہے۔

فائدہ:۔ یکلّفنی کو دو طرح سے پڑھا گیا ہے ایک تو مذکورہ طریقہ سے کہ یہ یاء کے ساتھ ہو اور یہ واحد مذکر غائب کا صیغہ بنے اور یہاں پر مقصود بھی یہی ہے تو اس صورت میں ضمیر مرفوع قلب کی طرف لوٹے گی اور قلب فاعل بنے گا۔ اور ''یکلّفنی'' کا مفعول اوّل ضمیر منصوب متصل ہے اور مفعول ثانی لیلیٰ ہے اور اس کا مطلب یہ بنے گا کہ دل مجھے لیلیٰ کے ساتھ وصل کا مکلّف بناتا ہے۔ اور دوسری صورت یہ ہے کہ یہ تاء کے ساتھ خطاب کا صیغہ ہو (یعنی تکلّفنی) پڑھا جائے اور پھر اس میں بھی دو احتمال ہیں اگر یہ مؤنث غائبہ کا صیغہ ہے تو اس صورت میں لیلیٰ فاعل بنے گا اور مفعول اوّل ''یا'' ضمیر ہوگی اور مفعول ثانی (شدائد فراقها) محذوف ہوگا۔ اس صورت میں اس کا مطلب یہ بنے گا کہ لیلیٰ مجھے اپنے فراق کے مصائب کیساتھ تکلیف دیتی ہے۔

اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ واحد مذکر مخاطب کا صیغہ بنے اس صورت میں قلب فاعل بنے گا اور اس سے دوسرا التفات غائب سے خطاب کی

طرف حاصل ہو جائے گا۔

عادت :۔ امام مرزوقی نے کہا ہے کہ اس میں دو احتمال ہیں یا تو یہ باب مفاعلہ سے ہے اس صورت میں عدا یعدو عداوۃً سے ماً خوذ ہو گا اور اس کے معنیٰ ہوں گے دشمنی کرنا یعنی ہمارے اور ان کے درمیان حوادث اور موانع دشمنی کرتے ہیں۔ اور یا یہ عاد یعود سے ماً خوذ ہے اس صورت میں اس کا معنیٰ بنے گا لوٹنا یعنی جس طرح حوادث اور موانع پہلے موجود تھے اسی طرح دوبارہ لوٹ آئے ہیں۔

چوتھی صورت :۔ یعنی خطاب سے غائب کی طرف التفات کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے "حَتّٰی اِذَا کُنْتُمْ فِی الْفُلْکِ وَجَرَیْنَ بِھِمْ" مقتضاء ظاہر کے مطابق "وَجَرَیْنَ بِکُمْ" ہونا چاہئے اسلئے کہ اس سے پہلے "اذا کنتم" میں خطاب کا صیغہ ہے۔ لیکن حصول التفات کیلئے خطاب سے ضمیر غائب کی طرف عدول کیا گیا ہے۔

ومثال الالتفات من الغیبة الیٰ التکلّم قولہٗ تعالیٰ وَاللّٰہُ الَّذِیْ اَرْسَلَ الرِّیَاحَ فَتُثِیْرُ سَحَابًا فَسُقْنَاہُ "ومقتضی الظاهر ساقه ای ساق اللّٰه تعالیٰ ذلك السحاب واجراه الیٰ بلدٍ میّتٍ ومثال الالتفات من الغیبة الی الخطاب قولهٗ تعالی مَالِكِ یَوْمِ الدِّیْنِ اِیَّاكَ نَعْبُدُ" ومقتضی الظاهر ایا ہ

ترجمہ :۔

اور غائب سے تکلّم کی طرف التفات کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ اللہ وہ ہے جس نے ہوائیں چلائیں پھر وہ ہوئیں اٹھاتی ہیں بادلوں کو پھر ہم ہانک کر لے گئے اسکو' اور مقتضاء ظاہر کے مطابق ساقہٗ ہونا چاہئے تھا (یعنی اللہ نے بادلوں کو ہنکا دیا اور مردہ شہر کی طرف چلا دیا) اور غیبت سے خطاب کی طرف التفات کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ (مالک یوم الدین ایاک نعبد) مقتضاء ظاہر کے مطابق ایاہ ہونا چاہئے تھا

تشریح :۔

پانچویں صورت :۔ غائب سے تکلّم کی طرف التفات کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے "وَاللّٰہُ الَّذِیْ یُرْسِلُ الرِّیَاحَ فَتُثِیْرُ سَحَابًا فَسُقْنَاہُ" مقتضاء ظاہر کے مطابق اسے "فسقاہ اللّٰہ" ہونا چاہئے تھا اسلئے کہ ماقبل میں تمام صیغے اسم ظاہر اور غائب کے استعمال ہوئے ہیں۔ اس وجہ سے اس کو بھی غائب کے صیغے کے ساتھ لانا چاہئے تھا۔ لیکن غائب سے تکلّم کی طرف حصول التفات کیلئے آخر میں متکلم کا صیغہ لائے ہیں۔

چھٹی صورت :۔ غائب سے خطاب کی طرف التفات کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے "مَالِكِ یَوْمِ الدِّیْنِ اِیَّاكَ نَعْبُدُ" اس سے پہلے اسماء ظاہرہ استعمال ہوئے تھے اور اسماء ضمیر غائب کے حکم میں ہوتے ہیں تو مقتضا ظاہر یہ تھا کہ آخر تک ضمائر غائب لائے جاتے مثلاً یوں کہد یا جاتا "اِیَّاہ نعبد" وغیرہ وغیرہ لیکن غائب سے تکلّم کی طرف حصول التفات کے لئے آخر میں تکلّم کے صیغہ کیساتھ اس کی تعبیر کی ہے۔

ووجهہٗ ای وجه حسن الالتفات ان الکلام اذا نقل من اسلوب الیٰ اسلوب اٰخر کان ذلك الکلام احسن تطریة ای تجدیدًا او احداثًا من طریت الثوب لنشاط السامع وکان اکثر ایقاظًا للاصغاء الیه ای الیٰ ذالك الکلام لانّ لکلّ جدیدٍ لذّةً وهذا وجه حسن الالتفات علی الاطلاق وقد تختصّ مواقعهٗ بلطائف غیر هذا الوجه العام کمافی سورة الفاتحة فانّ العبد اذا ذکر الحقیق بالحمد عن قلب حاضر یجد ذلك العبد من نفسه محرّکًا للاقبال علیه ای علیٰ ذالك الحقیق بالحمد وکلّما اجریٰ

علیه صفة من تلك الصفات العظام قوی ذلك المحرّك ان یؤل الامر الیٰ خاتمتها ای خاتمة تلك الصفات یعنی مالك یوم الدین المفیدة انهٗ ای ذلك الحقیق بالحمد مالك لامر کلّهٖ فی یوم الجزاء لانّهٗ اضیف مالك الیٰ یوم الدین علیٰ طریق الاتّساع والمعنیٰ علیٰ الظرفیة ای مالك فی یوم الدین والمفعول محذوف دلالة علی التعمیم فحینئذٍ یوجب ذلك المحرّك لتناهیه فی القوّة الاقبال علیه ای اقبال العبدِ علیٰ ذلك الحقیق بالحمد والخطاب بتخصیصه بغایة الخضوع والاستعانة فی المهمّات فانباء فی بتخصیصه متعلّق بالخطاب یقال خاطبتهٗ بالدعاء اذا دعوت لهٗ مواجهة وغایة الخضوع هو معنیٰ العبادة وعموم المهمّات مستفاد من حذف مفعول نستعین والتخصیص مستفادٌ من تقدیم المفعول فاللطیفة المختصّ بها مَوْقَعُ هذا الالتفات هی انّ فیه تنبیهًا علیٰ انّ العبد اذا اخذ فی القراءة یجب ان یکون قرأتهٗ علیٰ وجهٍ یجد من نفسه ذلك المحرّك المذکور

ترجمہ:۔

(اور حسن التفات کی وجہ یہ ہے کہ کلام کو جب ایک انداز سے دوسرے انداز کی طرف منتقل کر دیا جائے تو جدّت کے اعتبار سے کلام میں جدّت بہت اچھی ہو جاتی ہے تطریہ طریت الثوب سے مأخوذ ہے اس کے معنیٰ ہیں کپڑے کو نیا کرنا (سامع کی نشاط کیلئے اور کلام کے سننے کی طرف زیادہ متوجہ کر دیتا ہے) کیونکہ ہر نئی چیز لذیذ ہوتی ہے یہ مطلق التفات کے حسن ہونے کی توجیہ ہے اور کبھی اس کے مواقع اس وجہ عام کے علاوہ دوسرے لطائف کے ساتھ مخصوص ہوتے ہیں جیسے سورۃ فاتحہ میں کیونکہ بندہ حاضر قلبی کے ساتھ جب مستحق حمد کی صفات عظام کو ذکر کرے گا تو وہ اپنے نفس میں ایک محرک پائے گا جیسا اس مستحق حمد کی طرف متوجہ ہو جانا اور جب بھی ان بڑی صفات میں سے کوئی صفت اس کیلئے ثابت کرے گا تو وہ محرک قوی تر ہوتا جائے گا یہاں تک کہ معاملہ اس کے خاتمے تک چلا جائے یعنی ان صفات کے خاتمے تک یعنی مالک یوم الدین تک پہنچ جائے گا جو اس بات کا فائدہ دے رہا ہے کہ وہ یعنی مستحق حمد (بدلے کے دن جملہ امور کا مالک ہے) کیونکہ مالک کی اضافت یوم کی طرف اتساع کے طور پر ہے اور ظرفیت کے معنیٰ پر باقی ہے یا مالک فی یوم الدین اور مفعول تعمیم کی غرض سے محذوف ہے (لہٰذا اس وقت یہ محرّک) انتہائی قوی ہونے کی وجہ سے مستحق حمد کی طرف بندہ کے متوجہ ہونے کو اور مستحق حمد کیلئے (انتہائی خشوع و خضوع اور جملہ مہمات میں استعانت کو خاص کرنے کے ساتھ خطاب کرنے کو واجب کرے گا) تخصیصہ میں باء خطاب کے ساتھ متعلّق ہے کہا جاتا ہے کہ خاطبتہٗ بالدعاء جب اس کو مشافہۃً پکارا جائے) اور انتہائی خضوع ہی عبادت کا معنیٰ ہے اور مہمّات کا عموم نستعین کے مفعول کے حذف کرنے کے ساتھ حاصل ہوتا ہے اور تخصیص مفعول کے مقدم کرنے سے لہٰذا وہ لطیفہ جس کے ساتھ اس لتفات کا موقع مختص ہے وہ یہ ہے کہ اس میں اس بات پر تنبیہ ہے کہ جب بندہ قرأۃ شروع کرے تو اس کی یہ قرأت اس طرح سے ہونی چاہئے کہ وہ اپنے نفس میں محرّک مذکور کو موجود پائے۔

تشریح:۔

ووجههٗ:۔ یہاں سے مصنفؒ التفات کی وجہ بیان کر رہے ہیں۔ اور التفات کی دو وجہیں ہیں جہاں پر بھی التفات پایا جائے گا تو ہاں پر ان دو وجہوں میں سے کوئی نہ کوئی وجہ ضرور پائی جائے گی۔ ایک وجہ عام اور دوسری وجہ خاص ہے۔ عام وجہ یہ ہے کہ کلام کو ایک اسلوب سے دوسرے اسلوب کی طرف اسلئے بدلا جاتا ہے تاکہ کلام کے سننے کیلئے سامع کا شوق بڑھے اور پوری توجہ اور اشتیاق کے ساتھ وہ متکلم کا کلام سنے اور ایک طرح کے کلام کو سنتے سنتے بور نہ ہو جائے۔ اور وجہ خاص ہر مقام کے مناسب ہوتی ہے جہاں پر بھی کوئی کام ہوگا تو وہ وجہ

خاص اس مقام کے مناسب اور وجہ عام کے علاوہ ہوگی جیسے کہ سورۃ فاتحہ میں ہے کہ جب متکلم نے اللہ کیلئے صفت اوّل ثابت کی اور کہا کہ ''الحمد للّٰہ'' تو اس سے اس کے دل میں ایک محرک پیدا ہوا جو اسے اس بات کی دعوت دیتا ہے کہ جب اللہ ان صفات کا مالک ہے تو ایسی ذات کیساتھ تعلق قائم کر کے اس کیساتھ بالمشافہ خطاب کر کے بات کرنی چاہئے اور پھر جب متکلم ''الرَّحمٰن الرحیم'' کہتا ہے تو اس کے دل کا یہ محرک اور زیادہ قوی ہو جاتا ہے اور جب متکلم ''مَالِکِ یَوْمِ الدِّیْنِ'' کہتا ہے تو اس کے دل کا محرک قوت کی انتہا تک پہنچ جاتا ہے چنانچہ اب وہ تعلق قائم کر کے خطاب کرتے ہوئے کہتا ہے کہ ''اِیَّاکَ نَعْبُدُ وَاِیَّاکَ نَسْتَعِیْنَ'' کہ ہم خضوع اور استعانت تیرے ساتھ خاص کرتے ہیں اور کرتے رہیں گے۔ خضوع سے مراد عبادت (ایاک نعبد) ہے اور استعانت سے ''ایاک نستعین'' مراد ہے۔ اور یہاں پر تخصیص کا معنیٰ مفعول بہ کے مقدم کرنے کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے۔ اور اس میں یہ نکتہ ہے کہ جب آدمی نماز میں کھڑا ہو جائے اور قرأت شروع کر دے تو اسے چاہئے کہ وہ اپنے دل و دماغ کو اللہ کی طرف متوجہ کر دے اور اپنے دل میں یہ محرک مضبوط سے مضبوط تر کر دے۔

اسی معنیٰ کو جگر مراد آبادی نے یوں بیان کیا ہے۔

آئی جب ان کی یاد تو آتی چلی گئی:: ہر نقش ماسوا کو مٹاتی چلی گئی۔

اور حضرت خواجہ عزیز الحسن مجذوبؒ نے یوں کہا ہے۔

ہر تمنا دل سے رخصت ہوگئی:: اب تو آجا اب تو خلوت ہوگئی۔

''مالك یوم الدین'' کے معنیٰ یا تو یہ ہیں اللہ تعالیٰ قیامت کے روز کے ہر چیز کے مالک ہیں اس صورت میں یہ معنیٰ مالک کی یوم کی طرف اضافت کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے اسلئے کہ اضافت میں اتساع پایا جاتا ہے۔ اور یا یہ ظرف کے معنیٰ میں ہے یعنی ہر چیز کا مالک ہوگا جزاء والے دن میں اس صورت میں مفعول محذوف ہوگا۔

بتخصیصه متعلق بالخطاب :- شارحؒ یہاں سے یہ بات بیان کررہے ہیں کہ باخطاب کا صلہ بنتا ہے اور اسوقت اس کا معنیٰ خطاب والا ہوتا ہے جیسے کہا جاتا ہے ''خاطبتہ بالدعاء'' یہ اس وقت کہا جاتا ہے جب دو آدمی ایک دوسرے کے سامنے بیٹھ کر باتیں کریں۔

ولـمّا انجرّ الكلام الٰى خلاف مقتضٰى الظاهر اوردعدّة اقسام منه وان لم يكن من مباحث المسنداليه فقال ومن خلاف المقتضٰى اى مقتضٰى الظاهر تلقّى المخاطب اضافة المصدر الى المفعول اى تلقّى المتكلّم المخاطب بغير مايترقّبهٗ المخاطب والباء فى بغير للتعدية وفى بحمل كلامه للسببيّة اى انّما تلقّاه بغير ما يترقّبهٗ بسبب انّهٗ حمل كلامهٗ اى الكلام الصادر عن المخاطَب على خلاف مراده اى مرادالمخاطَب وانّماحمل كلامهٗ على خلاف مراده تنبيهًا للمخاطَب على انّهٗ اى ذلك الغيرهو الاولىٰ بالقصد والارادة كقول القبعثرىٰ للحجّاج وقد قال الحجّاج له اى للقبعثرىٰ حال كون الحجّاج متوعّدًا ايّاه لاحملنّك على الادهم يعنى القيدهذا مقول قول الحجّاج مثل الامير يحمل على الادهم والاشهب هذامقول القبعثرىٰ فأبرز وَعيد الحجّاج فى معرض الوعدوتلقّاه بغيرمايترقّب بانّ حمل الادهم فى كلامه على الفرس الادهم اى الّذى غلب سواده حتّى ذهب البياض وضمّ اليه الاشهب اى الّذى غلب بياضهٗ ومراد الحجّاج انّما هو القيد فتنبّه على انّ الحمل على الفرس الادهم هوالاولىٰ بان يقصدهٗ الامير اى من كان

مثل الامیر فی السلطان ای الغلبۃ وبسطۃ الید ای الکرم والمال والنعمۃ فجدیر بان یُصفِد ای یعطی من اصفد ہ لا ان یَصفِدَ ای یقید ہ من صفد ہ

ترجمہ:۔

اور جب کلام مقتضاء ظاہر تک پہنچ گیا تو مصنفؒ نے اس کی چند اور قسمیں ذکر کردیں اگر چہ وہ مباحث مسندالیہ سے متعلق نہیں ہیں۔لہٰذا انھوں نے کہا (اور مقتضاء ظاہر کے خلاف میں سے ایک قسم یہ ہے کہ مخاطب سے اس طریقہ سے بات کرنا ہے مصدر کی اضافت مفعول کی طرف ہے یعنی متکلم مخاطب کے ساتھ اس طریقہ سے بات کرتا ہے (جس کی اسے امید نہ ہو) یعنی مخاطب ''بغیر'' میں باء متعدی بنانے کیلئے ہے اور بحملہ میں باء سببیہ ہے یعنی متکلم مخاطب سے اس کے انتظار کے خلاف جواب دہی کرتا ہے اس وجہ سے کہ اس کے کلام کو جو مخاطب سے صادر ہوا ہے اس کی مراد کے خلاف پر یعنی مخاطب کی مراد کے خلاف پر محمول کرلیتا ہے تاکہ اس بات پر تنبیہ ہوجائے کہ مخاطب کو وہ غیر ہی مراد لینا زیادہ بہتر تھا (جیسے قبعثریٰ کا قول حجاج سے حجاج نے قبعثریٰ کو دھمکی دیتے ہوئے جب کہا تھا یعنی قبعثریٰ سے اس حال میں کہ حجاج اس دھمکی دے رہا تھا کہ میں تجھے ادھم ''یعنی قید'' پر سوار کردوں گا) یہ حجاج کا مقولہ ہے (امیر جیسا آدمی گھوڑے پر سوار کرتا ہے کالا ہو یا سفید) یہ قبعثریٰ کا مقولہ ہے تو قبعثریٰ نے حجاج کی وعید کو وعدے کی صورت میں ظاہر کردیا اور اس سے خلاف توقع بات کی اس طور پر کہ اس کے کلام لفظ ادھم کو گھوڑے پر محمول کیا اور ادھم وہ گھوڑا ہے جس پر سیاہی اتنی غالب ہو کہ سفیدی ختم ہوجائے قبعثریٰ نے ادھم کے ساتھ اشہب کو ملالیا یعنی وہ گھوڑا جس پر سفیدی غالب ہو جبکہ حجاج کی مراد صرف بیڑی تھی اس بات پر تنبیہ کرنے کیلئے کہ امیر کیلئے کالے گھوڑے پر محمول کرنا زیادہ مناسب ہے (یعنی جو شخص غلبہ قوۃ، کرم، سخاوت، یعنی مال ونعمت میں امیر کی طرح ہو اس کیلئے زیادہ مناسب یہ ہے کہ وہ عطایا کرے) یصفد اصفدہٗ سے ماخوذ ہے عطا کرنے کے معنیٰ میں ہے (نہ یہ کہ وہ قید کرے) یصفد صفد سے ماخوذ ہے۔

تشریح:۔

ولما انجر کلامہ:۔اس عبارت کیساتھ شارحؒ مابعد والی عبارت کا ماقبل کیساتھ ربط وتعلق بیان کررہے ہیں۔ظاہری طور پر مابعد والی عبارت کا ماقبل کیساتھ کوئی ربط وتعلق نظر نہیں آرہا ہے اسلئے کہ اس سے پہلے مسندالیہ کا ذکر ہے اور اب یہاں سے غیر مسندالیہ کا ذکر ہے تو اس عبارت کیساتھ دونوں عبارتوں کے درمیان ربط بیان کیا ہے کہ اگر چہ مابعد میں مسندالیہ کی بحث نہیں ہے لیکن چونکہ اس سے پہلے خلاف مقتضاء ظاہر کی بحث تھی اور اب بھی خلاف مقتضاء ظاہر کی بحث ہے اور اس بحث کے ساتھ مسندالیہ کی بحث کو ختم کردیا ہے تو گویا کہ یہ بحث مسندالیہ کی بحث کیلئے ایک طرح کا تتمہ ہے۔

تلقی المخاطب بغیر مایترقبہٗ:۔پہلی صورت یہ ہے کہ متکلم اوّل مخاطب اوّل سے کوئی کلام کرے اور مخاطب اب متکلم ثانی بن کر اس مخاطب ثانی سے اس طور پر کلام کرے جو کلام اس کی مراد کے خلاف ہو اور اس سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ متکلم یہ بات بتانا چاہتا ہے کہ یہ کلام تیرا شایان شان نہیں ہے بلکہ تجھے تو چاہئے کہ جو قصد میں نے کیا ہے تجھے بھی اس سے یہی معنیٰ مراد لینا چاہئے تو متکلم کو اس کی غلطی پر تنبیہ کرنے کیلئے اس طرح کا کلام لایا جاتا ہے۔جیسا کہ قبعثریٰ کے قصے میں ہے کہ وہ اپنے چند دوستوں کے ساتھ تروتازہ انگوروں کے باغ میں تھا احباب میں سے کسی نے حجاج ظالم کا ذکر چھیڑ دیا تو قبعثریٰ نے حجاج کو بددعا دیتے ہوئے کہا کہ ''اللّٰھم سوّد وجھہٗ واقطع عنقہٗ واسقنی من دمہ'' اے اللہ اس کا منہ کالا کردے اور اس کی گردن توڑ دے اور مجھے اس کے خون سے سیراب کردے۔یہ بات حجاج تک پہنچی تو اس نے قبعثریٰ کو بلا کر کہا کہ کیا تم نے یہ کہا ہے؟ تو قبعثریٰ نے کہا کہ ہاں ضرور کہا ہے لیکن اس سے میری مراد آپ نہیں تھے بلکہ پکے ہوئے انگور تھے۔اس پر دھمکی دیتے ہوئے حجاج نے کہا کہ ''لاحملنّك علی الاسود'' خدا کی قسم میں تجھے (ادہم) قید (لوہے کی

بیڑیاں) پر سوار کروں گا۔ تو قبعثری نے کہا "مثل الامیر یحمل علی الادھم والاشھب" جو امیر جیسا سخی ہو تو وہ کالے اور سفید گھوڑے پر سوار کرتا ہے۔ ادہم کے دو معنی ہیں۔ ایک معنی ہے بیڑی اور دوسرا معنی ہے کالا گھوڑا۔ حجاج نے دھمکی دینے کیلئے بیڑی مراد لی ہے اور قبعثری نے گھوڑا مراد لیکر اس کی وعید کو وعدے میں ظاہر کر دیا ہے جو حجاج کی مراد کے بالکل خلاف ہے۔ قبعثری اس جواب کیساتھ یہ بتانا چاہتا ہے کہ امیر جیسے سخی آدمی کیلئے مناسب یہ نہیں ہے کہ وہ لوگوں کو بیڑیاں پہنائے بلکہ ان کیلئے تو مناسب یہ ہے کہ وہ لوگوں کو گھوڑے عطا کر کے اپنی سخاوت کا اظہار اور خلق خدا کیلئے منفعت کا ثبوت دے۔ اس پر غصہ ہو کر حجاج نے کہا کہ "ویحك انه لحدید" تیرا ستیاناس ہو ادہم گھوڑا نہیں ہے بلکہ لوہا ہے تو قبعثری نے اس کے قول کے معنی کو بدلتے ہوئے کہا کہ "لان یکون حدیدًا خیرٌ من ان یکون بلیدًا" گھوڑا تیز رو اور چالاک ہی بہتر ہوتا ہے نہ کہ سست اور ضعیف۔ حجاج نے طیش میں آکر کہا کہ "احملوہ" اسے اوپر اٹھالو خدام نے جب اسے سولی دینے کیلئے اوپر اٹھایا تو قبعثری نے یہ آیت پڑھی "سُبْحَانَ الَّذِیْ سَخَّرَ لَنَا ھٰذَا وَمَا کُنَّا لَهٗ مُقْرِنِیْنَ" پاک ہے وہ ذات جس نے اس کو ہمارے لئے مسخر کر دیا ہے ورنہ ہم اس پر قابو پانے والے نہیں تھے۔ اس پر حجاج نے سراپا سیخ ہو کر کہا "اطرحوہ" اس کو زمین پر پھینک دو! جب خدام نے قبعثری کو زمین پر پٹخ دیا تو اس نے یہ آیت پڑھی "مِنْھَا خَلَقْنٰکُمْ وَفِیْھَا نُعِیْدُکُمْ" ہم نے تم کو زمین ہی سے پیدا کیا ہے اور اسی میں تم کو لوٹا دیں گے۔ قبعثری کی موقع شناسی حاضر جوابی اور ثابت قدمی کو دیکھ کر حجاج نے اسے معاف کر دیا اور اسے خلعت وانعام سے نواز کر رخصت کر دیا۔

فائدہ:۔ ادھم اس گھوڑے کو کہتے ہیں جس کے جسم کے بال پیدائشی طور پر تو سفید ہوں لیکن پھر رفتہ رفتہ ان پر سیاہی غالب آ گئی ہو بیڑی کو بھی ادہم اسلئے کہتے ہیں کہ وہ سیاہ ہوتی ہے اور اشہب سفید گھوڑے کو کہتے ہیں۔

فائدہ:۔ من اصفدہٗ صفد کے معنی ہیں اوثق اور اصفد کا استعمال اعطی کے معنی میں استعمال اکثری کے خلاف ہے۔ کیونکہ رباعی اور خماسی کا استعمال عموماً شر میں ہوتا ہے اور ثلاثی کا استعمال خیر میں ہوتا ہے۔

اوالسائل عطفٌ علی المخاطب ای تلقّی السائل بغیر ما یتطلّب بتنزیل سواله منزلة غیره ای غیر ذلك السؤال تنبیهًا للسائل علی انّهٗ ای ذلك الغیر الاولیٰ بحاله اوالمهمّ لهٗ کقوله تعالیٰ یَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْاَھِلَّةِ قُلْ ھِیَ مَوَاقِیْتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ سألوا عن سبب اختلاف القمر فی زیادة النور ونقصانه فأُجیبوا ببیان الغرض من هذا الاختلاف وهو انّ الاهلّة بحسب ذلك الاختلاف معالمُ یوقّت بها الناس امورهم من المزارع والمتاجر ومحال الدیون والصوم وغیر ذالك ومعالم الحجّ یعرف بها وقتهٗ وذلك للتنبیه علیٰ انّ الاولیٰ والالیق بحالهم انّ یسئلوا عن ذلك ولا یسئلوا عن السبب لانّهم لیسوا ممّن یطّلعون بسهولة علیٰ دقائق علم الهیئة ولا یتعلّق لهم غرضٌ

ترجمہ:۔

(یا سائل کے سوال کو غیر سوال کے مرتبہ میں اتار کر) سائل کا عطف المخاطب پر ہے یعنی سائل کو اس کے مطلوبہ جواب کے علاوہ جواب دینا اس کے سوال کو اس کے غیر کے مرتبہ میں اتار کر یعنی اس سوال کے غیر کی جگہ اتار کر اس بات پر تنبیہ کرنے کیلئے کہ وہ یعنی وہ غیر ہی سائل کیلئے بہتر اور ضروری ہے جیسے قول باری تعالیٰ آپ سے چاندوں کے بارے میں سوال کرتے ہیں کہہ دیجئے کہ وہ وقت ہیں لوگوں اور حج کیلئے) صحابہ کرام نے کہ چاند اس اختلاف کے اعتبار سے علامتیں ہیں کہ لوگ اس کے ذریعے زراعت، تجارت، ادائیگی دیون، روزہ وغیرہ کے اوقات متعین کرتے ہیں چاند کی روشنی کی کمی زیادتی کے اختلاف کا سبب دریافت کیا اور جواب اس اختلاف کا فائدہ بیان کرنے

کی صورت میں دیا گیا اور وہ یہ ہے اور اسی کے ذریعہ حج کا وقت معلوم ہوتا ہے اور اس بات پر تنبیہ کرنے کیلئے ہے کہ سائلین کیلئے اولیٰ وانسب یہ تھا کہ وہ اس غرض کا سوال کرتے نہ کہ سبب کا کیونکہ وہ علم ہیئت کی باریکیوں پر بسہولت مطلع ہونے والوں میں سے نہیں ہیں اور نہ ہی اس سے ان کی کوئی غرض وابستہ ہے

تشریح:۔

اوالسائل:۔دوسری صورت یہ ہے کہ سائل کوئی سوال کرے یا کوئی چیز طلب کرے تو اس کے مطلوب کا غیر لاکر اس کا تقابل کرے اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ سائل کو چاہئے تھا کہ وہ یہ سوال کرتا نہ وہ سوال جو اس نے کیا ہے یا سائل کو چاہئے کہ وہ یہ چیز مانگتا نہ وہ جو اس نے مانگی ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے''یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الْاَهِلَّةِ قُلْ هِیَ مَوَاقِیْتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ ''لوگوں نے چاند کے بارے میں سوال کیا تھا کہ یہ چاند گھٹتا بڑھتا کیوں ہے اور اس کی روشنی کم زیادہ کیوں ہوتی ہے؟ تو یہاں پر مقتضاء ظاہر یہ تھا کہ اس سوال کے جواب میں اس کی علت بیان کردی جاتی لیکن اللہ نے اس کی علت بیان کرنے کے بجائے جواب میں اس کے فوائد بتلائے کہ چاند لوگوں کو اوقات بتانے اور حج کے موسم کا پتہ چلانے کیلئے پیدا کیا ہے یہ بات بتانے کیلئے کہ ان کو چاہئے کہ یہ چاند کی علتوں کے بارے میں سوال کرنے کے بجائے اس کے فوائد کے بارے میں سوال کریں کیونکہ چاند کے بڑھنے گھٹنے کی علتیں اگر بیان بھی کردی جائیں تو ان کی سمجھ میں نہیں آئیں گی اس لئے کہ ان کا تعلق علم ہیئت سے ہے اور وہ ان کی سمجھ سے بہت دور ہے ان کو چاہئے تھا کہ وہ فوائد کے بارے میں سوال کرتے اور پھر اللہ نے اس سوال کے جواب میں چاند کے فوائد ذکر کردئے کہ اس کے ساتھ لوگ اپنے لئے زراعت، تجارت، دیون کی ادائیگی کے اوقات مقرر کرتے ہیں اور اسی طرح حج کرنے کے اوقات کو جانتے ہیں لہٰذا ان کو چاہئے تھا کہ ان چیزوں کے بارے میں سوال کرتے اور یہی سوال ان کیلئے زیادہ لائق ہے جبکہ جو سوال انھوں نے کیا ہے یہ ان کے شایان شان نہیں ہے

وکقوله تعالیٰ یَسْئَلُوْنَکَ مَاذَا یُنْفِقُوْنَ قُلْ مَا اَنْفَقْتُمْ مِنْ خَیْرٍ فَلِلْوَالِدَیْنِ وَالْاَقْرَبِیْنَ وَالْیَتَامٰی وَالْمَسَاکِیْنِ وَابْنِ السَّبِیْلِ ۔سألوا عن بیان ماینفقون فأجیبوا ببیان المصارف تنبیهاً علی انّ المهمّ هو السوال عنها لانّ النفقة لا یعتدّ بها الّا ان تقع موقعها

ترجمہ:۔

اور جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے آپ سے پوچھتے ہیں کہ کیا خرچ کریں؟ آپ کہہ دیجئے کہ جو کچھ بھی تم خرچ کرو مال میں سے، تو وہ ماں باپ کیلئے اور قرابت داروں کیلئے، یتیموں کیلئے، فقیروں کیلئے، اور مسافروں کیلئے ہے، صحابہ کرام نے خرچ کرنے کی مقدار دریافت کی اور جواب بیان مصارف کے ساتھ دیا گیا اس بات پر تنبیہ کرنے کیلئے کہ اسی کا سوال کرنا اہم تھا کیونکہ خرچ کرنے کا کوئی اعتبار ہی نہیں ہے جب تک وہ اپنے محل میں خرچ نہ ہو

تشریح:۔

دوسری مثال:۔ارشاد باری تعالیٰ ہے یَسْئَلُوْنَکَ مَاذَا یُنْفِقُوْنَ قُلْ مَا اَنْفَقْتُمْ مِنْ خَیْرٍ فَلِلْوَالِدَیْنِ وَالْاَقْرَبِیْنَ وَالْیَتَامٰی وَالْمَسَاکِیْنَ '' صحابہ کرام نے آنحضرت ﷺ سے سوال کیا کہ ہم کیا خرچ کریں؟ تو اس کا مقتضاء ظاہر تو یہ تھا کہ خرچ کرنے کی مقدار مقرر کرکے چیز متعین کردی جاتی۔لیکن اللہ نے ان کے غیر سوال کو سوال کا قائم مقام بنا کر فرمایا کہ ان کو خرچ کرنے کی مقدار کے بارے میں سوال نہیں پوچھنا چاہئے تھا یہ سوال ان کے شایان شان نہیں ہے بلکہ ان کو تو مصارف صدقہ کے بارے میں سوال کرنا چاہئے کہ کہاں خرچ کریں اور کہاں خرچ نہ کریں اسلئے کہ صدقہ اس وقت تک خدا کے ہاں مقبول نہیں ہوتا ہے جب تک اپنے مصرف میں خرچ نہ

ہو اور پھر ان کے جواب میں مصارف صدقات ذکر کر دئے ہیں۔ اور ان دونوں میں نکتہ یہی ہے جو ہم نے ضمناً بیان کر دیا ہے جو سوال سائل نے پوچھا یہ سوال ان کے لائق نہیں ہے بلکہ ان کے لائق وہ سوال ہے جو ہم نے ذکر کردیا ہے۔

ومنه ای ومن خلاف مقتضیٰ الظاهر التعبیر عن المعنیٰ المستقبل بلفظ الماضی تنبیهًا علیٰ تحقق وقوعه نحو وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّوْرِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمٰوَاتِ وَمَنْ فِي الْاَرْضِ بمعنیٰ يصعق ومثله التعبیر عن المستقبل بلفظ اسم الفاعل كقوله تعالیٰ وَاِنَّ الدِّيْنَ لَوَاقِعٌ" مكان يقع ونحوه التعبیر عن المستقبل بلفظ اسم المفعول كقوله تعالیٰ وَذٰلِكَ يَوْمٌ مَجْمُوْعٌ لَهُ النَّاسُ مكان يُجمَع وههنا بحث وهو انّ كلًّا من اسمی الفاعل والمفعول قد يكون بمعنیٰ الاستقبال وان لم يكن ذٰلك بحسب اصل الوضع فيكون كلّ منهما واقعًا فی موقعه واردًا علیٰ حسب مقتضی الظاهر والجواب انّ كلًّا منهما حقيقة فيما يتحقّق فيه وقوع الوصف وقد استعمل ههنا فيما لم يتحقّق مجازًا تنبيهًا علیٰ تحقّق وقوعه

ترجمہ:۔

(اور خلاف مقتضاء الظاہر کی مباحث میں سے دوسری بحث فعل مستقبل کی ماضی کے ساتھ تعبیر کرنا ہے اس کے متحقق الوقوع ہونے پر تنبیہ کرنے کیلئے جیسے (ارشاد باری تعالیٰ ہے اور جس دن صور پھونکا جائے گا تو تمام زمین و آسمان والوں کے ہوش اڑ جائیں گے، یہاں پر صعق یصعق کے معنیٰ میں ہے اس طرح کہ مستقبل کو اسم فاعل کیساتھ تعبیر کرنا ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے اور بدلے کا دن واقع ہونے والا ہے اصل میں "یقع" ہونا چاہئے اور اس کی طرح (وہ ایسا دن ہوگا کہ تمام لوگ جمع ہو جائیں گے یہاں پر اصل میں مجموع کی جگہ "یجمع" ہونا چاہئے اور یہاں پر بحث ہے۔ اور وہ یہ کہ فاعل اور مفعول میں سے ہر ایک کبھی استقبال کے معنیٰ میں ہوتے ہیں اگر چہ یہ اس کا وضعی معنیٰ نہیں ہے لہٰذا ان میں سے ہر ایک اپنے موقع میں مستعمل ہوا اور مقتضاء ظاہر کے موافق ہوا۔ جواب یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک کا استعمال محقق الواقع وصف میں حقیقت ہے اور یہاں پر مجاز اغیر میں استعمال کیا گیا ہے تحقق وقوع پر تنبیہ کرنے کیلئے

تشریح:۔

ومنه التعبیر بلفظ الماضی:۔ یہاں سے مقتضاء ظاہر کی مخالفت کی تیسری صورت بیان کر رہے ہیں اور وہ یہ ہے کہ کبھی کبھار استقبال والے معنیٰ کی ماضی یا اسم فاعل کے ساتھ یا اسم مفعول کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے۔ معنیٰ استقبال کی ماضی کیساتھ تعبیر کرنے کی مثال جیسے قرآن پاک میں ارشاد باری تعالیٰ ہے "وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّوْرِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمٰوَاتِ وَالْاَرْضِ" مقتضاء ظاہر کے مطابق "يَصْعَقُ" ہونا چاہئے اسلئے کہ نفخ صور بعد میں ہوگا ابھی تک ہوا نہیں ہے اور چیخ بھی آئندہ ہوگی ابھی نہیں ہوئی ہے۔

معنیٰ مستقبل کی اسم فاعل کے ساتھ تعبیر کرنے کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے" وَاِنَّ الدِّيْنَ لَوَاقِعٌ " مقتضاء ظاہر کے مطابق "یقع" ہونا چاہئے تھا اسلئے کہ یوم جزاء بعد میں یعنی زمانہ استقبال میں واقع ہوگا۔

معنیٰ استقبال کی اسم مفعول کے ساتھ تعبیر کرنے کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے "ذٰلِكَ يَوْمٌ مَجْمُوْعٌ لَهُ النَّاسُ" مقتضاء ظاہر کے مطابق "يُجْمَعُ لَهُ النَّاسُ" ہونا چاہئے تھا اسلئے کہ "یوم حشر" استقبال میں آئے گا ابھی تک نہیں آیا ہے۔ اور تینوں میں نکتہ اس کے وقوع کو یقینی بنانا ہے اور یہ مقتضاء ظاہر کے خلاف ہے اسلئے کہ اسم فاعل اور اسم مفعول میں وقوع والا معنیٰ نہیں پایا جاتا ہے بلکہ وقوع والا معنیٰ یا تو ماضی میں ہوتا ہے اور یا حال میں تو ان کے معنیٰ میں استعمال ہونا بھی اصل ہے لیکن ان میں استقبال کا معنیٰ نہیں پایا جاتا ہے اسلئے کہ یہ مقتضاء ظاہر

کے خلاف ہے باقی ماضی کو استقبال کے معنیٰ میں استعمال کرنے کا خلاف مقتضیٰ ہونا بالکل ظاہر ہے۔

وھھنا بحث":۔اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض نقل کرکے اس کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا ہے کہ آپ نے کہا ہے کہ اسم فاعل اور اسم مفعول کی فعل مستقبل کیساتھ تعبیر کرنا خلاف مقتضاء ظاہر ہے یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اسم فاعل اور اسم مفعول دونوں کبھی کبھار فعل مضارع کے معنی میں استعمال ہوتے ہیں للہذا ان کے ساتھ فعل مضارع کی تعبیر کرنا مقتضاء ظاہر کے مطابق ہوگا نہ کہ مقتضاء ظاہر کے خلاف تو آپ کا اسکو مقتضاء ظاہر کے خلاف بتانا درست نہیں ہے۔

جواب:۔اس کا جواب یہ ہے کہ اسم فاعل اور اسم مفعول میں وقوع اور اتصاف دالامعنیٰ پایا جاتا ہے اور یہ وقوع والامعنیٰ ماضی اور حال میں پایا جاتا ہے نہ کہ استقبال میں للہذا استقبال کے معنیٰ کیساتھ ان دونوں کی تعبیر کرنا خلاف مقتضاء ظاہر ہوگا۔

ومنه اى من خلاف مقتضى الظاهر القلب وهو ان يجعل احد اجزاء الكلام مكان الأخر والأخر مكانه نحو عرضت الناقة على الحوض مكان عرضتُ الحوض على الناقةِ اى اظهرتهٗ عليها لتشرب وقَبلَهٗ اى القلب السكاكى مطلقًا وقال انهٗ ممّا يورث الكلام ملاحةً وردّهٗ غيرُهٗ اى غيرالسكاكى مطلقًا لانّهٗ عكس المطلوب ونقيض المقصود والحقّ انهٗ ان تضمّن اعتبارًا لطيفًا غيرالملاحة الّتى اورثتها نفس القلب قُبِل كقوله شعر ومَهمَهٍ اى مفازةٍ مَغبرّةٍ اى متلوّنةٍ بالغبرة ارجاؤهٗ اطرافهٗ و نواحيه جمع الرجا مقصورًا كأنّ لون ارضه سماؤهٗ "على حذف المضاف اى لونها اى لون السماء فالمصراع الاخير من باب القلب والمعنىٰ كأنّ لون سمائه لغبرتها لون ارضه والاعتبار اللطيف هو المبالغة فى وصف لون السماء بالغبرة حتّٰى كأنّه صار بحيث يشبّه به لون الارض ذلك مع انّ الارض اصلٌ فيه والّا اى وان لم يتمضّن اعتبارًا لطيفًا رُدّ لانّهٗ عدولٌ عن مقتضى الظاهر من غير نكتةٍ يعتدّ بها كقوله شعر فلمّاان جرىٰ سمِنٌ عيلها:: كما طيّنتَ بالفدَن اى القصر السّياعا اى الطين المخلوط بالتبن والمعنى كما طيّنت الفدن بالسياع يقال طيّنت السطح والبيت ولقائل ان يقول انّهٗ يتمضّن من المبالغة فى وصف الناقه بالسمن مالايتضمن قولنا كما طيّنتَ الفدن بالسياع لايهامه انّ السياع قد بلغ من العظم والكثرة الىٰ ان صار بمنزلة الاصل والفدن بالنسبة اليه كا لسياع بالنبست الى الفدن"

ترجمہ:۔

(اور خلاف مقتضاء ظاہر میں سے تیسری قسم قلب ہے یعنی کلام کے اجزاء میں سے اول کو دوسرے کی جگہ اور دوسرے کو پہلے کی جگہ کر دینا جیسے عرضت الناقۃ علی الحوض) عرضت الحوض علی الناقہ کی جگہ یعنی میں نے حوض کو اونٹنی کے سامنے پیش کر دیا تاکہ وہ پانی پئے۔علامہ سکا کی نے قلب کو مطلقاً قبول کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ یہ کلام میں ملاحت پیدا کر دیتا ہے اور اس کے غیر نے اسے مطلقاً رد کر دیا ہے یعنی سکا کی کے علاوہ نے مطلقاً کیونکہ یہ مطلوب کا عکس اور مقصود کی نقیض ہے (اور صحیح بات یہ ہے کہ قلب اگر اعتبار لطیف کو متضمن ہو تو) اس ملاحت کے علاوہ جو نفس قلب نے پیدا کیا ہے (قبول کیا جائے گا جیسے شعر بہت سے چٹیل میدان ہیں جن کے اطراف وجونب غبار آلود ہیں) ارجاء کے معنیٰ ہیں اطراف رجاء مقصور کی جمع ہے گویا ان کی زمین کی رنگت آسمان کی رنگت کی طرح ہے) سماء کا مضاف محذوف ہے ای لون السماء للہذا آخری مصرع قلب کے قبیل سے ہے یعنی آسمان کی رنگت کثرت غبار کی وجہ سے زمین کی رنگت کی طرح ہوگئی ہے اور اعتبار لطیف آسمان

کے غبار آلود ہونے میں مبالغہ کرنا ہے کہ گویا آسمان اس لائق ہوگیا کہ زمین کے رنگ کی اس کے رنگ کے ساتھ تشبیہ دی جائے حالانکہ اس میں اصل زمین ہے (ورنہ) یعنی اگر اعتبار لطیف کو متضمّن نہ ہوتو (تو رد کردیا جائے گا) کیونکہ یہ مقتضاء ظاہر سے بغیر کسی معتد بہ نکتہ عدول کرنا ہے جیسے شعر جب اونٹنی پر موٹا پا چڑھ گیا جیسے تو نے گارے کو مکان سے لیپ دیا ہو) فدن کے معنیٰ ہیں محل، اور سیاع کے معنیٰ ہیں بھوسا ملا ہو اگارا مطلب یہ ہے کہ جیسے تو نے مکان کو گارے سے لیپ دیا ہو۔ کہا جاتا ہے کہ میں نے مکان اور چھت کو گارے سے لیپ دیا ہے اور کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ یہ قلب اونٹنی کے موٹاپے میں اس مبالغہ کو متضمّن ہے جو" كما طيّنت الفدن بالسياع" میں نہیں ہے کیونکہ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ گارا موٹائی اور زیادتی کی وجہ سے بمنزلہ اصل کے ہوگیا اور محل اس کے مقابلہ میں بمنزلہ گارے کے ہوگیا۔

تشریح:۔

ومنه القلب :۔خلاف مقتضاء ظاہر کی چوتھی اور آخری صورت قلب ہے اور قلب کے معنیٰ ہیں ایک کلام کے دو اجزاء ہوں تو ان میں سے پہلے جزء کو دوسرے جزء کی جگہ اور دوسرے جزء کو پہلے جزء کی جگہ رکھدیا جائے جیسے" عرضت الناقة على الحوض "میں نے اونٹنی حوض پر پیش کر دی اصل میں تھا" عرضت الحوض على الناقة "اسلئے کہ یہ اصول ہے کہ معروض علیہ کیلئے ذی شعور ہونا ضروری ہے اور حوض ذی شعور نہیں ہے بلکہ اونٹنی ذی شعور ہے پھر اس میں اختلاف ہے۔ علامہ سکاکی کے نزدیک قلب مطلقاً جائز اور مقبول ہے اسلئے کہ اس سے کلام میں حسن وخوبصورتی پیدا ہوتی ہے اور غیر سکاکی کے نزدیک قلب مطلقاً مردود ہے اسلئے کہ اس کے ساتھ معنیٰ بالکل الٹا ہو کر مقصود کا نقیض بن جاتا ہے۔

اور ماتنؒ کے نزدیک اس میں کچھ تفصیل ہے چنانچہ اگر قلب حسن کلام کے علاوہ کسی اور نکتہ کے بیان کرنے کیلئے کیا جائے تو جائز ہے اور اگر قلب صرف کلام میں حسن پیدا کرنے کیلئے کیا جائے تو قلب مردود ہے۔

قلب مقبول کی مثال جیسے

ومَهْمَةٍ مُغبرّة أرجائهُ :: كأنّ لونَ ارضِهِ سمائُهُ

تحقیق المفردات:۔ مهمة۔ چٹیل میدان۔ مغبرّة۔ اسم مفعول کا صیغہ ہے اس کا مصدر اغبرار ہے گرد آلود ہونا۔ ارجاء جمع ہے رجیٰ۔ اسم مقصور کی بمعنیٰ اطراف۔ لون۔ رنگ۔ ارض۔ زمین۔ سماء۔ آسمان۔

ترجمہ:۔ اور بہت سارے چٹیل میدان ہیں جن کے اطراف گرد آلود ہیں گویا کہ ان کی زمین کی رنگت ان کے آسمان کی رنگت کی طرح ہے

محل استشہاد:۔ اس شعر کے دوسرے مصرعہ میں قلب ہے اصل عبارت یوں ہونی چاہئے تھی" كأن لون سمائه لون ارضه "گویا کہ اس کے آسمان کا رنگ زمین کے رنگ کی طرح ہوگیا۔ لیکن یہاں پر مبالغہ پیدا کرنے کیلئے قلب کیا گیا ہے کہ گویا کہ آسمان کی طرف زمین سے اتنا گرد وغبار اٹھا ہے کہ وہ آسمان مشبہ بہ بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اسلئے کہ مشبہ بہ کیلئے مشبہ سے غالب اور اقویٰ ہونا ضروری ہے اور یہاں پر یہی نکتہ بیان کرنا مقصود ہے کہ یہاں تک کہ آسمان پر گرد وغبار بہت زیادہ ہوگیا ہے کہ مشبہ بہ بن سکتا ہے۔

قلب مردود کی مثال جیسے

فلمّا ان جرىٰ سمنٌ عليها :: كما طيّنت بالفدن السياعا

تحقیق المفردات:۔ جرىٰ۔ جاری ہونا، ظاہر ہونا۔ سمن۔ موٹاپا۔ عليها۔ ضمیر منصوب اونٹنی کی طرف لوٹ رہی ہے۔ طيّنت۔ مکان یا چھت وغیرہ کی گارے کیساتھ لپائی کرنا۔ فدن۔ قصر محل۔ سياع۔ بھوسا ملا ہوا گارا

ترجمہ:۔ جب اونٹنی پر ایسا موٹاپا چڑھ گیا جیسے تو نے بھوسا ملے ہوئے گارے سے مکان کو لیپ دیا۔

محل استشهاد۔ یہ شعر میں اصل میں یوں ہونا چاہئے تھا ''کما طیّنت الفدن بالسیاع '' جیسا کہ محل کو لیپا جاتا ہے گارے سے لیکن یہاں پر قلب کر کے باء کو سیاع پر داخل کر دیا ہے۔ ماتنؒ کے نزدیک چونکہ یہ قلب کسی نکتہ کیلئے نہیں کیا گیا ہے محض کلام میں حسن پیدا کرنے کیلئے کیا گیا ہے اسلئے یہ قلب مردود ہے جبکہ شارحؒ فرماتے ہیں کہ اس میں نکتہ پایا جاتا ہے اور وہ ہے موٹاپا بیان کرنے میں مبالغہ پیدا کرنا تو یہاں پر شاعر یہ کہنا چاہتا ہے کہ اس محل پر گارا اتنا زیادہ لگادیا گیا ہے کہ وہ گارا محل کی طرح اصل بن گیا ہے اور محل گارے کیلئے فرع اور تابع بن گیا ہے اور شاعر کا مطلب یہ ہے کہ اس اونٹنی پر چربی اتنی زیادہ چڑھ گئی ہے کہ گویا کہ وہ چربی اصل بن گئی ہے اور اونٹنی اس کیلئے تابع بن گئی ہے تو اس میں بھی حسن کے علاوہ چونکہ مبالغہ کا نکتہ پایا جاتا ہے اسلئے اسے قلب مردود کہنا صحیح نہیں ہے۔

﴿احوال المسند﴾

اما ترکہٗ فلِمامرّ فی حذف المسند الیه کقوله شعر ومن یك امسیٰ بالمدینة رحلهٗ:: فانّی وقیّارٌ بها لغریب الرحل هوالمنزل والماویٰ وقیّار اسم جملٍ للشاعروهوضائی بن الحارث کذا فی الصحاح وقیل اسم فرس ولفظ البیت خبرٌ ومعناه التحسّر والتوجّع فالمسندا لیٰ قیّار محذوف لقصدالاختصار والاحترازعن العبث بناءً علی الظاهرمع ضیق المقام بسبب التوجّع ومحافظةالوزن ولایجوزان یکون قیّارعطفًاعلیٰ محلّ اسم انّ وغریب خبرٌعنهما لا متناع العطف علی محل اسم انّ قبل مضی الخبر لفظًااوتقدیرًاوامّا اذا قدرنا لهٗ خبرًامحذوفًافیجوزان یکون هوعطفًاعلیٰ محلّ اسم انّ لانّ الخبرمقدّمٌ تقدیرًافلایکون مثل انّ زیدًاوعمروٌذاهبان بل یکون مثل انّ زیدًا وعمروٌلذاهبٌ وهوجائزٌویجوزان یکون مبتدأً والمحذوف خبرہٗ والجملةباسرهاعطفٌ علی جملة انّ مع اسمها وخبرها

ترجمہ:۔

تیسرا باب احوال مسند میں ہے (حذف مسند کی وجوہات) حذف مسندالیہ میں گزرچکی ہیں حذف مسند کی مثال (جیسے شاعر کا شعر جس کا گھر مدینہ میں ہوتو ہوہمیں کیا) کیونکہ میں اور قیار تو اس میں مسافر ہیں) رحل کے معنیٰ ہیں منزل، ٹھکانہ، قیار شاعر کے اونٹ کا نام ہے اور شاعر ضابی بن الحارث ہے صحاح میں اسی طرح ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ گھوڑے کا نام ہے یہ شعر لفظاً خبر ہے اور معنیٰ اظہار حسرت ودردمندی ہے اور قیار کا مسند اختصار کیلئے محذوف ہے اور بظاہر عبث سے احتراز کرنے کیلئے محذوف ہے۔اس کے ساتھ ساتھ مقام کی تنگی کی وجہ سے بھی اور درد مندی اور محافظت وزن کے سبب سے بھی محذوف ہے اور قیار کو انّ کے اسم پر معطوف بنانا صحیح نہیں ہے کہ لفظ غریب دونوں کی خبر بن جائے کیونکہ خبر کے لفظاً یا تقدیراً پہلے آئے بغیر انّ کے اسم پر عطف کرنا ممتنع ہے لیکن جب ہم اس کی خبر محذوف مان لیں تو انّ کے اسم کے محل پر عطف کرنا جائز ہوجائے گا کیونکہ خبر تقدیراً مقدّم ہوگی لہٰذا یہ انّ زیدٌ اوعمروٌ ذاھبان کی طرح نہ ہوگا بلکہ انّ زیدٌ الذاھب کی طرح ہوگا اور یہ جائز ہے اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ قیّار مبتداء اور محذوف ہو اور اس کی خبر محذوف ہو اور پورے کا پورا جملہ انّ کے اسم اور خبر پر معطوف ہو

تشریح:۔

یہاں تک احوال مسندالیہ بیان ہوئے اور اب یہاں سے احوال مسند بیان کررہے ہیں احوال مسند میں ایک حال مسند کو حذف کرنا ہے اور اس کی تفصیل پہلے گزرچکی ہے کہ اما کے بعد جو بھی آئے اسے مقتضاء حال کہتے ہیں اور لام کے بعد جو بھی آئے اسے حال اور علّت کہتے ہیں تو مسند کے حذف کرنے کی کونسی علتیں ہوسکتی ہیں اس کی تفصیل مسندالیہ کی بحث میں گزرچکی ہے مثلاً احترازعن العبث۔عدول الی اقوی الدلیلین۔ ضیق مقام۔اظہار تحسر۔محافظۃ وزن شعری۔وغیرہ وغیرہ ان احوال کی پوری تفصیل یہاں پر نہیں ہوگی صرف حذف مسند کی چند مثالیں ذکر کریں گے۔

پہلی مثال جیسے:۔ ومن یك امسیٰ بالمدینة رحلهٗ::فانّی وقیّارٌبهالغریبٌ

تحقیق المفردات:۔ رحل۔گھر۔مکان۔رہائش گاہ۔ قیّار۔اونٹ یا گھوڑے کا نام ہے۔ غریب۔مسافر۔

ترجمہ:۔اور جس کا مدینہ میں گھر ہوتو ہو بیشک میں اور قیّار تو اس میں مسافر ہیں۔

محل استشہاد:۔فانی وقیّاربهالغریب'' انّ حرف مشبہ بالفعل اور یا ضمیر اس کا اسم ہے اور لغریب اس کی خبر ہے اور قیار مسندالیہ مبتدا ہے اور اس کی خبر ''لغریب'' محذوف ہے۔اس میں حذف مسند کے چار اغراض ہوسکتے ہیں (۱) اسے اختصار کیلئے حذف کیا گیا ہے اسلئے

کہ دوسرا غریب اس پر دلالت کر رہا ہے (۲) اسے احتراز عن العبث کیلئے حذف کیا گیا ہے اسلئے کہ دوسرا غریب اس پر دلالت کر رہا ہے (۳) ضیق مقام کی وجہ سے اس کو حذف کر دیا گیا ہے اسلئے کہ شاعر بیچارہ پریشان تھا (۴) حفاظت وزن شعری کی وجہ سے اسے حذف کر دیا ہے اسلئے کہ ذکر مسند کی صورت میں شعر کا وزن ٹوٹ جاتا ہے الغرض جو بھی حالت یا علّت ہو ہر حال میں حذف مسند پر دلالت کرنے والا کسی قرینہ کا ہونا ضروری ہے۔

فائدہ:۔ قیّار کے متعلق دو قول ہیں ایک قول یہ ہے کہ یہ ضائی ابن الحارث کے اونٹ کا نام ہے جس پر سوار ہو کر وہ مدینہ منوّرہ آیا تھا جبکہ دوسرا قول یہ ہے کہ یہ شاعر کے گھوڑے کا نام ہے۔ اس شعر میں ضائی ابن الحارث نے اپنی بے بسی اور حسرت و تکلیف بیان کی ہے کہ یہاں پر اور لوگ تو مقیم بھی ہوں گے اور ان کے جاننے والے بھی ہوں گے لیکن میرے اور میری سواری کا کوئی جاننے والا نہیں ہے ہم تو محض مسافر ہیں

شعر کا پس منظر:۔ یہ شعر ضائی بن حارث بن ارطاۃ البرجمی الیربوعی التیمی کا ہے بنو غالب بن حنظلہ میں سے ایک مشہور اسلامی شاعر ہے اس نے بنو جردل ابن نہشل کے کسی آدمی سے ایک کتا ایک معین وقت تک کیلئے مستعار لیا تھا وقت کے گزرنے پر بھی جب انھوں نے انہیں کتا واپس نہ کیا تو کتّے کے مالک نے واپسی کا مطالبہ کیا تو اس نے واپس کرنے میں پس وپیش سے کام لیا جس پر ان لوگوں نے اس کے ساتھ سختی شروع کر دی جس کی وجہ سے اس نے طیش میں آ کر ان کی بدترین ہجو کی جس کے چند اشعار یہ ہے

تجشم نحوی وفد قر حان شقّة :: تظل بها الوجناء وهي حيسر

فاردفتُهم كلبًا فراحوا كانّما ::حباهم بتاج الهر مزان امير

وقلدتهم ما لو رميت متالعًا :: به وهو مغبرٌ لكاد يطير

فيارا كبًاامّا عرضت فبلّغن :: امامة عنّي والامور تدور

فامكم لاتتركوها وكلبكم ::فان عقوق الوالدات كبير

فانك كلب قد ضربت بما ترىٰ ::سميع بمافوق الفراش بصيرٌ

اذا عشنست من آخرِ الليل دخنة::يبيت لهٗ فو ق الفراش هرير

جب یہ مسئلہ کچھ اور آگے بڑھ گیا تو لوگوں نے حضرت عثمان غنیؓ سے اس سلسلہ میں مدد چاہی انھوں نے تنبیہ کرنے کیلئے انہیں بلوایا تو اس نے حضرت عثمانؓ کو قتل کرنے کی نیّت سے چلتے چلتے ایک چھری بھی اپنی پنڈلی کیساتھ باندھ لی جو رستے میں پکڑی گئی اس کے متعلق اس کا یہ شعر بھی ہے کہ هممتُ ولم افعل وكدتُ وليتني :: تركتُ على عثمان تبكي حلائلُهٗ

حضرت عثمانؓ نے ان کے ہجو والے قصیدے کو دیکھ کر فرمایا کہ اگر نبی کریم ﷺ زندہ ہوتے تو تمہارے متعلق ضرور کوئی وحی نازل ہو جاتی کیونکہ تم نے جو ہجو کی ہے میں نہیں سمجھتا ہوں کہ تم سے پہلے کسی نے اس طرح کی ہجو کی ہو چنانچہ اس سلسلہ میں آپ نے سزا کے طور پر اسے قید میں بند کر دیا تو قید خانہ ہی سے اس نے یہ چند اشعار کہے

ومن يلك امسىٰ بالمدينه رحلهٗ ::فاني وقيّار بها لغريب

وما عاجلات الطيرتدني من الفتىٰ:::نجاحًاولا عن ريثهن نجيب

وربّ امور لا تضيرك ضيرة :: وللقلب من مخشا تهن وجيب

ولا خير فيمن لا يوطّن نفسهٗ ::علىٰ نائبات الدهر حين تنوب

وفي التّركَ تفريطٌ وفي الخرم قوّة ::ويخطى الفتىٰ في خدسه ويصيب

ولست بمسبق صديقاً ولا اخاً::اذا لم يعدّ الشيء وهو يريب

اور اس کا یہ شعر بھی ہے

لكل جديدٍ لذّة غير انّني رأيت جديد الموت غير لذيذ

اسی قید میں وہ مرنے دم تک رہا۔

ولا یجوزان یکون:۔اس عبارت کیساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے کہا ہے کہ قیّار مبتداء ہے خبر محذوف کیلئے تو اس کو حذف خبر کے قبیل سے بنانے کے بجائے اس کا عطف انّ کے اسم کے محلِ قریب پر کیوں نہیں کرتے ہو اسلئے کہ وہ مبتداء ہونے کی وجہ سے مرفوع ہے اور قیّار اس پر معطوف ہونے کی وجہ سے مرفوع ہے اس صورت میں خبر محذوف ماننے کی ضرورت نہیں پڑے گی۔

جواب:۔اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں پر محل اسم پر عطف کرنا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اس کی ایک ہی صورت ہے جب خبر انّ دوسرے اسم پر لفظاً یا تقدیراً مقدّم ہو تو تب عطف کرنا صحیح ہوتا ہے اور یہاں پر چونکہ اس کی خبر کا ذکر نہ تو صراحۃً ہے اور نہ ضمناً اسلئے محل اسم انّ پر عطف کرنا صحیح نہیں ہے اور پورے کلام عرب میں اس کی دو مثالیں مشہور ہیں ان میں سے ایک صحیح ہے دوسری صحیح نہیں ہے۔

صحیح مثال انّ زیداً وعمروٌ ذاھبٌ یہ مثال صحیح ہے اسلئے کہ انّ کی خبر محذوف مانی جائے گی اور پھر جملہ کا جملہ پر عطف ہو جائے گا یا مفرد کا مفرد پر عطف ہوگا۔

دوسری مثال انّ زیداً وعمروٌ ذاھبان'' اس میں انّ کی خبر کے موجود ہونے کی وجہ سے خبر کو محذوف ماننا صحیح نہیں ہے جو زید اور عمرو دونوں کیلئے خبر بن رہی ہے اور جب خبر محذوف مانی جائے گی تو خبر کو محذوف بنانا صحیح ہو جائے گا اسلئے کہ پھر خبر تقدیراً مقدم ہوگی پھر یہ یا تو عطف المفرد علی المفرد کے قبیل سے ہوگا یعنی مبتداء کا عطف انّ کے اسم کے محل پر ہو اور خبر کا عطف خبر پر ہوگا اور یا یہ عطف الجملہ علی الجملہ کے قبیل سے ہوگا یعنی مبتداء اور خبر دونوں کو ملا کر جملہ کا عطف کر دیا جائے انّ کے اسم اور خبر کے مجموعہ جملہ پر اور چونکہ آخر میں اس کی خبر مذکور ہوتی ہے اسلئے خبر کو محذوف ماننا صحیح نہیں ہے اسلئے اب اگر محل اسم پر عطف کریں گے تو انّ کی خبر کے مقدم کئے بغیر عطف کرنا لازم آئے گا جو کہ صحیح نہیں ہے

وكقوله شعر نحن بما عندنا وانت بما::عندك راضٍ والرأى مختلفٌ فقوله نحن مبتدأ محذوف الخبر لما ذكرنا اى نحن بما عندنا راضون فالمحذوف ههنا خبر الاوّل بقرينة الثاني وفي البيت السابق بالعكس وقولك زيدٌ منطلقٌ وعمروٌ اى وعمروٌ منطلقٌ محذوف للاحتراز عن العبث من غير ضيق المقام وقولك خرجت فاذا زيدٌ اى موجود اوحاضرٌ اوواقفٌ اوبالباب اوما اشبه ذالك فحذف لما مرّ مع اتباع الاستعمال لانّ اذا المفاجاة تدلّ على مطلق الوجود وقد ينضمّ اليها قرائن تدلّ على نوع خصوصية كلفظ الخروج المشعر بانّ المراد فاذا زيدٌ بالباب اوحاضرٌ اونحو ذٰلك

ترجمہ:۔

اور جیسے اس کا قول شعر جو ہمارے پاس ہے ہم اس پر خوش ہیں اور جو تمہارے پاس ہے تم اس پر خوش ہو اور رائے ہر ایک کی مختلف ہے تو شاعر کا قول نحن مبتداء ہے اور اس کی خبر محذوف ہے یعنی نحن بما عندنا راضون لہٰذا یہاں اوّل کی خبر ثانی کے قرینہ سے محذوف ہوگی اور سابق شعر میں اس کا عکس ہے اور جیسے زیدٌ منطلقٌ وعمروٌ یعنی عمروٌ منطلقٌ تو خبر کو بغیر تنگئی مقام کے عبث سے احتراز کرنے کیلئے حذف کر دیا گیا ہے (او جیسے تیرے قول خرجت فاذا زیدٌ میں خبر محذوف ہے یعنی موجودٌ یا حاضرٌ یا واقفٌ بالباب وغیرہ مذکورہ وجوہ کیساتھ اتباع استعمال کی وجہ سے کیونکہ

اذا مفاجاۃ مطلق وجود پر دلالت کرتا ہے اور کبھی اس کے ساتھ کچھ قرائن بھی ملادئے جاتے ہیں جو خاص نوع پر دلالت کرتے ہیں جیسے لفظ خروج یہ بتلا رہا ہے کہ زیدٌ بالباب یا حاضر وغیرہ مراد ہے

تشریح:۔

دوسری مثال:۔نحن بما عندنا وانت بماعندك راض والرئی مختلفٌ ''اس میں نحن اوّل مندالیہ ہے اور اس کی خبر اور مسند راضون محذوف ہے اور اس میں بھی وہی علتیں ہیں جن کا ذکر مثال اوّل میں ہوا ہے اس میں اور پہلی مثال میں فرق یہ ہے کہ اس میں مبتداء اوّل کی خبر محذوف ہے اور اس کے محذوف ہونے پر مبتداء ثانی کی خبر قرینہ بن رہی ہے اور سابقہ شعر میں مبتداء ثانی کی خبر محذوف تھی جس پر مبتداء اوّل کی خبر قرینہ بن رہی تھی۔اور اصل میں یہ فرق ایک اعتراض کا جواب دینے کیلئے بیان کیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ مصنف نے ایک ہی بات کیلئے دو مثالیں کیوں ذکر کی ہیں کیونکہ مثال تو ممثل لہٗ کی وضاحت کیلئے ذکر کی جاتی ہے اور کسی بھی بات کی وضاحت ایک مثال کیساتھ بھی ہوسکتی ہے تو انھوں نے دو مثالیں کیوں ذکر کی ہیں اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب:۔اس کا جواب یہ ہے کہ مصنفؒ نے جو دو مثالیں ذکر کی ہیں ان میں فرق ہے اور وہ فرق یہ ہے کہ پہلی مثال میں مبتداء اول کی خبر قرینہ بن رہی تھی حذف خبر مبتداء ثانی پر اور دوسری مثال میں مبتداء ثانی کی خبر قرینہ بن رہی ہے حذف خبر مبتداء اوّل پر۔

تیسری مثال:۔زیدٌ منطلقٌ وعمرو اس مثال میں عمرو مسندالیہ ہے اور اس کی خبر محذوف ہے اور اس پر قرینہ مبتداء اوّل کی خبر ہے اور اسکے حذف کرنے سے مقصود احتراز عن العبث ہے۔

من غیر ضیق المقام:۔اس عبارت کیساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا ہے کہ یہ مثال تو پہلی والی مثال کی عین ہے کہ پہلی والی مثال میں بھی مبتداء اوّل کی خبر قرینہ بن رہی ہے مبتداء ثانی کی خبر کے محذوف ہونے پر اور یہاں پر بھی بعینہ یہی صورت پائی جاتی ہے لہٰذا یہ مثال لغو اور بیکار ہے۔

جواب:۔اس کا جواب یہ ہے کہ ان دونوں مثالوں میں فرق ہے اور وہ فرق یہ ہے کہ پہلی مثال میں حذف خبر سے مقصود احتراز عن العبث کے ساتھ ساتھ ضیق مقام بھی ہے اور یہاں پر حذف خبر کا مقصود صرف احتراز عن العبث ہے ضیق مقام نہیں ہے۔

چوتھی مثال:۔خرجتُ فاذا زیدٌ ''یہاں پر اذا مفاجاتیہ داخل ہے اذا مفاجاتیہ حذف مسند پر دلالت کرتا ہے پھر اس میں اختلاف ہے بعض کے نزدیک اذا مفاجاتیہ کے بعد خبر محذوف ہوتی ہے جبکہ دوسرے بعض لوگوں کے نزدیک اذا مفاجاتیہ سے پہلے والا جو جملہ ہوتا ہے وہ خبر مقدّم ہوتا ہے اور مابعد والا جملہ مبتداء مؤخر ہوتا ہے اس کے علاوہ اور کوئی خبر محذوف نہیں ہوتی ہے۔والتفصیل فی شرح ملّا جامی من شاء فلیراجعہ۔

راجح بات وہی ہے جو مصنفؒ نے بیان کی ہے پھر اس کی خبر کے محذوف ہونے میں مختلف احتمالات ہیں اس کی خبر یا تو فاذا زیدٌ موجودٌ یا واقفٌ وغیرہ اسی طرح اس میں چونکہ صرف وجود کا معنٰی پایا جاتا ہے اسلئے اس میں خبر عام بھی ہوسکتی ہے اور اگر کسی مخصوص خبر کے محذوف ہونے پر کوئی قرینہ دلالت کررہا ہو تو مخصوص خبر محذوف ہوگی جیسے فاذا زیدٌ بالباب یا حاضرٌ وغیرہ۔

وقولہٗ شعران محلًا وانّ لنا مرتحلًا وانّ فی السفر اذامضوامھلًا ای انّ لنا فی الدنیا حلولًا وانّ لنا عنھا الی الأخرۃ ارتحالًا والمسافرون قدتوغّلوا فی المضی لارجوع لھم فحذف المسند الذی ھو ظرف قطعًا القصد الاختصار والعدول الی اقوی الدلیلین اعنی العقل ولضیق المقام اعنی المحافظۃ علی الشعر ولاتباع الاستعمال لاطراد الحذف فی مثل انّ مالًا وانّ ولدًا وقد وَضَعَ سیبویہ فی کتابہٖ لھذا بابًا فقال ھذا

بابُ انّ مالاًوانّ ولدًا وقولـهٗ تعالیٰ قُلْ لَوْ اَنْتُمْ تَمْلِكُوْنَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّیْ فقوله انتم لیس بمبتد ألانّ لوانّما تدخل علیٰ الفعل بل هو فاعل فعل محذوف والاصل لـو تـملكون تملكون فحذف الفعل احترازًاعن العبث لوجود المفسّرثمّ ابدل من الضمیر المتّصل الضمیر المنفصل علیٰ ماهو القانون عندحذف العامل فالمسندالمحذوف ههنافعل وفیماسبق اسم أوجملة

ترجمہ:۔

اور جیسے یہ شعر کہ ہمارے لئے دنیا میں آنا بھی ہے اور ہمارے لئے اس سے کوچ کرنا بھی ہے اور جب سفر کرنے والے چلے جاتے ہیں یعنی ہمارے لئے اس دنیا میں آنا ہےکیونکہ اس سے آخرت کی طرف کوچ کرنا ہے اور مسافروں نے جانے میں بہت زیادہ مبالغہ کیا ہے تو وہیں ٹھہر جاتے ہیں واپس نہیں آتے اس شعر میں ظرف مسند کو اختصار کیلئے حذف کر دیا گیا ہے اور اقویٰ الدلیلین یعنی عقل کی طرف عدول کرنے کیلئے اور تنگیٔ مقام یعنی محافظت وزن شعر کیلئے اور اتباع استعمال کیلئے کیونکہ انّ مالاً وانّ ولدًا جیسی ترکیبوں میں حذف کرنا مطّرد ہے اور علّامہ سیبویہ نے تو اس کیلئے ایک مستقل باب باندھا ہے اور کہا ہے کہ ہذا باب انّ مالاً وانّ ولدًا اور جیسے قول باری تعالیٰ آپ کہہ دیجئے کہ اگر تم میرے رب کی رحمت کے خزانوں کے مالک ہوتے۔ اللہ کے اس ارشاد میں انتم مبتداء نہیں ہے کیونکہ لو صرف فعل پر داخل ہوتا ہے بلکہ یہ فعل محذوف کا فاعل ہے اور اصل میں لوتملکون ہے۔ احتراز سے بچنے کیلئے فعل کو حذف کر دیا گیا ہے کیونکہ اس کا مفسّر موجود ہے پھر قانون کے مطابق ضمیر متصل کو ضمیر منفصل سے بدل دیا گیا ہے جیسا کہ ہر اس مقام پر کیا جاتا ہے جہاں عامل کو حذف کر دیا جاتا ہے تو یہاں پر مسند محذوف فعل ہے اور اس سے پہلے اسم یا جملہ ہے

تشریح:۔

پانچویں مثال:۔انّ محلاًّ وانّ مرتحلاً" اس میں دونوں جگہوں پر انّ کی خبر محذوف ہے اور یہ مثال اصل میں اس طرح ہے "انّ لنا فی الدنیا حلولاً" یعنی ہمارے لئے اس دنیا میں اترنا ہے اور "وانّ لناالیٰ الآخرة ارتحالاً" اور ہمارے لئے آخرت کی طرف کوچ کر کے جانا ہے اس میں مرتحلاً مصدر ہے اس مثال میں مسند کو حذف کر دیا گیا ہے اور اس کے حذف کرنے کی کئی وجوہات ہوسکتی ہیں اسے یا تو عدول الی اقویٰ الدلیلین کی وجہ سے حذف کر دیا ہے اور یا ضیق مقام کی وجہ سے حذف کر دیا جائے اور یا اختصار کیلئے حذف کر دیا ہے وغیرہ ذالک اور اسی طرح خبر کا حذف کرنا کلام عرب میں شائع ذائع ہے تو کلام عرب کے اتباع کی وجہ سے بھی اس کا حذف کرنا ہوسکتا ہے یہاں تک کہ علامہ سیبویہ نے اس کے بارے میں ایک مستقل باب قائم کر دیا ہے اور لکھا ہے کہ "ھذا باب انّ مالاً وانّ ولدًا"۔ یہ مالاً اور ولدًا کا باب ہے۔

چھٹی مثال:۔ارشاد ی تعالیٰ" قُلْ لَوْ اَنْتُمْ تَمْلِكُوْنَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّكَ" مقتضاء حال کے مطابق "قُلْ لَوْ تَمْلِكُوْنَ تَمْلِكُوْنَ" ہونا چاہئے تھا اس لئے کہ یہاں پر "انتم" مبتداء نہیں بن سکتا ہے کیونکہ لو شرطیہ ہے اور لو کا مدخول اسم نہیں ہوتا ہے بلکہ فعل ہوتا ہے تو عبث سے احتراز کرنے کیلئے لو کے بعد اس فعل کو حذف کر کے ضمیر مرفوع منفصل کو فعل کا قائم مقام بنا دیا گیا ہے۔ اسلئے کہ فعل کے ذکر کرنے سے عبث کا ارتکاب کرنا اسلئے لازم آتا ہے کہ اس شرط (فعل) محذوف کا مفسّر موجود ہے۔ اس مثال اور سابقہ مثالوں میں فرق یہ ہے کہ سابقہ مثالوں میں محذوف اسم یا جملہ ہوتا تھا اور اس میں محذوف فعل ہے۔

وقولهٗ تعالیٰ فَصَبْرٌ جَمِيْلٌ یحتمل الامرین حذف المسنداوالمسندالیه ای فصبرٌجمیل اجمل او فامری صبرٌجمیل ففی الحذف تكثیرالفائدة بامكان حمل الكلام علی كلّ من المعنیین بخلاف مالو ذكرفانّهٗ یكون نصًّا فی احدهما ولابدّ للحذف من قرینةٍ دالةٍعلیه لیفهم المعنیٰ كوقوع الكلام جوابًا

لسؤالٍ محقّقٍ نحو "وَلَئِنْ سَئَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ لَيَقُوْلُنَّ اللّٰه" ای خلقهنّ اللّٰه فحذف المسندلانّ هٰذا الکلام عند تحقّق ما فرض من الشرط والجزائیکون جوابًاعن سؤالٍ محقّقٍ والدلیل علٰی انّ المرفوع فاعلٌ والمحذووف فعلهٗ انّهٗ جاء عند عدم الحذف کذٰلك کقولهٖ تعالٰی لَئِنْ سَئَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ لَيَقُوْلُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيْزُ الْعَلِيْمُ و کقولهٖ تعالٰی قَالَ مَنْ يُّحْىِ الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيْمٌ قُلْ يُحْيِيْهَا الَّذِىْٓ اَنْشَاَهَآ اَوَّلَ مَرَّةٍ۔

ترجمہ:۔

اورارشاد باری تعالیٰ فصبرٌ جمیل حذف مسند وحذف مسندالیہ دونوں کا احتمال رکھتا ہے حذف مسند یا مسندالیہ کا یعنی فصبرٌ جمیلٌ اجمل یا فامری صبرٌ جمیلٌ ،لہٰذا حذف میں تکثیر فائدہ ہے کہ کلام کو دونوں معنوں پر محمول کرنے کا امکان ہے بخلاف ذکر کے کہ اس میں ایک معنیٰ کی تعیین ہو جاتی ہے (اور حذف کیلئے ایسے قرینہ کا ہونا ضروری ہے جو محذوف پر دلالت کرے تا کہ معنیٰ سمجھے جاسکیں جیسے کلام کا سوال محقّق کا جواب واقع ہونا جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے اگر آپ ان سے پوچھیں کہ آسمان اور زمین کو کس نے پیدا کیا ہے تو یہی کہیں گے کہ اللہ نے پیدا کیا ہے تو مسند کو حذف کر دیا گیا ہے کیونکہ یہ کلام اس چیز کے متحقق ہونے کے وقت ہے جو شرط وجزاء سے فرض کیا گیا ہے سوال محقّق کا جواب ہے اور اس بات کی دلیل کہ فاعل مرفوع ہوتا ہے اور محذوف اس کا فعل ہے یہ ہے کہ حذف نہ کرنے کی صورت میں بھی اسی طرح ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے اگر آپ ان سے پوچھیں کہ آسمان وزمین کو کس نے پیدا کیا ہے تو یہی کہیں گے کہ ان کو پیدا کیا ہے غالب جاننے والے نے اور جیسے کون زندہ کرے گا ہڈیوں کو جبکہ وہ بوسیدہ ہوگئی ہوں؟ آپ کہہ دیجئے کہ ان کو وہی زندہ کرے گا جس نے پہلی بار ان کو پیدا کیا ہے۔

تشریح:۔

ساتویں مثال:۔ فَصَبْرٌ جَمِيْلٌ "اس مثال میں دو احتمال ہیں یہ یا تو حذف مسندالیہ کے قبیل سے ہے اور یا حذف مسند کے قبیل سے ہے۔ اگر اسے حذف مسندالیہ کے قبیل سے بنا دیا جائے تو اس کی تقدیری عبارت یوں بنے گی "فامری صبرٌ جمیلٌ" اور اگر اس کو حذف مسند کے قبیل سے بنایا جائے تو اس کی تقدیری عبارت یوں بنے گی "فصبرٌ جمیلٌ اجمل" اور یہاں پر حذف کرنا اولیٰ ہے اسلئے کہ حذف کی صورت میں اس میں دو احتمال ہوں گے بخلاف ذکر کرنے کے کہ ذکر کرنے کی صورت میں صرف ایک احتمال ہوسکتا ہے دو احتمال نہیں ہوسکتے ہیں اور کسی عبارت میں دو احتمالوں کا ہونا زیادہ بہتر ہوتا ہے ایک احتمال سے۔

ولابدّ للحذف من قرینته:۔ جس طرح یہ بات پہلے بھی بتائی جاچکی ہے کہ حذف کے جواز کیلئے کسی نہ کسی قرینہ کا ہونا ضروری ہے قرینہ کے بغیر حذف کرنا جائز نہیں ہے پھر یہ قرینہ یا تو سوال محقّق ہوگا اور اگر کوئی کلام جواب میں واقع ہوجائے تو سوال مقدر قرینہ بنے گا۔

سوال محقّق کی مثال اللہ کے اس ارشاد میں ہے "وَلَئِنْ سَئَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ لَيَقُوْلُنَّ اللّٰه" مقتضاء ظاہر کے مطابق یوں عبارت ہونی چاہئے "خلقهن اللّٰه" لیکن سوال محقّق اس پر قرینہ بن رہا ہے اسلئے کہ سوال خلق کے بارے میں ہے جس کی وجہ سے فعل مسند کو حذف کر دیا ہے۔

لانّ هٰذا الکلام:۔ اس عبارت کیساتھ شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا ہے کہ آپ نے سوال محقّق کی جو مثال پیش کی ہے یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ یہاں پر یہ شرط وجزاء ہیں کوئی سوال نہیں ہے اور شرط وجزاء صرف مقام شک پر آتے ہیں؟

جواب:۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر ہم یہاں پر اس شرط وجزاء کو سوال مقدر فرض کر لیں تو کر سکتے ہیں اسلئے یہاں پر یہ سوال کے

جواب میں ہے۔

والدلیل علی انّ المرفوع :۔اس عبارت کیساتھ ایک اعتراض کا جواب ہے۔

اعتراض:۔آپ نے اسے حذف فاعل اور حذف مسندالیہ کے قبیل سے کیوں بنایا ہے حذف خبر کے قبیل سے کیوں نہیں بنایا ہے اس طور پر کہ لفظ اللہ مبتداء بن جائے اور'' خَلَقَهُنَّ اللّٰهُ ''اس کیلئے خبر بن جائے پھر یہ حذف مسند اور حذف خبر کے قبیل سے بن جائے گا حذف مسندالیہ کے قبیل سے نہیں بنے گا۔

جواب:۔اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں پر ایک ہی احتمال ہے اور وہ یہ ہے کہ اس آیت میں لفظ اللہ فاعل ہے اور اس کا فعل اور مسند محذوف ہے اور اس پر قرینہ اور دلیل قرآن کریم کی دوسری آیات ہیں ایک جگہ ارشاد باری تعالیٰ ہے'' وَلَئِنْ سَئَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ لَيَقُوْلُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيْزُ الْعَلِيْمُ ' دوسری جگہ خلق کے فاعل کو ذکر کر دیا گیا ہے اسلئے ہم نے اسے حذف فاعل کے قبیل سے بنایا ہے چنانچہ دوسری جگہ ارشاد باری تعالیٰ ہے قَالَ مَنْ يُحْيِ الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيْمٌ قُلْ يُحْيِيْهَا الَّذِيْ اَنْشَأَهَا اَوَّلَ مَرَّةٍ' تو یہاں پر فعل ذکر کر دیا ہے اور وہ'' یحیی '' ہے۔

اومقدّر عطفٌ علی محقق نحوقول ضرّاربن نهشل في مرثية يَزيدبن نهشل شعر لِيُبك يزيدُ كأنّهٗ قيل من يبكيه؟ فقال ضارعٌ اى يبكيه ضارعٌ ذليل لخصومةٍ لانّهٗ كان ملجأً للاذلّاء وعونًا للضعفا ء وتمامهٗ ع ومختبطٌ ممّاتطيح الطوائح" والمختبط الذى يأ تى اليك للمعروف من غيروسيلة والاطاحة الاذهاب والهلاك والطوائح جمع مطيحة علىٰ غير القياس كلواقح جمع ملقحةٍ وممّايتعلّق بمختبط ومامصدرية اى سائل يسأل من اجل اذهاب الوقائع مالهٗ اويبكى المقدّراى يبكى لاجل اذهاب المنايا يزيدوتطيح على التقديرين بمعنىٰ الماضى عدل اليه استحضارًا لصورةذلك الامرالهائل وفضله اى رجحان نحو ليبك يزيد ضارعٌ مبنيًّا للمفعول على خلافه يعنى لِيَبْكِ يزيدَضارع مبنيًّاللفاعل ناصبًا ليزيد ورافعًا لضارع

ترجمہ:۔

سوال مقدر کا جواب ہو)اس کا عطف محقق پر ہے (جیسے) یزید ابن نہشل کے مرثیہ میں ضرار ابن نہشل کا شعر (چاہئے کہ یزید کورویا جائے) گویا کہ یوں کہا گیا کہ کون روئے ؟ تو اس نے جواب دیا کہ (ضارع) یعنی وہ شخص روئے جو اپنے مقابل سے لڑائی کے وقت عاجز ہو کیونکہ یزید کمزوروں اور ضعیفوں کا مددگار تھا ، اور اس کے بعد یہ مصرعہ ہے اور روئے سائل بے وسیلہ (اس وجہ سے کہ حوادث زمانہ نے اس کے مال کو ضائع کر دیا ہے۔مختبط اس شخص کو کہتے ہیں جو تمہارے پاس بے وسیلہ احسان مانگنے آئے اور'' احاطۃ '' کے معنیٰ ہیں ہلاک وضائع کرنا ،طوائح '' خلاف قیاس مطیحۃ کی جمع ہے جیسے لواقح ملقحۃ کی جمع ہے لفظ مما مختبط کے ساتھ متعلق ہے اور ما مصدریہ ہے یعنی سائل سوال کرے اس وجہ سے کہ حوادث نے اس کے مال کو ضائع کر دیا ہے۔یا یبکی فعل مقدر کے متعلق ہے یعنی روئے اس وجہ سے کہ موتوں نے یزید کو ختم کر دیا ہے بہر دو تقدیر تطیح فعل مضارع بمعنیٰ ماضی ہے شاعر نے اس امر ہائل کی صورت کو متحضر کرنے کیلئے مضارع کی طرف عدول کیا ہے اور اس کی فضیلت یعنی '' لِيُبْكَ يَزِيْدُ ضَارِعٌ '' کا فعل مضارع مبنی للمفعول کا راجح ہونا اس کے خلاف پر یعنی'' لِيَبْكِ يَزِيْدَ ضَارِعٌ '' پر درانحالیکہ وہ مبنی للفاعل ہو اور یزید کیلئے ناصب ہو اور ضارع کیلئے رافع ہو

تشریح:۔

او مقدر:۔ حذف مسند پر قرینہ یا تو سوال مقدر ہوگا جیسے ضرار ابن نہشل نے یزید ابن نہشل کے مرثیہ میں کہا ہے۔

لیبك یزید ضارعٌ لخصومة ومختبط مما تطیح الطوائح

تحقیق المفردات:۔ یبك۔ امر غائب کا صیغہ ہے چاہئے کہ رویا جائے۔ ضارعٌ۔ عاجز۔ ذلیل۔ مختبط۔ بے وسیلہ سائل۔ اختباط۔ کے اصل معنیٰ ہیں اونٹ کیلئے درخت سے پتے جھاڑنا۔ تطیح۔ اطاحتہ۔ سے ماخوذ ہے ہلاک کرنا۔ طوائح مطیحۃ کی جمع ہے تباہ کن حوادثات۔

ترجمہ:۔ چاہئے کہ رویا جائے یزید کو ہر ایک عاجز آدمی خصومت کے وقت اور بغیر وسیلہ کے سوال کرنے والا حوادثات زمانہ کے اس کے مال کو ہلاک کردینے کی وجہ سے۔

محل استشہاد:۔ اس میں محل استشہاد۔ ضارعٌ۔ ہے کیونکہ یہ سوال مقدر کے جواب میں واقع ہوا ہے اور وہ سوال مقدر یہ ہے کہ جب شاعر نے کہا کہ "لیبك یزید" تو اس سے سوال پیدا ہوا کہ یزید پر کون روئے؟ تو شاعر نے جواب دیا کہ ضارع روئے۔ ضارع:۔ عاجز آدمی کو کہتے ہیں۔ لخصومۃ۔ لام توقیت کیلئے ہے خصومت اور لڑائی کے وقت کیونکہ یزید لڑائی کے وقت لوگوں کے پکارنے پر ان کی مدد کرتا تھا

فائدہ:۔ مما تطیح۔ اس میں مِن کے متعلق کے بارے میں دو قول ہیں پہلا قول یہ ہے کہ اس کا متعلق "یبکی" مذکور ہے اس صورت میں اس کا معنیٰ بنے گا عاجز اور بے وسیلہ سوال کرنے والے آدمی کو چاہئے کہ وہ یزید پر روئے اسلئے کہ زمانہ کے حوادثات نے اس کے مال کو ضائع کردیا ہے اور اب ان کی مدد کرنے والا کوئی نہیں رہا ہے۔

اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس کا متعلق "یبکیہ" مقدر رہو اس صورت میں اس کے معنیٰ بنیں گے کہ چاہئے کہ یزید پر روئے ہر ایک عاجز اور بے وسیلہ سوال کرنے والا آدمی لڑائی کے وقت اسلئے کہ زمانہ کے حوادثات نے اس کے مال کو ہلاک کردیا ہے کیونکہ یزید بے وسیلہ لوگوں کی مدد کرتا تھا اور اب چونکہ اس کا مال ہلاک ہو چکا ہے اسلئے ان لوگوں کو رونا چاہئے۔

فائدہ:۔ یبکی فعل کے بارے میں دو روایتیں ہیں۔ یہ یا تو فعل معروف ہے اور فعل معروف ہونے کی صورت میں یزید منصوب ہوگا مفعول بہ ہونے کی وجہ سے۔ اور دوسری روایت یہ ہے کہ اس کو مجہول پڑھا جائے اس صورت میں یزید نائب فاعل بن کر مرفوع ہوگا اور ہمارا مطلوب دوسری صورت میں حاصل ہوتا ہے پہلی صورت میں حاصل نہیں ہوسکتا ہے اسلئے مصنفؒ نے مجہول والی صورت کو معروف والی صورت پر ترجیح دی ہے۔ اور اس کی تین وجوہات ذکر کئے ہیں۔

بتکرار الاسناد بان اجمل اوّلا اجمالا ثمّ فصّل تفصیلاً امّا التفصیل فظاهرٌ وامّا الاجمال فانّهٗ لمّا قِیلَ لیبك یزیدُ عُلم انّ هناك باكیًا یسند الیه هذا البكاء لانّ المسند الی المفعول لا بدّ لهٗ من فاعلٍ محذوف اقیم هو مقامهٗ ولا شكّ انّ المتكرّر اوكد واقویٰ وانّ الاجمال ثمّ التفصیل اوقع فی النفس وبوقوع نحو یزید غیر فضلةٍ لكونهٖ مسند الیه لا مفعولاً كما فی خلافه وبكون معرفة الفاعل كحصول نعمةٍ غیر مترقّبةٍ لانّ اوّل الكلام غیر مطمع فی ذكرهٖ　ای ذكر الفاعل لاسناد الفعل الی المفعول وتمام الكلام به بخلاف ما اذا بنی للفاعل فانّهٗ مطمع فی ذكر الفاعل اذ لا بدّ للفعل من شیءٍ یسند هو الیه

ترجمہ:۔

تکرار اسناد کی وجہ سے ہے اس طور پر کہ اولاً مجمل ذکر کیا گیا بعدہٗ تفصیل کی گئی تفصیل تو ظاہر ہے اجمال کی وجہ یہ ہے کہ جب لیبک کہا تو یہ بات معلوم ہوگئی کہ یہاں کوئی رونے والا ہے جس کی طرف اس بکا کو منسوب کیا جائیگا کیونکہ مسند الی المفعول کیلئے فاعل محذوف کا ہونا ضروری

ہے جس کو اس کے قائم مقام کیا گیا ہو اور اس میں کوئی شک نہیں کہ مکرر میں زیادہ تقویت ہوتی ہے اور اجمال کے بعد تفصیل اوقع فی النفس ہوتی ہے (اور یزید جیسے کے غیر فضلہ واقع ہو جانے کی وجہ سے) کیونکہ اس وقت وہ مسند الیہ ہوگا نہ کہ مفعول جیسا کہ اس کے خلاف میں ہے اور فاعل کیلئے معرفت غیر مترقّبہ کے حصول کی طرح ہونے کی وجہ سے ہے کیونکہ کلام کا شروع فاعل کی امید دلانے والا نہیں ہوتا ہے اس وجہ سے کہ فعل کی اسناد مفعول کی طرف ہے اور اس سے کلام پورا ہو جاتا ہے بخلاف فعل مبنی للفاعل کے کہ وہ فاعل کے ذکر کی توقع دلاتا ہے کیونکہ فعل کیلئے کسی ایسی چیز کا ہونا ضروری ہے جس کی طرف اس کی نسبت کی جائے۔

تشریح:۔

پہلی وجہ۔ بتکرار الاسناد:۔ پہلی وجہ ترجیح یہ ہے کہ مجہول کی صورت میں تکرار اسناد پایا جاتا ہے اور معروف کی صورت میں تکرار اسناد نہیں پایا جاتا ہے اور جہاں پر تکرار اسناد پایا جائے تو وہ زیادہ قوی اور مؤکد ہوتا ہے اس سے جس میں تکرار اسناد نہ پایا جائے۔ اور اس میں تکرار اسناد اس طرح پایا جاتا ہے کہ اس کو مجہول پڑھ کر مفعول بہ کو نائب فاعل بنا دیا جائے تو مخاطب اس انتظار میں ہوتا ہے کہ اس کا کوئی نہ کوئی فاعل ضرور ہوگا اور اس مقام پر کوئی نہ کوئی رونے والا ضرور ہوگا تو پہلے ایک بار اجمالاً فاعل کی طرف اسناد ہو جاتی ہے اور بعد میں جب تفصیلاً فاعل کو ذکر کر دیا تو تفصیلاً بھی فاعل کا ذکر ہو گیا اس وجہ سے مجہول میں تکرار اسناد پایا جاتا ہے اور تکرار اسناد اقویٰ ہوتا ہے عدم تکرار سے اسلئے مصنفؒ نے مجہول والی صورت کو ترجیح دی ہے۔

وبوقوع نحو یزید غیر فضلة:۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ مجہول پڑھنے کی صورت میں یزید غیر فضلہ واقع ہوتا ہے اور معروف پڑھنے کی صورت میں یزید فضلہ واقع ہوتا ہے اور یہ مقام مقامِ مدح ہے اور مقام مدح میں ممدوح کو فضلہ بنانا صحیح نہیں ہے اسلئے اسے مجہول پڑھنا زیادہ بہتر ہے۔

ویکون معرفة الفاعل:۔ تیسری وجہ ترجیح یہ ہے کہ مجہول پڑھنے کی صورت میں ضارع یعنی فاعل کا ذکر نعمت غیر مترقّبہ کے طور پر ہوتا ہے اور معروف پڑھنے کی صورت میں فاعل یعنی ضارع کا ذکر نعمت غیر مترقّبہ کے طور پر نہیں ہوتا ہے اسلئے مجہول پڑھنے کو معروف پڑھنے پر ترجیح دی جاتی ہے۔ مجہول پڑھنے کی صورت میں ذکر فاعل نعمت غیر مترقّبہ اس طرح ہے کہ جب فعل مجہول کیلئے نائب فاعل کو ذکر کر دیا جاتا ہے تو مخاطب سمجھتا ہے اب کلام مکمل ہو گیا ہے اس کے بعد کسی اور چیز کو ذکر نہیں کیا جائے گا لیکن پھر بھی متکلم اپنے کلام میں فعل کے بعد مفعول کو ذکر کر دیتا ہے تو مخاطب اس انتظار میں ہوتا ہے کہ اب متکلم فاعل کو ذکر کرے گا اسلئے کہ فعل مفعول بہ کیساتھ تام نہیں ہوتا ہے تو اس وجہ سے یہ نعمت غیر مترقّبہ کی طرح ہوتا ہے۔

وامّا ذکرہٗ ای ذکر المسند فلِمَامرّ فی ذکر المسند الیہ من کونہٖ الاصل مع عدم المقتضی للعدول عنہ ومن الاحتیاط لضعف التعویل علی القرینۃ مثل "خَلَقَهُنَّ الْعَزِيْزُ الْعَلِيْمُ" ومن التعریض بغباوۃ السامع نحو محمّدٌ نبیّنا ﷺ فی جواب من قال من نبیّکم وغیر ذٰلک

ترجمہ:۔

(مسند کا ذکر کرنا ان وجوہ کی وجہ سے ہوتا ہے جن کا ذکر مسند الیہ کے بیان میں گزر چکا ہے یعنی ذکر کا اصل ہونا اور عدول کے مقتضی کا نہ ہونا قرینہ پر اعتماد کا ضعیف ہونا، جیسے خلقھن الخ ان کو غالب جاننے والے نے پیدا کیا ہے اور سامع کی غباوت کی طرف اشارہ کرنا جیسے محمد نبینا ﷺ اس شخص کے جواب میں جو یہ کہے کہ من نبیکم؟ تمہارا نبی کون ہے

تشریح:۔

واما ذکرہ :۔ مسند کا دوسرا حال مسند کو ذکر کرنا ہے اور ذکر مسند کے مقتضیات بحث مسند الیہ میں ذکر مسند الیہ کے ذیل میں گزر چکی ہیں جیسا کہ ذکر اور حذف میں سے حذف کے مقتضی کے نہ ہونے کی صورت میں ذکر کرنا اصل ہے۔ تو یہاں پر بھی حذف کے مقتضاء کے نہ ہونے کی صورت میں ذکر کرنا اصل ہوگا۔ حذف مسند کی دوسری علت متکلم کا قرینہ پر اعتماد نہ کرنا ہے کہ اگر کسی قرینہ کی وجہ سے مسند کو حذف کر کے قرینہ کو اس کا قائم مقام بنا دیا جائے تو قرینہ کی وجہ سے سامع بات نہ سمجھ سکے گا جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے "خلقهنّ العزيز العليم" اس میں سوال قرینہ تو بن رہا ہے لیکن پھر بھی اللہ تعالیٰ نے اس قرینہ پر اعتماد نہ کر کے صراحۃً فعل کو ذکر کر دیا ہے۔

تیسری علت :۔ سامع اور مخاطب کے غباوت اور کند ذہنی کی طرف اشارہ کرنے کیلئے مسند کو ذکر کر دیا جائے جیسے کوئی پوچھے کہ "من نبيّك ؟ تیرا نبی کون ہے؟ تو اسے جواب میں کہا جائے گا "محمّدٌ نبيّنا ﷺ تو اس میں سوال ہی اس کی غباوت ذہنی پر دلالت کرتا ہے تو جواب میں اگر صرف "محمّدٌ ﷺ" کہہ دیا جاتا تو بات مکمل ہو جاتی اور جواب ہو جاتا لیکن پھر سائل کی سمجھ میں کچھ نہ آتا اسلئے سائل کی غباوت ذہنی کی طرف اشارہ کرنے کیلئے مسند "نبيّنا" کو بھی ذکر کر دیا ہے۔

ولاجل ان يتعيّن بذكر المسند كونه اسمًا فيفيد الثبوت اوفعلاً فيفيد التجدّد واماافرادهٗ اى جعل المسند غيرجملة فلكونهٖ غير سببىّ مع عدم افادة تقوىّ الحكم اذ لو كان سببيًّانحو زيدٌقام ابوه اومفيدًاللتقوّى نحوزيدٌقام فهوجملة قطعًاواماںحوزيد قائم فليس بمفيد للتقوى بل قريبٌ من زيدٌ قام فى ذٰلك

ترجمہ:۔

یا اس لئے تا کہ مسند کے ذکر کرنے سے اس کا اسم ہونا جو کہ مفید ثبوت ہے یا فعل ہونا جو مفید تجدد ہے متعیّن ہو جائے (اور اس کا مفرد لانا) یعنی مسند کو غیر جملہ بنانا (تو اس کے غیر سببی ہونے کی وجہ سے اور اس وجہ سے کہ وہ تقوی حکم کا فائدہ نہیں دیتا ہے) اسلئے کہ اگر سببی ہو جیسے زیدٌ قام ابوہ یا مفید تقوی ہو جیسے زیدٌ قام تو وہ قطعی طور پر جملہ ہوگا، باقی رہا زیدٌ قائمٌ تو یہ مفید تقوی نہیں ہے بلکہ اس میں زیدٌ قام کے قریب قریب ہے

تشریح:۔

ولاجل كونه: یہاں سے مصنفؒ وہ علتیں بیان کر رہے ہیں جن کا ذکر مسند الیہ کی بحث میں ہوا ہے۔

لیکن ان کے سمجھنے سے پہلے ایک بات کا جاننا ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ فعل اور اسم میں فرق ہے۔ اسم صرف ثبوت پر دلالت کرتا ہے قطع نظر حدوث اور دوام کے یعنی چاہے حدوث اور دوام کا معنیٰ پایا جائے یا نہ پایا جائے اس سے اسم کی کوئی غرض نہیں ہوتی ہے اس میں صرف ثبوت کا معنیٰ پایا جاتا ہے۔ اور فعل حدوث پر دلالت کرتا ہے۔ تو کبھی کبھار خبر ذکر کر دیا جاتا ہے اسم اور فعل کی تعیین کیلئے کہ مبتدا کیلئے محض خبر کا ثبوت ہے اور یا خبر ثبوت کے ساتھ ساتھ حدوث پر بھی دلالت کرتا ہے

واما افرادهٗ :۔ مسند کے احوال میں سے تیسرا حال مسند کو مفرد لانا ہے اور مسند کو مفرد وہاں پر لایا جاتا ہے جہاں پر دو شرطیں پائی جائیں ایک یہ کہ وہ مسند غیر سببی ہو اور دوسری شرط یہ ہے کہ غیر مفید لتقوی الحکم ہو۔ تو جہاں پر یہ دو چیزیں پائی جائیں وہاں پر مسند کو مفرد لانا واجب اور ضروری ہے اور جہاں پر احد الامرین پائے جائیں وہاں پر خبر کو مفرد لانا جائز نہیں ہے بلکہ جملہ لایا جائے گا تو مفرد لانے کی ایک ہی صورت ہے کہ امرین پائے جائیں اور جملہ کے وجود میں آنے کی دو صورتیں ہیں ایک صورت یہ ہے کہ مسند غیر سببی ہو دوسری صورت یہ ہے کہ غیر مفید لتقوی الحکم ہو۔

سببی کا مطلب یہ ہے کہ خبر کو مسند الیہ کے متعلق کیلئے ثابت کیا گیا ہو جیسے زیدٌ قام ابوہ۔

اور غیر سببی کا مطلب یہ ہے کہ خبر کو مسند الیہ کی ذات کیلئے ثابت کیا جائے جیسے زیدٌ قام۔

تقوی حکم کا مطلب یہ ہے کہ اس اسناد میں تکرار پایا جاتا ہو جیسے زید قام اس میں اسناد میں تکرار پایا جاتا ہے اسلئے کہ اس میں پہلے قیام کی اسناد زید کی طرف کی گئی ہے اور پھر قام میں جو ضمیر ہے یہ ضمیر زید کی طرف لوٹ رہی ہے تو اس اعتبار سے اس میں تکرار اسناد پایا جائے گا۔

غیر مفید تقوی الحکم کا مطلب یہ ہے کہ اسناد کا تکرار نہ پایا جائے جیسے زید "قائم" لہٰذا جہاں پر امرین پائے جائیں وہاں پر مسند کو مفرد لانا ضروری ہے جیسے زیدٌ قائمٌ مسئلہ صرف اتنا ہے پھر یہ مسئلہ ختم ہو جاتا ہے لیکن شارحؒ نے اس کے بعد تین اعتراضات مقدرہ کے جوابات دئے ہیں۔

اعتراض:۔ا کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے افراد کیلئے غیر سببی اور عدم مفید تقوی کو علت قرار دیا ہے تو ''زیدٌ قائمٌ''میں یہ تقوی کا فائدہ دیتا ہے عدم تقوی کا فائدہ نہیں دیتا ہے لیکن پھر بھی مفرد ہے۔

جواب:۔اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مفید تقوی نہیں ہے قریب مفید فائدۂ تقوی ہے اسلئے کہ جب ہم نے کہا وہ عدم مفید تقوی ہو تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس میں تقوی کامل طریقے سے نہ پائی جائے اور یہاں پر اس طرح نہیں ہے اسلئے کہ اس میں دو احتمال ہیں ایک احتمال یہ ہے کہ ضمیر کے لوٹنے میں اس کی مشابہت زید قام کے ساتھ ہے کہ جس طرح ''زیدٌ قام''میں قام کی ضمیر زید کی طرف لوٹ رہی ہے اسی طرح ''زیدٌ قائمٌ''میں بھی قائمٌ کی ضمیر زید کی طرف لوٹ رہی ہے اور اس کی دوسری تشبیہ دیکھی جائے تو اس کی تشبیہ تینوں صورتوں میں عدم تغییر میں اسم جامد کے ساتھ ہے کہ جس طرح اسم جامد مفرد حاضر اور غائب میں تبدیل نہیں ہوتا ہے اسی طرح ''قائمٌ''بھی تینوں حالتوں میں نہیں بدلتا ہے مفرد اسم جامد کی مثال جیسے'' انا زیدٌ''وغیرہ اسم فاعل کی مثال جیسے انا قائمٌ انت قائمٌ ھو قائمٌ'' ان تینوں حالتوں میں عدم تغیر کی وجہ سے یہ اسم جامد کے مشابہ بن گیا ہے اور اسم جامد میں تقوی کا معنی کامل طریقہ سے نہیں پایا جاتا ہے تو جب اس میں تقوی ناقص ہوگی تو پھر یہ مفرد ہی ہوگا اور عدم تقوی کی علت بھی پائے جائے گی۔

وقولہٗ مع عدم افادۃ التقوّی معناہ مع عدم افادۃ نفس الترکیب تقوّی الحکم فیخرج ما یفید التقوّی بحسب التکریر نحو عرفت عرفت او بحرف التاکید نحو انّ زیدًا عارفٌ او نقول انّ تقوّی الحکم فی الاصطلاح ھو تاکیدہٗ بالطریق المخصوص نحو زیدٌ قام

ترجمہ:۔

اور مصنف کا کہنا مع عدم افادت التقوی کا مطلب یہ ہے کہ نفس ترکیب تقوی حکم کا فائدہ نہ دے لہٰذا جو ترکیب تکریر کے اعتبار سے تقوی کا فائدہ دے گی وہ خارج ہو جائے گی جیسے عرفت عرفت یا حرف تاکید کے ذریعہ مفید تقوی ہو جیسے انّ زیدًا عارف یا ہم یوں کہیں گے کہ تقوی حکم کی ایک خاص طور سے تاکید لانے کو تاکید کہتے ہیں جیسے زیدٌ قام۔

تشریح:۔

وقولہٗ مع عدم افادۃ التقوّی:۔اس عبارت کیساتھ دوسرے اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا ہے کہ آپ نے کہا ہے کہ خبر کے مفرد لانے کیلئے شرط ہے عدم افادہ تقوی اسلئے اگر افادہ تقوی کہیں پائی جائے گی تو اس کو جملہ کہنا چاہئے جبکہ پھر بھی اس کو مفرد ہی کہا جاتا ہے جیسے ''عرفت عرفت زیدًا عارف''ان میں غیر افادہ تقوی نہیں بلکہ افادہ تقوی پایا جاتا ہے اسلئے کہ اس کی اسناد میں تکرار پایا جاتا ہے لیکن پھر بھی اس میں مسند مفرد ہی ہے اس کو کوئی جملہ نہیں کہتا ہے۔

جواب:۔اس کے دو جواب دئے ہیں ایک جواب یہ ہے کہ افادہ مصدر مضاف ہے مفعول کی طرف تو یہ عبارت اضافۃ المصدر الی المفعول کے قبیل سے بنے گی اور اس کا فاعل محذوف ہے اور وہ'' نفس الترکیب''ہے۔

اس صورت میں تقدیری عبارت یوں بنے گی ''مع افائدۃ نفس الترکیب تقوی الحکم''یعنی صرف وہ نفس ترکیب تقوی حکم کا فائدہ

دے اور یہاں پر نفس ترکیب تقوی کا فائدہ نہیں دیتی ہے بلکہ تکرار کی وجہ سے تقوی حکم کا فائدہ حاصل ہوا ہے اسلئے آپ کا اعتراض صحیح نہیں ہے۔

دوسرا جواب:۔ یہ ہے کہ ہماری مراد مطلقاً تقوی حکم نہیں ہے بلکہ اصطلاحی تقوی حکم ہے اور اصطلاح میں ایک مخصوص طریقے سے تقوی حکم حاصل ہوتا ہے اور وہ ہے تکرار اسناد نہ کہ تکرار مسند اور یہاں پر تکرار مسند کے ساتھ تکرار اسناد پایا جاتا ہے لہٰذا یہ نکل جائے گا۔

فان قلت المسند قد یکون غیر سببی ولا مفیداً للتقوّی ومع هذا لایکون مفردًا کقولنا انا سعیت فی حاجتك ورجلٌ جاء نی وما انا قلت هذا عند قصد التخصیص قلتُ سلّمنا ان لیس القصد فی هذه الصور الی التقوّی لکن لا نسلّم انها لا تفید التقوّی ضرورة حصول تکرار الاسناد الموجب للتقوّی. ولو سلّم فالمراد انّ افراد المسند قد یکون لاجل هذا المعنیٰ ولا یلزم منه تحقّق الافراد فی جمیع صور تحقّق هذا المعنیٰ

ترجمہ:۔

اگر تو کہے کہ مسند کبھی غیر سببی بھی ہوتا ہے اور مفید تقوی نہیں ہوتا ہے اس کے باوجود مفرد نہیں ہوتا جیسے ہمارا کہنا انا سعیت فی حاجتك اور رجلٌ جاء نی ، ما انا قلت هذا تخصیص کے ارادے کے وقت۔ تو میں کہوں گا کہ میں یہ مانتا ہوں کہ ان صورتوں میں تقوی کا قصد نہیں ہے لیکن یہ نہیں مانتا کہ یہ صورتیں مفید تقوی نہیں ہیں کیونکہ ان میں موجب تقوی تکرار اسناد کی وجہ سے تقوی حاصل ہوجاتا ہے اور اگر یہ مان بھی لیا جائے تو مراد یہ ہے کہ مسند کو کبھی مفرد اسلئے بھی لایا جاتا ہے کہ اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ جہاں یہ معنیٰ متحقق ہو وہاں افراد بھی متحقق ہو

تشریح:۔

فان قلت :۔ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے کہا ہے کہ مسند کو مفرد اس وقت لایا جاتا ہے جب وہ غیر سببی ہو اور غیر مفید تقوی ہو ہم آپ کو دکھاتے ہیں کہ یہ دونوں شرطیں پائی جاتی ہیں لیکن پھر بھی وہ تقوی کا فائدہ نہیں دیتا ہے بلکہ تخصیص کا فائدہ دیتا ہے لیکن وہ مفرد نہیں ہوتا ہے بلکہ جملہ ہوتا ہے جیسے انا سعیت فی حاجتك ۔ رجلٌ جاء نی وما انا قلت هذا ۔ ان تمام مثالوں میں تمام شرطیں پائی جاتی ہیں لیکن پھر بھی مسند مفرد نہیں ہے بلکہ جملہ ہے۔

جواب:۔ اس اعتراض کے بھی دو جواب ہیں۔

ایک جواب یہ ہے کہ ایک ہوتا ہے تقوی کا قصد کرنا اور ایک ہوتا ہے تقوی کا حاصل ہونا ان دونوں میں فرق ہے ان مثالوں میں تقوی پایا جاتا ہے اسلئے کہ تقوی کا تعلق تکرار اسناد کے ساتھ ہے اور ان میں اگر چہ تکرار اسناد پایا جاتا ہے لیکن تکرار اسناد مقصود نہیں ہے اور قصد نہ کرنے سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ اس میں تقوی پایا ہی نہ جائے۔

قلنا مرّة اخریٰ :۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر ہم مان بھی لیں کہ ان مثالوں میں اگر چہ تقوی کا فائدہ حاصل نہیں ہوتا ہے لیکن یہ کوئی ضروری نہیں ہے کہ جہاں پر بھی یہ دونوں شرطیں پائی جائیں تو وہاں پر خبر مفرد ہو گی بلکہ ضروری یہ ہے کہ جہاں پر بھی افراد پایا جائے وہاں پر ان دو شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے لہٰذا جہاں پر بھی مفرد پایا جائے گا وہاں پر ان دو شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے۔

ثمّ السببیّ والفعلیّ من اصطلاحات صاحب المفتاح حیث سمّی فی النحو الوصف بحال الشیء نحو رجلٌ کریمٌ وصفًا فعلیًا والوصف بحال ما هو من سببه نحو رجل کریمٌ ابوه وصفًا سببیًا وسمّی فی علم المعانی المسند فی نحو زیدٌ قام مسندًا فعلیًا وفی نحو زیدٌ قام ابوه مسندًا سببیًا وفسّرهما بما لایخلو

عن صعوبة وانغلاق ولهذا اكتفى المصنّف فى بيان المسند السببىّ بالمثال وقال والمراد بالسببىّ نحو زيدٌ منطلق" وكذا زيد" انطلق ابوه

ترجمہ:۔

پھر سببی اور فعلی صاحب مفتاح کی اصطلاحات ہیں کہ انھوں نے نحو کی بحث میں وصف بحال شی ءجیسے رجلٌ کریمٌ کو وصف فعلی کے ساتھ اور وصف بحال ما ہو من سببہ جیسے رجلٌ کریمٌ ابوہ کو وصف سببی کے ساتھ موسوم کیا ہے اور علم معانی میں زیدٌ قام کے مسند کو فعلی اور زیدٌ قائم ابوہ کے مسند کو سببی کے ساتھ موسوم کیا ہے اور ان کی ایسی تعریف کی ہے جو دشواری اور پیچیدگی سے خالی نہیں ہے اسلئے مصنّفؒ نے مسند سببی کے بیان میں صرف مثال پر اکتفاء کیا ہے اور کہا ہے کہ سببی سے مراد زیدٌ ابوہ منطلقٌ جیسی ترکیبیں ہیں اسی طرح زید انطلق ابوہ

تشریح:۔

ثمّ السببى والفعلى من اصطلاحات صاحب المفتاح :۔ یہ عبارت ایک اعتراض کا جواب دینے کیلئے لائے ہیں۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ مصنّفؒ کی یہ عادت ہے کہ جب بھی کسی چیز کی کوئی تعریف کرتے ہیں تو اس تعریف میں موجود مشکل الفاظ کی وضاحت کرتے ہیں تو یہاں پر خبر کے مفرد لانے کیلئے جو شرائط ذکر کئے ہیں ان میں دو قیدیں تھیں غیر افادہ تقوی اور غیر سببی ان میں سے تقوی اور غیر تقوی کا ذکر پہلے گزر چکا ہے غیر سببی کی تعریف پہلے نہیں گزری ہے اسلئے انہیں یہاں پر ان کی تعریف کرنی چاہئے لیکن انھوں نے ان کی تعریف کرنے کے بجائے صرف ان کی مثال پر اکتفاء کر کے اپنی عادت کی مخالفت کی ہے اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب:۔ اس کا جواب یہ ہے کہ سببی اور غیر سببی کی طرف تقسیم کرنا صرف علامہ سکا کی صاحب مفتاح کی مخترعات میں سے ہے کہ انھوں نے مسند کی سببی اور فعلی کی طرف تقسیم کی ہے اسلئے کہ انھوں نے اپنی کتاب میں دو علوم ذکر کئے ہیں ایک علم نحو اور دوسرا علم بلاغت۔ علم نحو میں انھوں نے جہاں پر موصوف صفت کی بحث ذکر کی ہے وہاں پر انھوں نے لکھا ہے کہ صفت کی دو قسمیں ہیں ایک قسم یہ ہے کہ صفت موصوف کی ذات کیلئے ثابت ہو اسے صفت فعلی کہتے ہیں اور دوسری قسم یہ ہے کہ صفت موصوف کے متعلق کیلئے ثابت کی جائے تو اسے صفت سببی کہتے ہیں لیکن جب علم معانی میں آئے تو انھوں نے جہاں مسند کا صدور مبتداء کی ذات سے ہو مسند فعلی کہا ہے جیسے "زید قام" اور جہاں پر مسند کا صدور مسند الیہ کے متعلق سے ہو اسے مسند سببی کہتے ہیں اور پھر ان کی جداجدا تعریفیں کی ہیں لیکن مسند فعلی اور سببی کی تمام تعریفات اعتراضات اور اشکالات سے خالی نہیں ہیں اسلئے ان کی تعریفات ترک کر کے صرف مثالوں پر اکتفاء کیا ہے اور کہا" زيدٌ ابوهٗ منطلقٌ"

ويمكن ان يفسّر السببى بجملة علّقت على مبتداءٍ بعائدٍ لايكون مسندًا اليه فى تلك الجملة فخرج المسند نحو زيدٌ منطلقٌ ابوه لانّهٗ مفردٌ وفى نحو قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ "لانّ تعليقها على المبتدأ ليس بعائدٍ وفى نحو زيدٌ قام وزيدٌ هو قائمٌ لانّ العائد فيهما مسندٌ اليه ودخل فيه نحو زيدٌ ابوه قائمٌ وزيدٌ قام ابوه وزيدٌ مررت بهٖ وزيدٌ ضربت عمروًا فى دارهٖ وزيدٌ ضربتهٗ ونحو ذٰلك من الجمل الّتى وقعت خبرا لمبتدا ولاتفيد التقوّى والعمدة فى ذٰلك تتبع كلام السكاكى لانّا لم نجد هذا الاصطلاح ممّن قبلهٗ

ترجمہ:۔

اور ممکن ہے کہ مسند سببی کی تعریف ایسے جملے کے ساتھ کی جائے جو مبتداء پر ایسے عائد کے ذریعہ معلّق ہو جائے جو عائد اس جملہ میں مسند الیہ نہ ہو لہٰذا زیدٌ منطلق ابوہ میں جو مسند ہے وہ خارج ہوا کیونکہ یہ مفرد ہے اور قل ھو اللہ احد میں بھی مسند خارج ہوا کیونکہ اس کا مبتداء پر معلّق ہونا عائد کے ذریعہ نہیں ہے اور زیدٌ قام اور زیدٌ ھو قائمٌ میں بھی مسند خاج ہوا کیونکہ ان میں عائد مسند الیہ ہے اور مسند سببی میں زید ابوہ قائمٌ، زیدٌ قام

ابوہ زیدٌ مررت بہ، ضربت عمرًا فی دارہ، اور زید ضربتہٗ اوراسی طرح ہروہ جملہ جو مبتداء کی خبر ہو اور مفید تقوی نہ ہو داخل ہو گیا اس سلسلہ میں بہتر یہ ہے کہ سکاکی کے کلام کا تتبع کیا جائے کیونکہ ہم نے یہ اصطلاح ان سے پہلے کسی کی نہیں پائی ہے

تشریح:۔

ویمکن ان یفسّر المسندالسببی :۔ یہاں سے شارحؒ یہ بات بتارہے ہیں کہ صاحب مفتاح کی تعریفات میں گڑ بڑ ہونے کی وجہ سے ان پر اعتراضات کے وارد ہونے سے اگرچہ ضعف آجاتا ہے لیکن ان کی تعریفات سے تعریف اخذ کر کے مسند سببی کی یوں تعریف بھی کی جاسکتی ہے کہ مسند سببی وہ ہے جس میں مبتداء کی طرف لوٹنے والی ایسی ضمیر ہو جو اس جملہ میں مسند الیہ نہ بن سکتی ہو۔ اس تعریف کی وجہ سے کچھ چیزیں مسند سببی کی تعریف سے نکل جائیں گی۔ سب سے پہلے وہ مثال نکلے گی جو جملہ نہ بنے جیسے ''زیدٌ ابوہ منطلقٌ'' اس مثال میں ''منطلق'' جملہ نہیں ہے اسلئے یہ مسند سببی بھی نہیں ہوگا اسی طرح وہ مسند بھی نکلے گا جس میں ضمیر تو ہو لیکن ضمیر مبتداء کی طرف نہ لوٹتی ہو جیسے ''قل ھو اللّٰہ احد'' اس میں اللہ احد جملہ مسند سببی ہے لیکن اس میں مبتداء کی طرف لوٹنے والی کوئی ضمیر نہیں ہے۔ اسی طرح وہ مثال بھی نکل جائے گی جو جملہ بھی ہو اور اس میں مبتداء کی طرف لوٹنے والی ضمیر بھی ہو لیکن وہ مسند الیہ بھی بنتی ہو اسلئے کہ یہ مسند سببی نہیں ہوگا اور جہاں پر یہ شرطیں پائی جائیں تو وہ مثالیں داخل ہو جائیں گی جیسے ''زیدابوہ قائمٌ''۔ زیدٌ قام ابوہ۔ زیدٌ مررت بہ۔ زیدٌ ضربت عمروًا فی دارہ۔ زیدٌ ضربتہ وغیرہ۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ ہم نے بعض کو نکالا ہے اور بعض کو داخل کیا ہے یہ علامہ قذوینی کی عبارتوں کی بناء پر کیا ہے ان سے پہلے کے بزرگوں نے یہ تقسیم نہیں کی ہے اسلئے اس میں کمی بیشی نہیں کی جاسکتی ہے لیکن حضرت شیخ الہندؒ نے لکھا ہے شارحؒ کا یہ کہنا کہ یہ سب کچھ اسی سے ماخوذ ہے صحیح نہیں ہے اسلئے کہ علامہ قذوینیؒ نے ان تین قیود کیساتھ ایک چوتھی قید بھی لگائی ہے کہ مسند میں پائی جانے والی ضمیر مبتداء کی طرف لوٹنے والی ضمیر کے مضاف کا مرفوع ہونا بھی ضروری ہے جیسے کہ ابتدائی دو مثالوں یعنی ''زیدٌقام ابوہ'' اور ''زیدٌ ابوہ قائمٌ'' میں ہے۔ لہٰذا اس قید کی وجہ سے باقی مثالیں بھی نکل جائیں گی۔

واماکونہٗ ای المسند فعلًا فلتقییدہٖ ای تقیید المسند باحد الازمنۃ الثلاثۃ الماضی وھو الزمان الّذی قبل زمانك الّذی انت فیہ والمستقبل وھو الزمان الّذی یترقّب وجودہٗ بعد ھذا الزمان والحال وھو اجزاءٌ من اواخر الماضی واوائل المستقبل متعاقب من غیر مھلۃٍ وتراخٍ وھذا امرٌ عرفیٌّ وذٰلك لانّ الفعل دالٌ بصیغتہٖ علٰی احد الامنۃ الثلاثۃ من غیر احتیاجٍ الٰی قرینۃٍ تدلّ علٰی ذلك بخلاف الاسم فانّہٗ انما یدلّ علیہ بقرینۃ خارجیّۃ کقولنا زیدٌ قائمٌ الاٰن اوامسِ اوغدًا ولھٰذا قال علٰی اخصر وجہٍ

ترجمہ:۔

اور مسند کا فعل ہونا اسے تین زمانوں ماضی، حال اور مستقبل کے ساتھ مقیّد کر دینے کیلئے ہوتا ہے ماضی وہ زمانہ ہے جو اس زمانہ سے پہلے ہو جس میں تم موجود ہو، مستقبل وہ زمانہ ہے جس کے وجود کا انتظار کیا جائے اِس زمانہ کے بعد۔ اور حال وہ اجزاء ہیں جو زمانہ ماضی کے پچھلے اور زمانہ استقبال کے ابتدائی حصہ پر مشتمل ہوں پے در پے بلا مہلت اور تراخی کے ساتھ یہ چیز عرفی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ فعل اپنی ہیئت کے ساتھ قرینہ کے احتیاج کے بغیر تینوں زمانوں میں سے ایک زمانہ پر دلالت کرتا ہے بخلاف اسم کے کہ وہ زمانہ پر قرینہ خارج کی وجہ سے دلالت کرتا ہے جیسے زید القائم الاٰن وغیرہ اس لئے ماتن نے کہا ہے علٰی اخصر وجہ یعنی مختصر طریقہ پر

تشریح:۔

واما کونہٗ فعلا: یہاں سے مصنفؒ احوال مسند میں سے تیسری حالت بیان کر رہے ہیں اور وہ یہ ہے کہ کبھی فعل کو مسند بنایا جاتا

ہے پھر فعل کے مسند بنانے کے دو مقصد ہیں ایک مقصد یہ ہے کہ تین زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ پر اس کی دلالت ہو جائے ۔ زمانے کل تین ہیں ماضی حال استقبال ۔ ماضی گزرے ہوئے زمانہ کو کہتے ہیں اور حال اس زمانہ کو کہتے ہیں جو زمانہ ماضی کا آخر اور زمانہ مستقبل کا اوّل ہو اس کا کوئی مستقل وقت نہیں ہوتا ہے صرف عرفاً اس کو زمانہ حال کہا جاتا ہے ذرا سے وقت کے آجانے سے پہلے وہ زمانہ مستقبل ہوتا ہے اور پھر ذرا سے وقت میں وہی زمانہ ماضی بن جاتا ہے اور استقبال آنے والے زمانہ کو کہتے ہیں ۔ اور دوسرا مقصد یہ ہے کہ تاکہ وہ فعل تجدّد اور حدوث پر دلالت کرے کیوں کہ تجدّد اور حدوث پر فعل ہی دلالت کرتا ہے اسم میں دوام اور استمرار پایا جاتا ہے جب تک اس میں کوئی خارجی قرینہ نہ پایا جائے اس وقت تک اسم تجدّد اور حدوث کے معنیٰ پر دلالت نہیں کرتا ہے ۔ جیسے زید قائم الأن او غدًا اوامس وغیرہ وغیرہ ------

ولمّا كان التجدّد لازمًا للزمان لكونه كمًّا غير قارًا لذات اى لا يجتمع اجزاءهٗ فى الوجود والزمان جزءٌ من مفهوم الفعل كان الفعل مع افادته التقييد باحدالازمنة مفيدًا للتجدّد واليه اشار بقوله مع افادة التجدّد كقوله شعراَوَ كُلّماوردتُ عكاظَ وهو سوق للعرب كانوايجتمعون فيه فيتنا شدون ويتفاخرون وكانت فيه وقائع قبيلةٌ بعثوا الىَّ عِرِيفَهُم وعريف القوم القيّم بامر هم الذى شهربذلك وعُرِفَ يتوسّم اى يصدر عنه تفرّس الوجوه وتأمّلها شيئًا فشيئًا ولحظة فلحظة

ترجمہ :۔

چونکہ زمانہ کیلئے تجدّد لازم ہے اس وجہ سے زمانہ ذات کیساتھ نہیں ٹھہرتا ہے یعنی اس کے اجزاء وجود میں مجتمع نہیں ہوتے ہیں اور زمانہ مفہوم فعل کا جزء ہے اسلئے تین زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ کے ساتھ مفید تقیید ہونے کے ساتھ ساتھ مفید تجدّد بھی ہوگا ماتن نے مع افادۃ التجدد کیساتھ اسی کی طرف اشارہ کیا ہے (جیسے شاعر کا شعر عکاظ بازار میں جب بھی کوئی قبیلہ آتا ہے) عکاظ عربوں کا ایک بازار ہے جس میں وہ شعر گوئی اور ایک دوسرے پر فخر ومباحات کرتے تھے اور اس میں بڑے اہم واقعات ہوتے تھے (تو میرے پاس اپنے لیڈر کو بھیجتے ہیں) عریف قوم کے لیڈر کو کہتے ہیں جو لیڈری میں مشہور ہو (جو مجھے غور سے دیکھتا ہے) یعنی بار بار بڑے تامّل کے ساتھ دیکھا رہتا ہے

تشریح :۔

ولـمّا كا ن التجدّد : یہاں سے یہ بات بیان کررہے ہیں کہ زمانہ فعل کا جزء ہے اور زمانے کیلئے تجدّد لازم ہے کیونکہ زمانہ اس مقدار کا نام ہے جس کا وجود خارج میں کسی زمانے میں ایک ساتھ نہیں پایا جاتا ہے بلکہ ایک جزء ختم ہو جانے کے ساتھ دوسرا جزء شروع ہو جاتا ہے اور وہ ختم ہو جاتا ہے تو زمانے کا تیسرا جزء شروع ہو جاتا ہے اسلئے فعل ہی میں تجدّد کا معنیٰ پایا جائے گا اسم میں تجدّد کا معنیٰ نہیں پایا جائے گا ۔ مسند کو اختصار کے ساتھ تجدّد کے فائدے کیلئے لانے کی مثال جیسے طریف بن تمیم عنبری کا یہ شعر ہے

او كلّما وردت عكاظَ قبيلةٌ بعثوا الى عرّيفهم يتوسّم ۔

تحقیق المفردات : وردت ۔ باب سمع سے ہے اس کے معنیٰ ہیں پانی کی گھاٹ پر آنا ۔ قرآن پاک میں ارشاد باری تعالیٰ ہے " وَلَـمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ " اسی طرح " فَاَرْسَلُوْا وَارِدَهُمْ " عکاظ ۔ عرب کے مشہور بازاروں میں سے ایک بازار ہے ۔

عکاظ بازار کا محلّ وقوع : نخلہ اور طائف کے درمیان مکہ سے تین منزل کی مسافت پر فتق شہر کی طرف ایک بڑے میدان میں لگتا تھا ۔ اس مقام پر ۵۴۰ ء سے یہ بازار لگنا شروع ہوا تھا اور اسلام کے بعد بھی جاری رہا یہاں تک کہ ۱۲۹ ھ میں خوارج کی لوٹ مار کرنے پر یہ بازار بند ہو گیا اس بازار میں ذیقعدہ کی بیس تاریخ سے مسلسل بیس روز تک میلہ لگتا تھا جس میں عرب کے تمام بڑے بڑے سردار بڑے بڑے تاجر آتے اور ارباب کلام شعر وشاعری ، حسب ونسب شمارہ اداء حج ۔ لین دین اور سوداگری نیز قیدیوں کی رہائی کیلئے شرکت کرتے اور عرب کے مختلف قبائل جمع ہو کر

اپنے آباواجداد کی فضیلت اوران کے کارنامے بآواز بلند پڑھ پڑھ کرایک دوسرے پرفخر کرتے اس موقعہ پرعرب کے بڑے بڑے حاکم اور قاضی بھی آتے ان کے سامنے لوگ اپنے اپنے فیصلے لے جاتے تو وہ لوگوں کے فیصلے کرتے عکاظ بازار کوزبان کی اصلاح کیلئے بڑی ہمہ گیری اور برتری حاصل تھی اس کے علاوہ باقی میلے مقامی حیثیت رکھتے تھے جن میں صرف پاس کے باشندے ہی شرکت کرتے تھے یہ میلہ چونکہ شہرحرام میں لگتا تھا اسلئے ہرایک دوسرے سے بڑا مطمئن ہوکر آتا تھا۔عربی شہسوار اس غرض سے کہ ان کوکوئی پہچان نہ سکے اپنے اپنے چہروں پر کپڑا (ماسک) ڈال لیتے تھے۔لیکن عرب کامشہور بہادر طریف بن تمیم غبری بے نقاب ہی پھرتا تھا۔ایک باریہ عکاظ بازار میں آیا جبکہ کچھ ہی عرصہ پہلے اس نے شراحیل شیبانی کوقتل کردیا تھااور شراحیل کالڑکا حمصیصہ بھی اس کی فکر میں تھا،وہ بھی بازار آیا ہوا تھااس نے لوگوں سے کہہ رکھا تھا کہ جہاں کہیں بھی تم لوگوں کو''طریف'' نظرآئے مجھے بتادینا جب''طریف'بازار میں آیا تولوگوں نے حمصیصہ کواشاروں سے بتادیا کہ وہ تیرے باپ کا قاتل ہے۔ طریف جب بھی حمصیصہ کے پاس سے ہوکرگزرتا تووہ اسے گھورکے دیکھتا طریف نے بھی یہ بات محسوس کی اوراس سے کہا کہ تم مجھے گھورکے کیو ں دیکھتے ہو؟ توحمصیصہ نے جواب دیا کہ تاکہ اچھی طرح سے پہچان لوں کیونکہ میں نے خدا سے عہد کیا ہے کہ اگر طریف کسی طرح لڑائی میں میرے ساتھ پھنس گیا تو یاوہ رہے گایا میں رہوں گا اس پر''طریف'' نے کچھ اشعار کہے ہیں ان میں سے ایک شعر یہ ہےاوراس کے بعد والے دو شعراس طرح ہیں۔

او كلّما وردت عكاظَ قبيلةٌ　　بعثوا اليّ عريفهم يتوسّم

فتوسّموا انني انا ذاكم　　شاك سلاحي في الحوادث معلم

تحتي الاغرّ وفوق جلدي نثرة　　زغف تردّ السيف وهو مثلمٌ

ولكلّ بكريٍّ اليّ عداوة　　وابوربيعة شانيء ومحلّمٌ

عرب کے چند مشہو بازارجن میں میلے لگتے تھے یہ ہیں۔مجنّہ مکّہ سے چند میل کے فاصلے پرنشیبی علاقے میں لگتا تھا۔ ذوالمجازعرفات کے پیچھے منٰی میں ایک مقام پرلگتا تھا۔دومۃ الجندل۔سوق ہجر،سوق ضمار،سوق شعر،سوق عدن،سوق صنعاء،سوق حضرموت سوق جاثیہ،عرب کے باسی اپنے ان بازاروں میں محض اجناس کی خرید وفروخت نہیں کرتے تھے بلکہ اجناس کے ساتھ ساتھ انسانوں کی بھی خرید و فروخت کرتے تھےلوگوں کا مجمع لگتا تھا آپس میں ملتے جلتے تھے جس میں تبادلہ خیال کرتے تھےاور شعروشاعری کی مجلسیں قائم کرکے فصاحت وبلاغت میں داد حاصل کرتے تھے۔ان کے اشعار کامحورومدار اپنے اہم واقعات،بلند کارنامے،اپنے حسب ونسب کی عظمت اور بڑائی بیان کرنا ہوتا تھا۔چنانچہ ان بازاروں اورمیلوں کورفتہ رفتہ یہ طرہّ بھی حاصل ہوگیا تھا کہ یہ باشندگان عرب کے شعراءاور خطباء کے نظم ونثر گوئی کی نشتر گا ہیں بن گئیں تھیں۔جن میں آکراہل عرب اپنے دین،اخلاق،وعادات اوراپنی زبانوں میں اتحاد پیدا کرتے تھے۔

قبیلۃ۔ایک باپ کے بیٹے،کنوے کے من کا پتھر،چمڑے کاہرایک ٹکڑا۔اسکی جمع قبائل آتی ہے۔بعثوا۔تنہا بھیجنا۔زندہ کرنا،اوراگراس کا صلہ یوم آجائے تواس کے معنیٰ ہوتے ہیں قیامت کادن۔عریف۔جاننے والا،عالم،اپنے ساتھیوں کاتعارف کرانے والا،قوم کے معاملات کی دیکھ بھال کرنے والا،آج کل کی زبان میں اسے لیڈرکہتے ہیں۔یتوسّم۔لغت میں اس کے معنیٰ ہیں پرانے بالوں یااون کاجھڑکرنئی بال یا اون کانکل آنا۔اوریہاں پرشاعرنے اسے باربارغور سے دیکھنے کے معنیٰ میں استعال کیا ہے۔

ترجمہ:عکاظ بازار میں جب بھی کوئی قبیلہ آتا ہے تووہ مجھے بغور باربار دیکھتاہے تاکہ وہ مجھے خوب پہچان لے۔

اردو میں اس کی مثال یہ شعرہے۔

آستان یار سے اٹھنے کاقصد آتش نہ کر　　چھوڑکراس درکوسر دیوار سے ٹکرائے گا۔

محل استشہاد: محل استشہاد ''یتوسّم'' ہے۔ کیونکہ یہ فعل اور مسند ہے اسے اختصار کے ساتھ زمانہ اور تجدّد پر دلالت کرنے کیلئے لایا گیا ہے۔ کیونکہ اسکے معنٰی ہیں ''کہ وہ نشانات لگاتا رہتا ہے'' اگر مسند کو فعل کے بجائے اسم لاتے تو ''متوسم'' کا صیغہ آتا جس میں نہ تو اختصار ہوتا اور نہ ہی تجدّد۔ زمانے کل تین ہیں۔ ماضی حال استقبال۔

ماضی وہ زمانہ ہے جو اس زمانے سے پہلے ہو جس میں انسان ہوتا ہے۔

حال۔ وہ زمانہ ہے جو زمانہ ماضی کے آخری اور زمانہ مستقبل کے شروع والے لمحات ہوتے ہیں ویسے اسے زمانے کا نام عرفاً دیا گیا ہے ورنہ اس کا کوئی وقت نہیں ہے کیونکہ زمانہ حال کیلئے کوئی ٹھراؤ اور مقام نہیں ہوتا ہے بس ایک لمحہ اور جزء کے ختم ہو جانے کے فوراً بعد دوسرا جزء اور زمانہ شروع ہو جاتا ہے۔ اور درمیان میں کوئی فاصلہ نہیں ہوتا ہے۔ استقبال وہ زمانہ ہے جس کا آدمی انتظار کرتا ہے اور اس کا زمانہ ماضی کے بعد شروع ہوتا ہے۔

واما كونهٗ اى المسند اسمًا فلافادة عدمهما اى عدم التقييد المذكور والتجدّد يعني لافادة الدوام والثبوت لاغراض تتعلّق بذالك كقوله شعرلا يألف الدرهم المضروب صرّتنا وهوما يجعل فيه الدراهم لكن يمرّ عليها وهو منطلقٌ يعني انّ الانطلاق من الصرّة ثابتٌ للدراهم دائمًا۔

ترجمہ:۔

(اور مسند کا اسم ہونا افادہ عدم تقیید وعدم تجدد کیلئے ہوتا ہے) یعنی تقیید مذکور اور تجدد کا نہ ہونا اس کا مطلب یہ ہے کہ افادہ دوام وثبوت کیلئے ان اغراض کی پیش نظر ہوتا ہے جو اس سے متعلّق ہوتے ہیں جیسے شعر (ہماری تھیلی کو درھم سے محبت نہیں ہے) صرّہ اس تھیلی کو کہتے ہیں جس میں درھم رکھے جاتے ہیں بلکہ وہ تھیلی پر چلتے ہوئے گزر جاتے ہیں) یعنی صفت انطلاق تھیلی کیلئے ہمیشہ ہمیشہ ثابت ہے۔

تشریح:۔

واما كونهٗ اسمًا۔ مسند کے احوال میں سے پانچواں حال اس کا اسم ہونا ہے۔

مسند کو اسم بنا کر لانے کا مقصد یہ ہے تا کہ اسم تجدّد اور حدوث کے معنٰی پر دلالت نہ کرے اور اس میں تین زمانوں میں سے کوئی زمانہ بھی نہ پایا جائے۔ بلکہ وہ دوام اور ثبوت پر دلالت کرے۔ جیسے نضر بن جویہ کا یہ شعر ہے۔

لا يألف الدرهم المضروب صرّتنا لكن يمرّ عليها وهو منطلقٌ

تحقیق المفردات: يألف۔ باب سمع سے اس کے معنٰی ہیں مانوس ہونا، اور محبّت کرنا۔ الدرهم المضروب۔ وہ درہم جس پر گورنمنٹ اور حکومت کی مہر لگی ہوئی ہو۔ صرّة۔ تھیلی، پرس، بٹوہ۔ یمرّ۔ گزرنا۔ منطلق۔ اسم فاعل ہے باب انفعال سے اس کے معنٰی ہیں چلنا سفر کرنا۔

ترجمہ؛ ہماری تھیلی مہر زدہ درھم کے ساتھ محبّت نہیں رکھتی ہے۔ لیکن وہ درہم تھیلی کے پاس سے گزرتے ہوئے چلے جاتے ہیں۔

محل استشہاد: اس شعر میں محلّ استشہاد ''منطلق'' ہے کیونکہ یہ مسند اور اسم ہے اور اس کے ساتھ درہم کیلئے دائمی طور پر چلنا ثابت کیا گیا ہے یعنی اس کے ساتھ بتانا چاہتا ہے کہ ہم ایسے سخی لوگ ہیں کہ ہمارے پاس پیسہ سرے سے ٹھہرتا نہیں پیسے مسلسل آتے جاتے رہتے ہیں اور یہ معنٰی اسم فاعل کی وجہ سے پیدا ہو گیا ہے ورنہ اس کا یہ معنٰی کبھی بھی نہ ہوتا۔

قال الشيخ عبدالقاهر موضوع الاسم على ان يثبت به الشيء للشيء من غير اقتضاء انّهٗ يتجدّد ويحدث شيئًا فشيئًا فلا تعرض في زيدٌ منطلقٌ لاكثر من اثبات الانطلاق فعلًا لهٗ كما في زيدٌ طويلٌ وعمروٌ قصيرٌ

ترجمہ:۔

شیخ عبدالقاہرؒ نے کہا ہے اسم کی وضع اس پر ہے اس کے ذریعہ ایک چیز کو دوسری کیلئے ثابت کی جائے بغیر اس بات کے تقاضا کے کہ وہ شیئاً فشیئاً موجود ہو لہٰذا زیدٌ منطلق میں اس سے زیادہ تعرّض نہیں ہے کہ انطلاق اس کا ایک فعل ہے جیسے زید طویلٌ ،عمرٌو قصیرٌ ، میں

تشریح:۔

قال الشیخ :اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا ہے کہ حضرت شیخؒ نے فرمایا ہے کہ اسم کی وضع صرف ایک چیز کو دوسری چیز کیلئے ثابت کرنے کیلئے ہے نہ کہ تجدّد و استمرار کیلئے جیسے زیدٌ منطلقٌ سے صرف اتنی بات معلوم ہوتی ہے کہ جانا زید کا فعل ہے باقی اس سے یہ معلوم نہیں ہوتا ہے کہ زید کیلئے جانا دوام کے ساتھ ثابت ہے یا تجدّد کے ساتھ۔جیسے کہ زید طویلٌ ،عمرٌو قصیرٌ کے معنیٰ صرف اتنا ہے کہ زید کیلئے طول ثابت ہے اور عمرو کیلئے قصر ثابت ہے اس سے یہ معلوم نہیں ہوتا ہے کہ زید مسلسل بڑھ رہا ہے اور عمرو مسلسل گھٹ رہا ہے جبکہ مصنفؒ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ اسم دوام پر بھی دلالت کرتا ہے۔

جواب:اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت شیخؒ کی گفتگو اصل میں لفظ موضوع کے بارے میں ہے لفظ کو صرف معنیٰ پر دلالت کرنے کیلئے وضع کیا جاتا ہے اصل وضع کے علاوہ مزید کسی وصف کے معنیٰ کے ثبوت کیلئے لفظ کی وضع نہیں ہوتی ہے۔جبکہ مصنفؒ نے قرائن خارجیہ کے اعتبار سے کہا ہے کہ قرائن خارجیہ کے اعتبار سے اسم دوام و استمرار پر دلالت کرتا ہے اور فعل تجدد و حدوث پر دلالت کرتا ہے۔

وامّاتقیید الفعل ومایشبههٗ من اسم الفاعل والمفعول وغیرهمابمفعول مطلقٍ اوبه اوفیه اولهٗ اومعهٗ ونحوه من الحال والتمییز والاستثناء فلتربیّة الفائدة لانّ الحکم کلّما زادخصوصًازاد غرابةً وکلّمازادَ غرابةً زاد افادة کما یظهر بالنظر الیٰ قولنا شیء ماموجودٌوفلا نٌ بن فلان حفظ التوراة سنةً کذا فی بلدة کذا

ترجمہ:۔

(اور فعل اور مشابہ فعل کو مقیّد کرنا) یعنی اسم فاعل واسم مفعول وغیرہ (کو مفعول مطلق) بہ ،فیہ ،معہٗ ،اور اس کے مثل) حال ،تمیز ،استثناء کے ساتھ مقیّد کرنا مزید فائدہ کی خاطر ہوتا ہے) کیونکہ کلام جتنا خصوصیّت میں بڑھے گا اتنا ہی غرابت میں بھی بڑھے گا اور جتنا غرابت میں بڑھے گا اتنا ہی فائدہ میں بڑھے گا چنانچہ یہ چیز ہمارے اس قول سے ظاہر ہے کہ کوئی نہ کوئی چیز موجود ہو اور فلاں ابن فلاں نے فلاں سنہ میں بمقام فلاں توراۃ کو حفظ کرلیا ہے

تشریح:۔

واماتقیید الفعل بمفعولٍ :مسند کے احوال میں سے چھٹا حال یہ ہے کہ مسند کو مفعول بہ ،مفعول فیہ ،مفعول لہٗ ،مفعول معہٗ ،حال استثناء ،اور تمیز وغیرہ میں سے کسی ایک کے ساتھ مقیّد بھی کردیا جاتا ہے۔اور چونکہ مطلقاً افادہ خبر تو مسند کے مسند الیہ کیلئے ثابت کرنے سے حاصل ہوجاتا ہے اور ان منصوبات کے ساتھ مسند کو مقیّد کرنے سے مقصود مسند کے مسند الیہ کیلئے ثابت کرنے سے حاصل ہوا ہے اسی فائدے کو بڑھانا ہے اسلئے کہ جتنے بھی قیودات لگائے جاتے ہیں ان قیودات کے اضافے کی وجہ سے تخصیص میں اضافہ ہوجاتا ہے اور تخصیص میں اضافہ کی وجہ سے غرابت میں اضافہ ہوجاتا ہے اور غرابت میں اضافہ کی وجہ سے افادہ خبر میں اضافہ ہوجاتا ہے لہٰذا جب بھی خبر کو مقیّد کیا جائے گا تو افائدہ خبر میں اضافہ ہوجائے گا۔جیسے کوئی آدمی کہے کہ ''شیءٌ ما موجودٌ ''اس میں مسند الیہ کو کسی قید کے ساتھ مقیّد نہیں کیا ہے اسلئے صرف اثبات کا فائدہ حاصل ہوگا زیادتی کا فائدہ حاصل نہیں ہوگا۔اسلئے کہ اتنی بات تو مخاطب کو پہلے سے بھی معلوم تھی اور جب قیود کو بڑھادیا جائے گا تو فائدہ بھی بڑھے گا جیسے کہا جائے کہ ''فلان بن فلان حفظ القرآن (التوراة) سنة کذاوبلدة کذا فی مدرسة کذاعنداستاذ کذا ''تو ان قیودات کے بڑھانے سے مخاطب کو فائدہ زیادہ پہنچے گا کیونکہ ''فلان حفظ القرآن '' کہنے سے مخاطب کو یہ بات معلوم ہوگئی کہ فلاں

نے قرآن پاک یاد کرلیا ہے اور جب کہا کہ "سنة كذا" تو اس سے فائدہ اور بڑھ گیا کہ انھوں نے فلاں سن میں قرآن پاک یاد کیا ہے اسی طرح باقی قیودات کے بڑھانے سے اور بھی زیادہ وضاحت ہوگی اور اسی طرح جتنے قیودات بڑھتے جائیں گے مخاطب کو فائدہ اور بھی زیادہ حاصل ہو جائے گا اور مخاطب کے ذہن میں بات پوری طرح سے بیٹھ جائے گی۔

ولمّا استشعر سوالًا وهو انّ خبر كان من مشبّهات المفعول والتقييد به ليس لتربيّة الفائدة لعدم الفائدة بدونه اشار الى جوابه بقوله والمقيّد في كان زيدٌ منطلقًا هو منطلقًا لا كان لانّ منطلقًا هو نفس المسند وكان قيدٌ له للدلالة على زمان النسبة كما اذا قلت زيدٌ منطلقٌ في الزمان الماضي وامّا تركه اي ترك التقييد فلمانع منها اي من تربيّة الفائدة مثل خوف انقضاء المدّة والفرصة او ارادة ان لا يطّلع الحاضرون على زمان الفعل او مكانه او مفعوله او عدم العلم بالمقيّدات او نحو ذلك

ترجمہ:۔

(اور تقیید کو مزید فائدہ سے مانع کے ہونے کی وجہ سے چھوڑ دیا جاتا ہے) یعنی کوئی ایسا مانع ہو جس میں مہلت اور فرصت کے ختم ہو جانے کا اندیشہ ہو یا مقصد یہ ہے کہ فعل کے وقت پر یا اس جگہ پر یا اس کے مفعول پر تا کہ حاضرین مطلع نہ ہو پائیں یا اس کیلئے مقیدات کا علم ہی نہیں ہے وغیرہ وغیرہ چونکہ یہاں پر ایک اعتراض سا معلوم ہوتا ہے اور وہ یہ کہ کان کی خبر بھی مفعول کے مشابہات میں سے ہے لیکن اس کے ساتھ مقید کرنا مزید فائدہ کیلئے نہیں ہوتا ہے اسلئے اس کے جواب کی طرف اشارہ کیا ہے کہ (کان زیدٌ منطلقًا میں منطلقًا مقید ہے نہ کہ کان) کیونکہ منطلقًا تو منطلقًا ہی ہے رہا کان تو وہ اس کیلئے قید ہے زمانہ نسبت پر دلالت کرنے کیلئے بالکل ایسا ہی ہے جیسے تم یہ کہو کہ زیدٌ منطلقٌ فی الزمان الماضی۔

تشریح:۔

ولمّا استشعر سوالًا: اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے یہ بات بتائی ہے کہ مصنفؒ کی عبارت "والمقيّد كان" ایک سوال کا جواب دینے کیلئے ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے کہا ہے کہ فعل یا اس کے مثل کو جب مقید بنایا جائے تو خبر میں زیادتی کا فائدہ حاصل ہو جاتا ہے حالانکہ ہم آپ کو دکھاتے ہیں کہ فعل کا مثل ہے لیکن اسکے باوجود اس کو مقید کرنے سے خبر کی زیادتی حاصل نہیں ہوئی ہے۔ جیسے "كان زيدٌ منطلقًا" اس میں کان" کو "منطلقًا" کے ساتھ مقید کر دیا گیا ہے۔ لیکن پھر بھی کوئی زیادہ فائدہ حاصل نہیں ہوا ہے۔ کیونکہ جو فائدہ پہلے سے حاصل تھا وہی فائدہ اب بھی حاصل ہے۔

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ "كان زيدٌ منطلقًا" میں خبر کو کان کے ساتھ مقید کیا گیا ہے نہ کہ "کان" کو "منطلقًا" کے ساتھ۔ اور آپ کے اعتراض کا مدار اس غلط فہمی پر ہے کہ آپ نے "کان" کو "منطلقًا" کے ساتھ مقید سمجھا ہے۔ اور جب "منطلقًا" قید بنے گا تو مزید فائدہ حاصل ہو جائے گا اسلئے کہ جب تک یہ مقید نہیں تھا اس وقت تک اس کا معنیٰ تھا "زید چلنے والا ہے" لیکن جب "کان" کے ساتھ خبر کو مقید کر دیا تو اس سے اس کے فائدے میں اضافہ ہو گیا اسلئے کہ اب اس کا معنیٰ بنے گا کہ "زید زمانہ ماضی میں چلنے والا تھا" اور فائدے کی زیادتی سے ہماری یہی مراد ہے۔

وامّا تركه: مسند کا ساتواں حال یہ ہے کہ کبھی کبھار کسی مانع کی وجہ سے مسند سے تاکید کو حذف بھی کر دیا جاتا ہے، پھر مانع کی مختلف صورتیں ہیں یا تو خوف مانع بنے گا یعنی وقت اتنا تنگ ہو کہ اگر مسند کو ذکر کر دیا جائے تو وقت کے ختم ہونے کا خطرہ ہو گا یا متکلم اپنے مخاطبین کو اس قید سے غافل اور بے خبر رکھنا چاہتا ہو گا کہ زمانے کا یا مکان کا یا مفعول کا ان کو پتہ نہ چلے۔ اور یا مفعول اور قید کا علم نہ ہونے کی وجہ سے قید کو چھوڑ دیا گیا ہو

کا جیسے مثلاً کوئی آ کر کہے کہ میں نے مارا ہے لیکن کس کو مارا ہے؟ اس کو عدم علم کی وجہ سے ذکر نہ کرے۔

وامّا تقییدہٗ ای الفعل بالشرط مثل اُکرِمُك ان تُکرِ مْنی اوان تُکرمنی اُکرمك فلاعتبارات وحالات تقتضي تقییدہٗ بہ لا تعرف الّا بمعرفة ما بین ادواتہ یعنی حروف الشرط واسمائہ من التفصیل وقد بُیّن ذلك التفصیل فی علم النحو وفی ھذاالکلام اشارۃٌ الٰی انَّ الشرط فی عرف اھل العربیّة قیدٌ لحکم الجزاء مثل المفعول بہ فقولك ان جئتني اکرمك بمنزلة قولہ اکرمك وقت مجیئك ایّای ولا یخرج الکلام بھذاالتقیید عمّا کان علیه من الخبریّة والا نشاء یّةبل ان کان الجزاء خبرًافالجملة الشرطیّةخبریّةنحوان جئتني اکرمك وان کان انشاءً فانشائیّةنحوان جا ئك زیدٌ فاکرمہٗ وامّا نفس الشرط فقداخرجتہٗ الاداۃعن الخبریّة واحتمال الصدق والکذب وما یقال من انّ کلًّامن الشرط والجزاء خارجٌ عن الخبریّة واحتمال الصدق والکذب وانّماالخبرھومجموع الشرط والجزاء المحکوم فیه بلزوم الثاني للاوّل فانّماھواعتبارالمنطقیین فمفھوم قولنا کلّما کا نت الشمس طالعةًفا لنھارموجودًا باعتباراھل العربیّة الحکم بوجودالنھا ر فی کلّ وقتٍ من اوقات طلوع الشمس فالمحکوم علیه ھو النھاروالمحکوم بہ ھوالموجودوباعتبارالمنطقیین الحکم بلزوم وجود النھاربطلوع الشمس فالمحکوم علیه طلوع الشمس والمحکوم بہ وجود النھا رفکم من فرقٍ بین الاعتبار ین

ترجمہ:۔

(اور فعل کو شرط کے ساتھ مقیّد کرنا) جیسے اکرمك ان تکرمنی ، اگر تو میرا اکرام کرے گا تو میں تیرا اکرام کروں گا یا ان تکرمنی اکرمك (تو اس کو مقید کرنے کا تقاضا کرنے والے اعتبارات اور حالات کی وجہ سے ہوتا ہے جن کی معرفت حروف اور اسماء کی شرط کے مابین تفصیل کی معرفت کے بغیر نہیں ہوسکتی ہے جس کی تفصیل علم نحو میں بیان کردی گئی ہے اس کلام میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اہل عربیت کے ہاں شرط حکم وجزاء کیلئے قید ہوتی ہے جیسے مفعول بہ وغیرہ قید ہوتے ہیں لہٰذا ان جئتني اکرمک کے معنیٰ یہ ہیں کہ میرے پاس تیرے آنے کے وقت میں تیرا اکرام کروں گا اور اس تقیید کی وجہ سے کلام خبریت اور انشائیت سے خارج نہیں ہوگا بلکہ جزاء اگر خبر ہو تو جملہ شرطیہ خبریہ ہوگا جیسے ان جئتني اکرمك " اگر تو میرے پاس آئے تو میں تیری عزت کروں گا اور اگر انشاء ہو تو جملہ انشائیہ ہوگا جیسے ان جاءک زید فاکرمہٗ باقی رہی ذات شرط کی تو اس کو اداۃ شرط نے خبریت اور احتمال صدق وکذب سے نکالدیا ہے، اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ شرط وجزاء میں سے ہر ایک خبریّت اور احتمال صدق وکذب سے نکل جاتا ہے اور جملہ خبر شرط وجزاء کا مجموعہ ہوتا ہے وہ جزاء جس میں اوّل کیلئے ثانی کے لزوم کا حکم ہوتا ہے یہ مناطقہ کے ہاں معتبر ہے تو ہمارے قول کلّما کانت الشّمس طالعۃً فالنھار موجودٌ کا مفہوم اہل عربیّت کے ہاں یہ ہے کہ اس میں اوقات طلوع شمس میں سے ہر وقت میں وجود نہار کا حکم ہے لہٰذا نہار محکوم علیہ ہے اور موجود محکوم بہ ہے اور مناطقہ کے ہاں طلوع شمس کیلئے وجود نہار کا حکم ہے لہٰذا طلوع شمس محکوم علیہ ہے اور وجود نہار محکوم بہ ہے تو یہ بہت بڑا فرق ہے ان دونوں اعتباروں میں۔

تشریح:۔

وامّا تقییدہٗ بالشرط :مسند کے احوال میں سے آٹھواں حال یہ ہے کہ کبھی کبھار فعل (مسند) خبر کو شرط کے ساتھ مقیّد کردیا جاتا ہے۔ لیکن اس تقیید کی وضاحت سے پہلے اس فرق کو جاننا ضروری ہے جو فرق اسماء شرط اور حروف شرط کے درمیان ہے۔ ان کی پوری تفصیل یہاں بیان نہیں کی جائے گی کیونکہ یہ علم نحو کا موضوع ہے البتہ ان میں سے صرف تین (ان، اذا، لو) سے یہاں پر بحث کی جائے گی۔ ایک تو اس وجہ

سے کہ ان کی پوری تفصیل علم نحو میں بیان نہیں کی جاتی ہے اور دوسری اس وجہ سے کہ ان کے ابحاث بہت زیادہ ہیں۔ لیکن شارحؒ نے ان کی تفصیل بیان کرنے سے پہلے ایک اختلافی مسئلے کو چھیڑ کر اس میں مصنفؒ کی مراد کو واضح کر دیا ہے چنانچہ شارحؒ فرماتے ہیں کہ مصنفؒ نے کہا ہے کہ ''واما تقییدہ بالشرط ''یعنی مسند کو شرط کے ساتھ مقید کرنا اس سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ان کے نزدیک اہل عربیت کا مذہب صحیح ہے اور اہل منطق کا مذہب صحیح نہیں ہے۔ اور مصنفؒ چونکہ خود بھی اہل عربیت میں سے تھے اس لئے انھوں نے اہل عربیت کے مذہب کو ترجیح دی ہے۔ چنانچہ اس بارے میں اختلاف ہے کہ کلام میں جہاں پر شرط و جزاء ہوں تو حکم کا تعلق کس کے ساتھ ہوگا شرط کے ساتھ ہوگا یا جزاء کے ساتھ؟ تو اہل عربیت کا مذہب یہ ہے کہ حکم کا تعلق صرف جزاء کے ساتھ ہوگا شرط و جزاء دونوں کے ساتھ نہیں ہوگا۔ پھر ان کے مذہب کے بھی دو حصے ہیں ایک حصّہ اور جز یہ ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ جزاء میں حکم پایا جائے گا اور اس کیلئے شرط بمنزلہ قید کے ہے جیسے کہ مفعول بہ فعل کیلئے بمنزلہ قید کے ہوتا ہے جیسے ''ان جئتنی اکرمك ''اصل میں یوں تھا ''اکرمك وقت مجیئك ایای ''یعنی میرے پاس تیرے آنے کے وقت میں تمہاری عزت کروں گا۔ اس میں فعل (مجیئت) آنے کے وقت (ظرف) کے ساتھ مقید ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ یہ کہاں سے معلوم ہوا کہ شرط جزاء کیلئے بمنزلہ قید کے ہوتی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ جو شرط و جزاء کی قید ہے وہ شرط جزاء کیلئے علت کی طرح ہے اور اس کیلئے جزاء معلول کی طرح ہے اور ضابطہ یہ ہے کہ علت و معلول کا زمانہ ایک ہوتا ہے لہٰذا اب مذکورہ مثال کا مطلب یہ ہوگا کہ میں تیرے آنیکی وجہ سے تیرے آنے کے وقت تیرا اکرام کروں گا۔ یعنی میرا اکرام تیرے آنے کے وقت تیرے آنے کی وجہ سے ہوگا۔ اور اہل عربیت کا دوسرا مذہب یہ ہے کہ کلام میں جب ادوات شرط لگائے جاتے ہیں تو ادوات شرط اس کلام کو خبر اور انشاء صدق اور کذب سے نکالتے ہیں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ صدق اور کذب دونوں خبر کے صفات ہیں اور خبر اور انشاء دونوں جملہ تام یعنی مرکب مفید کی قسمیں ہیں اور ''کلمات شرط'' نہ خبر پر داخل ہوتے ہیں اور نہ ہی انشاء پر اس لئے ان کلمات کا مدخول نہ خبر ہوگا اور نہ ہی انشاء۔

پھر ہم دیکھیں گے کہ شرط کی جزاء۔ خبر ہے یا انشاء۔ اگر شرط کی جزاء خبر ہو تو شرط و جزاء پر مشتمل پورے کلام کو خبر کہا جائے گا اور اگر شرط کی جزاء انشاء ہو تو شرط و جزاء پر مشتمل پورے جملے کو انشاء کہا جائے گا۔

جزاء کے خبر ہونے کی مثال جیسے ''ان جئتنی اُکرمُك ''جزاء کے انشاء ہونے کی مثال جیسے ''ان جاءك زيد فاكرمه'' اہل عربیت کے نزدیک چونکہ شرط وجزاء میں لزوم ہوتا ہے اسلئے جزاء کا صادق ہونا یا کاذب ہونا خبر ہونا یا انشاء ہونا طرفین کے درمیان دائر ہوگا کسی ایک کے ساتھ خاص نہیں ہوگا جیسے اس مثال میں کہ ''ان کانت الشمس طالعة فالنهار موجود'' اس مثال میں اہل عربیت کے نزدیک ''النهار '' مسندالیہ ہے اور ''موجود'' مسند ہے اور دن کا موجود ہونا حکم ہے۔ اور ''ان کانت الشمس طالعةً ''شرط'' فالنهار موجودٌ '' جزاء کیلئے قید ہے۔ اور مناطقہ کے نزدیک ''طلوع الشمس ''محکوم علیہ ہے اور'' وجود نهار محکوم به '' ہے اور ''طلوع شمس ''کا لزوم ''وجود نہار '' کیلئے حکم ہے۔

ولكن لابدّ من النظرههُنا في اِن واذاولو لانّ فيها ابحاثًا كثيرةً لم يُتعرّض لها في علم النحو فان واذا للشرط في الاستقبال لكن اصلُ اِن عدمُ الجزم بوقوع الشرطِ فلاتقع في كلام الله تعالٰى على الاصل الّاحكايةاوعلٰى ضرب من التاويل واصل اِذاالجزمُ بوقوعه فاِن واذاتشتركان في الاستقبال بخلاف لووتفترقان بالجزم بالوقوع وعدم الجزم به وامّا عدم الجزمِ بلاوقوع الشرط فلم يتعرّض لهلكونه مشتركً بين ان واذاوالمقصودبيان وجه الافتراق۔

ترجمہ:۔

(لیکن یہاں پر، ان، اذا اور لو کے بارے میں کچھ باتیں کرنا ضروری ہیں) کیونکہ اس میں بہت سے ایسے مباحث ہیں جن سے متعلق علم نحو میں بحث نہیں کی جاتی ہے (ان اور اذا استقبال میں شرط کیلئے آتے ہیں لیکن اسکی اصل یہ ہے کہ اس میں وقوع شرط کا یقین نہیں ہوتا ہے) لہٰذا کلام الٰہی میں یہ دونوں حکایت وتاویل کے علاوہ اپنے اصلی معنیٰ میں نہیں ہوں گے۔ (اور اذا کی اصل یہ ہے کہ اس میں وقوع شرط کا یقین ہوتا ہے لہٰذا ان اور اذا استقبال کے معنیٰ میں ہونے میں مشترک ہیں بخلاف لو کے اور جزم بالوقوع اور عدم جزم بالوقوع میں دونوں جدا ہیں باقی رہی بات عدم جزم بلاوقوع شرط تو اس سے تعرض نہیں کیاہیکیونکہ ان اور اذا دونوں میں مشترک ہیں اور مقصود وجہ افتراق کو بیان کرنا ہے۔

تشریح:۔

ولکن لابدمن النظر ھھنا: یہاں سے مصنفؒ نے ان کی تفصیل بیان کرنا شروع کردیا ہے چنانچہ باقی ادوات شرط اور اسماء شرط سے انھوں نے اسلئے بحث نہیں کی ہے کہ ان سے علم نحو میں بحث کی جاتی ہے اور یہاں پر ان تین (ان، اذا، لو) سے اسلئے بحث شروع کردی ہے کہ ان کے ابحاث کے زیادہ ہونے کی وجہ سے علم نحو میں ان کے متعلق سیر حاصل بحث نہیں کی جاتی ہے اسلئے علم معانی میں ان کی تفصیل بیان کرنا شروع کردیا ہے۔

چنانچہ ''ان، لو اور اذا'' کے درمیان فرق یہ ہے کہ لو صرف فعل ماضی پر داخل ہوتا ہے اور ان اور اذا صرف فعل مضارع پر داخل ہوتے ہیں۔ فعل مضارع پر داخل ہونے میں دونوں برابر تو ہیں لیکن پھر ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ ''ان'' وہاں پر داخل ہوتا ہے جہاں پر وقوع شرط قطعی اور یقینی نہ ہو بلکہ ظنّی اور وہمی ہو اور ''اذا'' وہاں پر داخل ہوتا ہے جہاں پر وقوع شرط یقینی اور قطعی ہو ظنّی اور وہمی نہ ہو۔

ولذلك ای لانّ اصل ان عدم الجزم بالوقوع کان الحکم النادر لکونہ غیر مقطوع بہ فی الغالب موقعًا لِانَ و لانّ اصل اذا الجزم بالوقوع غُلِّبَ لفظ الماضی لدلالتہ علی الوقوع قطعًا نظرًا الی نفس اللفظ وان نُقِلَ ھھُنا الی معنی الاستقبال مع اذا نحوفَاِ ذَاجَاءَ تْھُمْ ای قوم موسی اَلْحَسَنَۃُ کالخصب والرخاء قَالُوْا لَنَا ھٰذِہٖ ای ھی مختصّۃ بنا ونحن مستحقوھا وَاِنْ تُصِبْھُمْ سَیِّئَۃٌ ای جدبٌ وبلاءٌ یَطَّیَّرُوْا بِمُوْسٰی ای یتشاء موا وَمَنْ مَّعَہٗ من المؤ منین فجیء فی جانب اللحسنۃ بلفظ الماضی مع اذا لانّ المراد بالحسنۃِ الحسنۃُ المطلقۃُ التی حصولھامقطوعٌ بہ ولھٰذاعُرِّفتُ الحسنۃ تعریفُ الجنس ای الحقیقۃ لانّ وقوع الجنس کا لواجب لکثرتہ واتّساعہٖ لتحقّقہٖ فی کلّ نوع بخلاف النوع وجیء فی جانب السیئۃ بلفظ المضارع مع ان لِمَا ذُکربقولہٖ والسیّئۃنادرۃٌبالنسبۃ الیھا ای الی الحسنۃ المطلقۃ ولھذا انُکّرتُ السیّئۃ لیدلّ تنکیر ھا علی التقلیل

ترجمہ:۔

اور اسی وجہ سے یعنی کیونکہ ان کی اصل عدم جزم بالوقوع ہے اسلئے نادر الکم ہے بالعموم غیر قطعی ہونے کی وجہ سے اور اذا کی اصل چونکہ جزم بالوقوع ہے (غلبہ دیدیا گیا فعل ماضی کو اذا کے ساتھ) کیونکہ فعل ماضی لفظ کے اعتبار سے وقوع بالیقین پر دلالت کرتا ہے اگر چہ یہاں پر معنیٰ استقبال کی طرف منتقل کردیا گیا ہے اذا کے ساتھ جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے جب ان پر خوش حالی آجاتی ہے) یعنی قوم موسیٰ پر، حسنہ سے مراد سبزہ واری اور خوش عیشی ہے (تو کہتے ہیں کہ یہ تو ہمارے لئے ہونا ہی تھا) یعنی یہ ہمارے لئے خاص ہے اور ہم ہی اس کے مستحق ہیں اور اگر ان کو برائی پہنچتی ہے) یعنی قحط سالی اور مصیبت (تو موسیٰ اور ان کے ساتھیوں کی نحوست بتلاتے ہیں) ساتھیوں سے مؤمنین مراد ہیں اس میں حسنہ کی جانب میں ماضی کو اذا کیساتھ لایا گیا ہے کیونکہ حسنہ سے مطلق حسنہ مراد ہے جس کا حصول یقینی ہے (اور اسی وجہ سے حسنہ کو معرفہ

بتعریف جنس کی صورت میں لایا گیا ہے) کیونکہ جنس کا وقوع ضروری کی طرح ہو جاتا ہے کیونکہ جنس کا وقوع ہر نوع میں ہوتا ہے بخلاف نوع کے اور جانب سیئہ میں اسے مضارع کے صیغہ کے ساتھ لایا گیا ہے کیونکہ سیئہ حسنہ مطلقہ کی نسبت سے نادر الوقوع ہوتی ہے اسی وجہ سے سیئہ کو نکرہ لایا گیا ہے تاکہ اس کی تنکیر تقلیل پر دلالت کرے

تشریح:۔

ولذلك كان الحكم النادر: یہاں سے مصنفؒ نے اس ضابطہ پر دو تفریع بیان کئے ہیں۔ جب ''ان'' کو ان مقامات میں استعمال کیا جاتا ہے جن مقامات میں وقوع شرط یقینی اور قطعی نہیں ہوتا ہے تو اس وجہ سے ''ان'' کا استعمال ان مقامات میں ہوگا جن مقامات میں خبر کا وقوع نادر الوقوع ہو کیونکہ جب خبر کا وقوع نادر الوقوع ہو تو وقوع شرط کا عدم جزم خود بخود پیدا ہو جائے گا۔

شارحؒ نے ''غالب'' کی قید اسلئے لگائی ہے کہ اس سے قیامت کی قید نکالنا چاہتے ہیں کیونکہ قیامت قطعی الوقوع ہونے کے باوجود چونکہ ایک ہی بار آئے گی اسلئے نادر الوقوع ہے

دوسری تفریع یہ ہے کہ ''اذا'' کا مدخول فعل ماضی اسلئے ہوتا ہے کہ ''اذا'' میں وقوع شرط کا جزم و یقین ہوتا ہے اور فعل ماضی میں بھی تحقق اور یقین پایا جاتا ہے اسلئے ''اذا'' کو فعل ماضی پر داخل کر دیا جاتا ہے۔ جیسے قرآن پاک میں آتا ہے جس میں ''ان'' اور ''اذا'' دونوں کی مثال ہے ''فَاِذَا جَاءَتْهُمُ الْحَسَنَةُ قَالُوْا لَنَا هٰذِهٖ وَاِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَّطَّيَّرُوْا بِمُوْسٰى وَمَنْ مَّعَهٗ'' یعنی ان فرعونیوں کو جب کوئی نعمت ملتی جاتی ہے تو کہتے ہیں کہ ہم اس کے مستحق تھے اسی لئے یہ نعمت اور ہریالی وغیرہ ہمیں پہنچی ہے اور جب ان پر کوئی قحط سالی آجاتی ہے تو حضرت موسیٰؑ اور ان کے ساتھ اہل ایمان والوں کو مورد الزام ٹھہراتے ہیں کہ ان کی نحوست کی وجہ سے اس طرح ہوا ہے اس آیت میں ''اذا جائت هم'' کہکر ''اذا'' کو فعل ماضی پر داخل کیا ہے۔ لہٰذا اس میں تیقن کا معنیٰ پایا جائے گا۔ اسی طرح ''الحسنة'' پر الف لام عہدی ہے اس سے مطلق نعمت کی طرف اشارہ ہے اور مطلق نعمت تو انسان پر ہر دم کسی نہ کسی صورت میں ہوتی رہتی ہے تو نعمت ہونا بھی یقینی ہے۔ اور اس آیت میں ''وان تصبهم سيئة'' کہکر ایک تو ''ان شرطیہ'' کو فعل مضارع پر داخل کر دیا گیا ہے۔ اور دوسرے نمبر پر ''حسنه'' کو نکرہ لایا ہے اس سے ایک خاص عذاب کی طرف اشارہ کیا ہے اور وہ ہے قحط سالی اور بارشوں کا نہ ہونا اور یہ ایک نادر اور قلیل الوقوع چیز ہے کیونکہ کبھی کبھار یہ عذاب آتا ہے اسلئے اس پر ''ان شرطیہ'' داخل کیا ہے۔

وقد تستعمل اِنْ فی مقام الجزم بوقوع الشرط تجاهلاً كما اذا سئل العبد عن سيده هل هو في الدار وهو يعلم فيقول ان كان فيها اُخبرك فيتجاهل خوفًا من السيّد اولعدم جزم المخاطب بوقوع الشرط فيجري الكلام على سنن اعتقاده كقولك لمن يكذّبك ان صدقتُ فماذا تفعل مع علمك بانك صادقٌ اوتنزيله اى لتنزيل العالم بوقوع الشرط منزلة الجاهل لمخالفته مقتضى العلم كقولك لمن يؤذي اباه ان كان اباك فلاتؤذه اوالتوبيخ اى لتعيير المخاطب على الشرط وتصوير انّ المقام لا شتماله على مايقلع الشرط عن اصله لايصلح الا لفرضه اى لفرض الشرط كما يُفرَض المحال لغرض من الاغراض نحو اَفَنَضْرِبُ عَنْكُمُ الذِّكْرَ اى انُهملكم فنضرب عنكم القرآن وما فيه من الامر والنهي والوعد والوعيد صفحًا اى اعراضًا او للاعراض او معرضين اِنْ كُنْتُمْ قَوْمًا مُّسْرِفِيْنَ فى من قرأ اِن بالكسر فكونهم مسرفين أمرٌ مقطوعٌ به لكن جيء بلفظ اِن لقصد التوبيخ وتصوير ان الاسراف من العاقل يجب ان لا يكون الا على سبيل الفرض والتقدير كالمحالات لاشتمال المقام على الأيات

الدالة علی انّ الاسراف ممّالا ینبغي ان یصدر عن العاقل اصلاً فھو بمنزلة المحال۔

ترجمہ:۔

(اور کبھی کبھار کلمہ ان کو مقام جزم میں تجاہلاً جزم بوقوع شرط کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے) جیسے کسی غلام سے اس کے آقا کے متعلق پوچھا جائے کہ کیا وہ گھر میں ہے؟) تو غلام کہے کہ اگر وہ گھر میں ہوا تو میں اطلاع دیدوں گا لہٰذا غلام آقا کے خوف کی وجہ سے ناواقفی ظاہر کردیتا ہے۔ (یا اسلئے کہ مخاطب کو وقوع شرط کا یقین نہیں ہے) لہٰذا کلام اس کے اعتقاد کے طریقہ پر ہوتا ہے (جیسے کوئی تم کو جھٹلائے اور تم اس سے کہو کہ اگر میں سچا ہوا تو تُو کیا کرے گا؟ جبکہ تم کو اپنے سچے ہونے کا یقین ہے (یا وقوع شرط کے عالم کو جاہل کی طرح سمجھنے کیلئے اس کے مقتضاء علم کیخلاف کام کرنے کی وجہ سے) جیسے تم اس آدمی سے کہو جو اپنے والد کو ستاتا ہو کہ اگر تیرا باپ ہے تو اسے مت ستا (یا ڈانٹنے کیلئے) یعنی مخاطب کو شرط پر عار دلانے کیلئے (اور اس بات کے بتلانے کیلئے کہ مقام ایسی چیز پر مشتمل ہونے کہ وجہ سے جو شرط کا اس اصل سے اس کے فرض کئے بغیر اس کی صلاحیت نہیں رکھتا یعنی شرط کے فرض کئے بغیر جیسا کہ محال کو فرض کیا جاتا ہے کسی بھی غرض کیلئے جیسے کیا ہم تم کو نصیحت کرنا چھوڑ دیں؟ یعنی کیا ہم تم کو قرآن اور جو کچھ قرآن میں امر، نہی، وعدہ، وعید، ہے اس کو چھوڑ دیں صفحًا (پھیرنا) یعنی اعراض کرنے کیلئے یا اعراض کرتے ہوئے (اگر تم حد سے بڑھنے والے قوم ہو) اس قرأۃ کے مطابق جس میں اسے مکسور پڑھا گیا ہے تو ان کا مسرف ہونا قطعی ہے لیکن لفظ ان کے ساتھ صرف ڈانٹنے کیلئے اسے ذکر کیا ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ عاقل آدمی سے اسراف فرض کے طور پر ہی ہوسکتا ہے جیسے محالات کیونکہ مقام ایسی نشانیوں پر مشتمل ہے جو اس بات پر دلالت کررہی ہیں کہ عقلمند آدمی سے اسراف کا ہونا ہی نہیں چاہئے لہٰذا یہ بمنزلہ محال کے ہے۔

تشریح:۔

وقد تستعمل "ان" في مقام: اصل تو یہی ہے کہ "ان شرطیہ" کو وقوع شرط کے عدم یقین کیلئے استعمال کیا جاتا ہے لیکن کبھی کبھار متکلم "ان شرطیہ" کو وہاں پر بھی استعمال کرتا ہے جہاں پر وقوع الشرط یقینی ہو اور اس کی کل پانچ صورتیں اور مقامات ہیں۔

پہلی صورت یہ ہے کہ متکلم کو وقوع شرط کا یقین ہونے کے باوجود اپنی لاعلمی کا اظہار کرنے کیلئے وہ شرط کے وقوع کو "ان شرطیہ" کے ساتھ ذکر کرے جیسے کسی غلام سے اس کے آقا کے بارے میں پوچھا جائے کہ "ھل السیّد موجودٌ في الدار؟ کیا آقا گھر میں موجود ہے؟ تو غلام مولیٰ کے گھر میں موجود ہونے کے علم کے باوجود اس خوف سے کہ کہیں مولیٰ مجھے ڈانٹے نہیں یوں جواب دے کہ "ان کان فیھا اخبرك" یعنی اگر وہ گھر میں ہوئے تو میں تمہیں بتادوں گا۔ حالانکہ اسے معلوم ہے کہ مولیٰ گھر میں موجود ہے۔ لیکن اس یقین کے باوجود وہ اپنی لاعلمی کا اظہار کرنے کیلئے ان شرطیہ کے ساتھ جواب دے رہا ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ متکلم کو تو وقوع شرط کا یقین ہے لیکن مخاطب کو وقوع شرط کا یقین نہ ہو تو مخاطب کے عدم یقین وقوع شرط کی وجہ سے متکلم اپنے کلام میں "ان شرطیہ" ذکر کرے۔ جیسے کوئی آدمی کسی کو کوئی بات بتائے اور وہ اسے جھٹلائے تو متکلم اس سے کہے کہ "ان صدقت فماذا تفعل" اگر اس بات کے کہنے میں میں سچا ہوا تو پھر تم کیا کروگے؟ یہاں پر متکلم کو تو اپنے کلام پر یقین ہے لیکن مخاطب کے عدم یقین کی وجہ سے اپنے کلام میں "ان" شرطیہ لائے ہیں۔

تیسری صورت: مخاطب اور متکلم دونوں کو وقوع شرط کا یقین ہو لیکن مخاطب وقوع شرط کے مقتضاء پر عمل نہ کرتا ہے تو اس کو مقتضاء شرط پر عمل کرانے کیلئے جاہل کے مقام پر اتار کر اس سے کلام کرتے وقت متکلم اپنے کلام میں "ان" شرطیہ لائے جیسے کوئی آدمی یہ جانتے ہوئے کہ والد کو تکلیف دینا گناہ ہے اپنے والد کو ستاتا ہو تو اسے یوں کہا جائے گا کہ "ان کان اباك فلا تؤذہ" اگر وہ تمہارے والد ہیں تو تم انہیں مت ستاؤ۔

چوتھی صورت: مخاطب سے کوئی ایسا فعل صادر ہو رہا ہو جو اس کی شایانِ شان نہ ہو تو اسے عار دلانے اور ڈانٹنے کیلئے بھی "ان شرطیہ"

لایا جاتا ہے۔ متکلم اپنے کلام میں ان شرطیہ لاکر اس بات کی طرف اشارہ کرنا چاہتا ہے کہ اگر مخاطب غور وفکر کرے تو اس مقام پر ایسے دلائل موجود ہیں کہ ان دلائل کے ہوتے ہوئے وجود شرط محال ہے اوران دلائل پر غور کرنے کی وجہ سے شرط کا وجود محال کی طرح صرف فرض ہی کیا جا سکتا ہے لیکن مخاطب غور وفکر نہ کرنے کی وجہ سے اوراپنی جہالت کی وجہ سے اس کا معتقد ہو گیا ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے اَفَنَضرِبُ عَنکُمُ الذِّکرَ صَفحًا اَن کُنتُم قَومًا مُسرِفِینَ ''کیا تمہارے حد سے بڑھ جانے کی وجہ سے ہم تم سے قرآن ہی کو پھیر دیں گے۔ یہ آیت دو قرءتوں کے ساتھ مروی ہے ایک یہ کہ ''اِن'' کو مکسور پڑھا جائے اور ہمارا مقصود بھی اسی صورت کے ساتھ متعلق ہے اس میں اللہ تعالیٰ نے کافروں کے اسراف اور حد سے بڑھ جانے کے یقینی ہونے کے باوجود ''ان'' شرطیہ کے ساتھ وقوع شرط کو انہیں ڈانٹنے اور جھڑکنے کیلئے لایا ہے۔ کہ ان کے عاقل اور سمجھدار ہونے کے باوجود ان سے اسراف کا فعل صادر ہونا محال ہے اوراس محال کو تو صرف فرض ہی کیا جا سکتا ہے پھر بھی تم لوگوں سے اس کا صدور ہو رہا ہے تو یہ تمہارے لئے شرم کی بات ہے۔ اوراگر اس کو منصوب پڑھا جائے تو پھر یہ مفعول بن جائے گا اور آیت کا مطلب یہ بنے گا کہ کیا اس وجہ سے کہ تم لوگ بڑے حد سے بڑھ جاتے ہو ہم قرآن کے نازل کرنے کو چھوڑ دیں گے؟

والمحال وان کان مقطوعًا بعدم وقوعہٖ لکنّھم یستعملون فیہ اِن لتنزیلہ منزلۃ مالاقطع بعدمہٖ علی سبیل المساھلۃ وارخاء العنان لقصد التبکیت کما فی قولہٖ تعالٰی قُل اِن کَانَ لِلرَّحمٰنِ وَلَدٌ فَاَنَا اَوَّلُ العَابِدِینَ''

ترجمہ:۔

اور محال کا عدم وقوع اگرچہ قطعی ہوتا ہے لیکن اس میں کلمہ ان استعمال کرتے ہیں محال کو اس کی جگہ اتارتے ہوئے جس کا عدم وقوع یقینی نہ ہو مقابل کو خاموش کرانے کیلئے ارخاء عنان اور نرمی اختیار کرتے ہوئے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے قل الخ آپ کہہ دیجئے کہ اگر رحمٰن کی اولاد ہوتی تو میں سب سے پہلے ان کی اطاعت کرنے والا ہوتا)

تشریح:۔

والمحال :اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اور وہ یہ ہے کہ سابقہ بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ اسراف محال اور ناممکن ہے جب اسراف ناممکن ہے تو اس میں ''ان شرطیہ'' کا استعمال ناجائز ہونا چاہئے کیونکہ ان شرطیہ کا استعمال تو امور مشکوکہ میں ہوتا ہے امور یقینیہ میں نہیں ہوتا ہے۔

جواب: ان شرطیہ کو اگرچہ امور مشکوکہ میں استعمال کیا جاتا ہے لیکن کبھی کبھار مخاطب کے ساتھ نرمی برتتے ہوئے اسے خاموش کرانے کیلئے امر محال کو (جس کا وقوع محال اور ناممکن ہو) مشکوک کی طرح قرار دے کر اس کیلئے ''ان شرطیہ'' استعمال کیا جاتا ہے۔ لہٰذا اسراف امر محال کو مشکوک فرض کر لیا گیا ہے جیسے کہ قرآن کریم کی دوسری آیت میں ہے'' قل ان کان للرحمن ولدٌ فانا اوّل العابدین ''اس آیت میں خدا کیلئے اولاد کے ناممکن ہونے کے باوجود مخاطب کے ساتھ نرمی برتتے ہوئے اسے خاموش کرانے کیلئے ان شرطیہ استعمال کیا گیا ہے اور اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ خدا کیلئے اولاد کا ہونا محال اور ناممکن ہونے کے باوجود ہم تمہاری وجہ سے خدا کیلئے اولاد کو فرض کر کے ہم تم سے کہتے ہیں کہ تم خدا کیلئے اولاد کو ثابت کرو اگر تم نے خدا کیلئے اولاد ثابت کر دی تو سب سے پہلے اس کی عبادت ہم کریں گے۔

اوتغلیب غیر المتّصف بہٖ ای بالشرط علی المتّصف بہٖ کما اذا کان القیام قطعیَّ الحصول لزیدٍ غیر قطعیّ لعمرو فتقول لھما ان قمتما کان کذا وقولہٗ تعالٰی للمخاطبین المرتابین وَاِن کُنتُم فِی رَیبٍ مِّمَّا نَزَّلنَا عَلٰی عَبدِنَا یحتملھما ای یحتمل ان یکون للتوبیخ والتصویر المذکور وان یکون لتغلیب غیر المرتابین علی المرتابین لانّہٗ کان فی المخاطبین من یعرف الحقّ وانّما ینکر عنادًا فجعل الجمیع کانّہٗ

لاارتیاب لھم

ترجمہ:۔

(یا غیر متصف بالشرط کو متصف بالشرط پر غلبہ دینے کیلئے) جیسے زید کیلئے حصول قیام قطعی ہو اور عمرو کیلئے غیر قطعی ہو تو ان دونوں سے تم کہو کہ ان قمتما کان کذا اور ارشاد باری تعالیٰ ہے ان کنتم الخ شک کرنے والے مخاطبین کیلئے کہ (اگر تم کو شک ہے اس میں جس کو ہم نے نازل کیا ہے اپنے بندے پر تو یہ دونوں کا احتمال رکھتا ہے) یعنی یہ احتمال بھی رکھتا ہے کہ یہ توبیخ اور تصویر کیلئے ہو اور یہ احتمال بھی رکھتا ہے کہ غیر مرتابین کو مرتابین پر غلبہ دینے کیلئے ہو کیونکہ مخاطبین میں سے بہت سارے ایسے بھی تھے جو حق جانتے تھے لیکن دشمنی کی وجہ سے انکار کرتے تھے لہٰذا سب کو غیر شکّی قرار دیا گیا۔

تشریح:۔

او تغلیب: پانچویں صورت یہ ہے کہ کبھی کبھار غیر متصف بالشرط کو متصف بالشرط پر غلبہ دینے کیلئے سب کو غیر متصف بالشرط قرار دے کر "ان" شرطیہ استعمال کیا جاتا ہے مثلاً دو چیزیں ہوں ان میں سے ایک کیلئے متصف بالوصف یقینی ہو اور دوسری کیلئے متصف بالوصف غیر یقینی ہو تو یقینی کو بھی غیر یقینی کی طرح قرار دے کر ان شرطیہ لایا جائے مثلاً آپ کو زید کے بارے میں یقینی طور پر یہ معلوم ہے کہ زید کھڑا ہے اور عمرو کے بارے میں یقینی طور پر معلوم نہیں ہے بلکہ تردد ہے کہ عمرو کھڑا ہے یا نہیں۔ تو دونوں کو برابر کرتے ہوئے یوں کہا جائے کہ 'ان قمتما کان کذا' قرآن پاک میں اس کی مثال یوں ہے وَاِنْ كُنْتُمْ فِيْ رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلٰى عَبْدِنَا" اور اگر تم شک میں ہو اس کتاب کے بارے میں جسے ہم نے اپنے بندے پر اتارا ہے۔ اس آیت میں دو احتمال ہیں۔ اسے ڈانٹنے اور جھڑکنے کیلئے بھی بنایا جا سکتا ہے اور اسے تغلیب کیلئے بھی بنایا جا سکتا ہے۔ اگر اسے توبیخ اور ڈانٹنے کے لئے بنایا جائے تو اس کا مطلب یہ بنے گا کہ قرآن پاک میں ایسے دلائل موجود ہیں کہ اگر ان میں غور وفکر کر لیا جائے تو قرآن میں شک کرنا محال اور ناممکن ہوتا ہے اس صورت میں پھر شک کو صرف فرض ہی کیا جا سکتا ہے لیکن یہ کافر قرآن کے بارے میں شک کرتے ہیں تو ان کے ناممکن شک کو ممکن کی جگہ فرض کر کے انہیں ڈانٹنے کیلئے "ان" شرطیہ استعمال کیا گیا ہے۔

اور اگر اسے تغلیب کے قبیل سے بنایا جائے تو پھر اس کا مطلب یہ بنے گا کہ قرآن پاک کے بارے میں لوگوں کی دو قسمیں تھی ایک وہ لوگ تھے جنہیں قرآن پاک کے بارے میں شک تھا کہ واقعی قرآن اللہ کی کتاب ہے یا نہیں ہے؟ اور دوسری قسم کے وہ لوگ تھے جن کو قرآن پاک کے بارے میں کوئی شک نہ تھا چنانچہ وہ اپنی نجی محفلوں میں قرآن پاک کی صداقت کا اقرار بھی کرتے تھے لیکن محض ضد وعناد اور اپنی سرداری کی وجہ سے وہ قرآن پاک کو ماننے کیلئے تیار نہ تھے۔ تو شک نہ کرنے والوں کو بھی شک کرنے والوں کی طرح فرض کر کے "ان" شرطیہ لایا گیا ہے

وههنا بحثٌ وهو انّهٗ اذا جعل الجميع بمنزلة غير الرتابين كا ن الشرط قطعيًا للوقوع فلا يصحّ استعمال اِن فيه كما اذا كان قطعيَّ الوقوع لانّها انّما تستعمل فى المعانى المحتملة المشكوكة وليس المعنٰى ههُنا على حدوث الارتياب فى المستقبل ولهٰذا زعم الكوفيّون اَنّ اِنْ ههُنا بمعنىٰ اِذ ونصّ المبرّد والزجاج علىٰ اَنّ اِنَ لاتقلّب كان الٰى معنَى الاستقبال لقوّة دلالته على معنَى المضىّ فمجرّدالتغليب لايصحّ استعمال اِن ههُنابل لابدّ من ان يقال لماغلب صار الجميع بمنزلة غيرالمرتا بين وصار الشرط قطعىّ الانتفاء فاستعمل فيه اِن على سبيل الفرض والتقدير للتبكيت والالزام كقوله تعالىٰ فَاِنْ اٰمَنُوْا بِمِثْلِ مَاۤ اٰمَنْتُمْ فَقَدِ اهْتَدَوْا، وَقُل اِنْ كَانَ لِلرَّحْمٰنِ وَلَدٌ فَاَنَا اَوَّلُ الْعٰبِدِيْنَ"

ترجمہ:۔

اور یہاں پر بحث ہے اور وہ یہ ہے کہ جب سب کو غیر مرتابین مان لیا گیا تو شرط کا واقع ہونا یقینی ہو گیا لہٰذا ان شرطیہ کا استعمال کرنا صحیح نہیں ہے جیسے اس کا استعمال اس وقت صحیح نہیں ہے جب شرط قطعی الوقوع ہو کیونکہ ''ان شرطیہ'' کو معانی محتملہ مشکوکہ میں استعمال کیا جاتا ہے اور یہاں پر زمانہ مستقبل میں شک پیدا کرنے کے بارے میں بات نہیں ہو رہی ہے اسی وجہ سے کوفیوں نے یہ کہہ دیا ہے کہ یہاں پر ان اذا کے معنیٰ میں ہے اور مبرّ دوز جاج نے اس کی تصریح کی ہے کہ کلمہ ان شرطیہ، کان فعل کو مستقبل کے معنیٰ میں نہیں کرتا کیونکہ زمانہ ماضی پر اس کی دلالت قوی ہے لہٰذا یہاں ''ان'' کے استعمال کیلئے صرف تغلیب کافی نہیں ہے بلکہ یوں کہا جائے گا کہ جب تغلیب کی وجہ سے سب غیر مرتاب ہو گئے تو شرط قطعی الانتفاء ہو گئی لہٰذا فرض وتقدیر کے طور پر مقابل کو خاموش کرانے کیلئے ''ان شرطیہ'' استعمال کیا گیا ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے فان آمنوا الخ اگر وہ بھی ایمان لائیں تو راہ راست پر لگ جائیں گے، اور آپ کہہ دیجئے کہ اگر خدائے رحمٰن کی اولاد ہو تو میں سب سے پہلے ان کی عبادت کرنے والا ہوں،

تشریح:۔

وھھنا بحث: مصنفؒ پر ایک اعتراض ہوتا ہے اس عبارت کے ساتھ اس اعتراض کو نقل کیا ہے۔

اعتراض یہ ہوتا ہے کہ تغلیب کی صورت میں جب شک نہ کرنے والوں کو بھی شک کرنے والوں کی طرح قرار دیدیا تو اس میں تو یقین آ گیا جبکہ ''ان'' شرطیہ یقین کے مقام پر استعمال نہیں ہوتا ہے بلکہ صرف شک کی جگہ استعمال ہوتا ہے لہٰذا تغلیب کیلئے ''ان'' شرطیہ کا استعمال کرنا صحیح نہیں ہے۔

جواب: بعض لوگوں نے اس کا دو طریقوں سے جواب دیا ہے۔ پہلا اس طرح جواب دیا ہے کہ اس صورت میں شرط کا عدم وقوع اگر چہ یقینی ہو جاتا ہے لیکن حال کے اعتبار سے ہے نہ کہ استقبال کے اعتبار سے اور یہاں پر ہماری مراد استقبال ہے نہ کہ حال اور یہ بات تو بالکل ظاہر ہے کہ مستقبل میں شک کے وجود اور عدم دونوں کا احتمال ہے اسلئے اس کا استعمال درست ہے۔ دوسرا جواب یہ دیا ہے کہ لفظ ''ان'' ماضی پر داخل ہو کر اسے مستقبل کے معنیٰ میں کر دیتا ہے اور امور مستقبلہ اگر چہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے اعتبار سے قطعی اور یقینی ہیں لیکن عربی اسلوب کے اعتبار سے یقینی نہیں ہیں لہٰذا ''ان'' کا استعمال کرنا صحیح ہے۔

شارحؒ کو چونکہ یہ دونوں جواب پسند نہیں تھے اسلئے انھوں نے دونوں جوابوں کی تردید کی ہے۔ ایک اس اعتبار سے کہ زمانہ مستقبل میں شک کے ہونے کا کوئی معنیٰ نہیں ہے۔ اسلئے کہ پھر آیت کا مطلب یہ بنے گا کہ ''اگر تمہیں ہماری اتاری ہوئی کتاب کے بارے میں زمانہ استقبال میں جا کر کہیں شک ہو جائے تو اس کی کوئی مثل اور ہم پلہ کتاب لیکر آؤ۔ اور اس کا تو کوئی مطلب نہیں بنتا ہے کہ کتاب تو ابھی اتاری جائے اور شک بعد میں ہو کیونکہ نزول آیت سے مقصد یہ ہے کہ ابھی جو تمہیں شک ہے کہ یہ کتاب اللہ کی طرف سے نہیں ہے تو ابھی ابھی اس کی مثل لیکر آؤ اور چونکہ یہاں پر مستقبل میں شک کے پیدا ہونے کا معنیٰ صحیح نہیں بن سکتا ہے اسلئے کوفیوں نے یہ کہہ دیا ہے کہ یہاں پر ''ان'' شرطیہ ''اذا'' کے معنیٰ میں ہے۔

اور دوسرے جواب کی تردید اس طرح کی ہے کہ ''ان'' شرطیہ ماضی کو مستقبل کے معنیٰ میں اس صورت میں کر دیتا ہے جب فعل ماضی کان فعل ناقص کی صورت میں نہ ہو اور اگر فعل ماضی کان فعل ناقص کی صورت میں ہو تو پھر ''ان'' شرطیہ بھی اسے فعل ماضی کے معنیٰ میں نہیں کر سکتا ہے کیونکہ کان فعل ماضی کے معنیٰ میں نص قطعی کی طرح ہے کسی بھی عامل سے اس کی حقیقت کو نہیں بدلا جا سکتا ہے جیسا کہ علامہ مبرّد اور علامہ زجاج نے اس کی تصریح کی ہے۔ بہرکیف مصنفؒ کا اس مقام پر اس مثال کو ذکر کرنا تسامح سے خالی نہیں ہے اسلئے اسے صرف تغلیب پر محمول نہیں کریں گے بلکہ تغلیب اور توبیخ دونوں پر حمل کریں گے اس طور پر کہ سب سے پہلے تغلیب کے طور پر شک نہ کرنے والے فرض کر لیں گے تو اس سے شرط کا عدم وقوع یقینی ہو جائے گا پھر جب اسکے یقینی ہو جانے کی وجہ سے ''ان'' شرطیہ کا استعمال صحیح نہ ہوا تو اسے محال فرض کر کے اس کیلئے ان شرطیہ استعما

ل کردیا ہے۔ جیسا کہ "فَاِنْ آمَنُوْا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهٖ فَقَدِ اهْتَدَوْا اور قُلْ اِنْ كَانَ لِلرَّحْمٰنِ وَلَدٌ فَاَنَا اَوَّلُ الْعَابِدِيْنَ" میں ہم نے کیا تھا جس کی تشریح پہلے گزر چکی ہے۔ جس طرح ان آیتوں میں کافروں کا ایمان لانا یا اللہ تعالیٰ کا بیٹا ہونا محال اور ناممکن ہے صرف مخاطبین کو خاموش کرنے کیلئے فرض کرلیا گیا ہے کہ چلو اگر تم ایمان لاتے ہو تو تم ہدایت پر ہو جاؤ گے ورنہ نہیں یا ہم فرض کر لیتے ہیں کہ چلو اگر اللہ کا بیٹا ہوتا تو سب سے پہلے ہم اللہ کی اطاعت کرتے۔ اسی طرح یہاں پر بھی ہم فرض کر لیتے ہیں کہ اس کتاب میں کوئی شک نہیں ہے لیکن اگر تم اس بات کو نہیں مانتے ہو تو چلو تمہاری بات رکھتے ہوئے ہم کہتے ہیں کہ یہ کتاب اگر بالفرض اللہ کی طرف سے نہیں ہے بلکہ آنحضرت ﷺ نے اسے اپنی طرف سے گھڑ لیا ہے تو تم بھی اس کتاب کی طرح کوئی کتاب لیکر آؤ! لہٰذا اس مقام پر "ان" شرطیہ کا استعمال کرنا صحیح ہے۔

والتغليب باب واسع يجري في فنون كثيرة كقوله تعالى وَكَانَتْ مِنَ الْقَانِتِيْنَ غلب الذكر على الانثى بان اجرى الصفة المشتركة بينهما على طريقة اجرائها على الذكور خاصة فان القنوت مما يوصف به الذكور والاناث ولكن لفظ قانتين انما يجري على الذكور فقط ونحو قوله تعالى بَلْ اَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُوْنَ غلب جانب المعنى على جانب اللفظ لان القياس يجهلون بياء الغيبة لان الضمير عائد الى قوم ولفظ الغائب لكونه اسما مظهرا لكنه في المعنى عبارة عن المخاطبين فغلب جانب الخطاب على جانب الغيبة۔

ترجمہ:۔

(اور تغلیب کا ایک وسیع باب ہے جو بہت سے فنون میں جاری ہوتا ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ وكانت من القانتين) اس میں مذکر کو مؤنث پر اس طور پر غلبہ دیا گیا ہے کہ جو صفت ان دونوں میں مشترک ہے اسے مؤنث پر اس طرح جاری کیا گیا ہے کہ جس طرح وہ مذکر پر جاری ہوتی ہے کیونکہ قنوت اگرچہ مذکر اور مؤنث دونوں کی صفت ہے لیکن لفظ قانتین صرف مذکر پر جاری ہوتا ہے (اور جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے بل انتم الخ بلکہ تم تو جاہل ہو اس میں معنیٰ کے جانب کو لفظ کی جانب پر غلبہ دیا گیا ہے کیونکہ قانون کے مطابق یجہلون یا کے ساتھ ہونا چاہئے تھا کیونکہ ضمیر لفظِ قوم کی طرف راجع ہے اور لفظ قوم اسم ظاہر ہونے کی وجہ سے غائب کے درجہ میں ہے لیکن معنیٰ کے اعتبار سے یہ مخاطبین سے عبارت ہے لہٰذا جانب خطاب کو جانب غائب پر غلبہ دیا گیا ہے۔

تشریح:۔

والتغلیب: مصنفؒ کو اصل میں تو "ان" شرطیہ کی تفصیل بیان کرنا ہے لیکن چونکہ ان شرطیہ کی تفصیل میں "تغلیب" کا ذکر آیا تھا اسلئے اب اس کی تشریح میں لگ گئے ہیں کہ تغلیب صرف وہ نہیں ہے جو اوپر بیان ہو چکی بلکہ اس کا باب بہت وسیع ہے چنانچہ اس کے کئے تراکیب متعدد اور مختلف اسلوب ہیں جہاں پر بھی دو چیزیں کسی وصف میں ایک دوسرے کے ساتھ شریک ہوں وہاں پر مختلف چیزوں کو ایک دوسرے پر غلبہ دیا جاتا ہے۔

اس کی پہلی مثال ہے جیسے وَكَانَتْ مِنَ الْقَانِتِيْنَ۔ اس میں لفظ قنوت استعمال ہوا ہے جو مذکر اور مؤنث دونوں میں مشترک ہے اور اس لفظ کے ساتھ ان دونوں کو متصف کیا جا سکتا ہے لیکن یہاں پر مذکر کو مؤنث پر غلبہ دیا گیا ہے اور مؤنث پر اطلاق کئے بغیر اس کا اطلاق مذکر پر کر دیا گیا ہے۔

دوسری مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے "بَلْ اَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُوْنَ" یہاں پر "اَنْتُمْ" ضمیر خطاب اور مبتداء ہے "اَنْتُمْ" باعتبار معنیٰ کے اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ اس کی خبر خطاب کے صیغہ کیساتھ ہو جبکہ "قوم" اسم ظاہر اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ اس کی خبر غائب کے صیغہ کے ساتھ ہو کیونکہ اسم ظاہر ضمیر غائب کے حکم میں ہوتا ہے۔ تو یہاں پر خطاب (جو باعتبار معنیٰ ہے) کو غائب (جو باعتبار الفاظ کے ہے) پر ترجیح دی گئی ہے۔

ومنه ای من التغليب ابوان للاب والام ونحوهٗ کالعمرين لابی بکروعمرو القمرين للشمس والقمر وذلك بان يغلّب احدالمصاحبين اوالمتشابهين على الأخربان يجعل الأخرمتّفقالهٗ فی الاسم ثمّ يثنّى ذلك الاسم ويقصدالیهما جمیعًافمثل ابوان ليس من قبيل قوله تعالٰی "وَكَانَتْ مِنَ الْقَانِتِيْنَ" كماتوهّمهٗ بعضهم لانّ الابوّة ليس صفةً مشتركة بينهما کاالقنوتفالحاصل انّ مخالفة الظاهرفی مثل القانتين من جهة الهيئة والصيغةوفی مثل ابوان من جهةِ المادة وجوهر اللّفظ والكلمة بالكلية

ترجمہ:۔

(اور تغلیب کے بابوں میں سے) ماں اور باپ کیلئے (ابوان کہنا ہے) اور اسکی طرح جیسے عمرین ابوبکر وعمر کیلئے اور قمرین سورج وچاند کیلئے اور اس کی صورت یہ ہے کہ دو متشابہ چیزوں میں سے ایک کو دوسرے پر غلبہ دیدیا جائے اس طور پر کہ دوسرے اسم کو نام میں متفق کر کے اس نام کا تثنیہ بنا کر بولا جائے اور دونوں کا ارادہ کیا جائے لہٰذا ابوان ارشاد باری تعالٰی وکانت من القانتین کے قبیل سے نہ ہوگا جیسا کہ کچھ لوگوں کو دھوکہ ہوگیا ہے کیونکہ ماں باپ کے درمیان ابوّة صفت مشترک نہیں ہے جیسے کہ قنوت صفت مشترک ہے خلاصہ یہ ہے کہ قانتین جیسے میں مخالفت ظاہری ہیئت اور صیغہ کے اعتبار سے ہے اور ابوان جیسے میں بالکلیہ مادہ اور جوہر لفظ کے اعتبار ہے

تشریح:۔

ومنه ابوان: یہاں سے مصنفؒ نے تغلیب کی کچھ صورتیں ذکر فرمائی ہیں جن کا خلاصہ یہ ہے کہ جب بھی کوئی دو چیزیں ایک دوسرے کے مشابہ اور مصاحب ہوتی ہیں تو ان میں سے ایک کو دوسرے پر غلبہ دے کر ان کو تثنیہ بنا کر ان دونوں کو ایک نام کے ساتھ پکارنا جائز ہے جیسے "اب" اور "ام" اب والد کو کہتے ہیں اور ام والدہ کو کہتے ہیں۔ لیکن اب کو ام پر غلبہ دے کر یوں پڑھا جاسکتا ہے "ابوان" اسی طرح حضرت ابو بکر صدیقؓ اور حضرت عمرؓ دونوں صحابی رسول ہیں حضرت عمر کو حجرت ابوبکر پر غلبہ دے کر یوں پڑھا جاتا ہے "عمرین" اسی طرح چاند اور سورج میں سے چاند کو سورج پر غلبہ دے کر یوں کہا جاتا ہے "قمرین" یہ تمام تغلیب میں سے ہیں سورج اور چاند کی تغلیب کی مثال ابوالطیب متنبّی کے شعر میں بھی ہے۔ چنانچہ وہ اپنی محبوبہ کی تشبیہ چاند کے ساتھ دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ۔

واستقبلت قمر السماء بوجهها فارتني القمرين فی وقتٍ معا

ترجمہ۔ محبوبہ نے اپنے خوبصورت چہرے کو چاند کے آگے کردیا تو اس نے دو چاند ایک ہی وقت میں مجھے اکھٹے دکھادئے یعنی ایک اپنا چہرہ اور دوسرا آسمان کا چاند۔

ایک بار ہارون الرشید نے اپنے حاضرین مجلس سے سوال کیا کہ فرزدق کے شعر

"اخذنا بآفاق السماء عليكم لناقمر اها والنجوم الطوالع -

اس میں دو چاند سے کیا مراد ہے؟ تو حاضرین مجلس میں سے کسی نے جواب دیا کہ اس میں ایک چاند سے آنحضرت ﷺ مراد ہیں اور دوسرے چاند سے حضرت ابراہیمؑ مراد ہیں اور "نجوم" سے صحابہ کرام مراد ہیں۔ ہارون الرشید نے یہ جواب بہت زیادہ پسند فرمایا تغلیب کی اس قسم کو "تغلیب التشبیه" کہتے ہیں۔ جو بعض کے نزدیک سماعی ہے مصنفؒ نے اس کے زیادہ مشہور ہونے کی وجہ سے اسے "ومنہ" کہکر پہلی دو قسموں سے الگ اور جدا ذکر کردیا ہے اسلئے کہ تغلیب کی یہ قسم بہت زیادہ مشہور و مستعمل ہے۔ جیسے قمرین، مشرقین، مغربین، عمرین، وغیرہ۔

فی مثل ابوین ليس من قبيل قوله ۔ اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ نے ان مثالوں میں سے پہلی والی دو مثالوں کے درمیان فرق بیان کیا ہے۔ چنانچہ ان کے درمیان فرق یہ ہے کہ "قانتین" جیسی مثالوں میں دو چیزوں کے درمیان باعتبار معنی اتحاد ہوتا ہے۔ اور مغلو

ب اور مغلوب علیہ دونوں پر اس لفظ کا اطلاق باعتبار معنیٰ کے صحیح ہوتا ہے۔لیکن ''ابوین'' جیسی مثالوں میں دونوں کا معنیٰ میں اتحاد کوئی ضروری نہیں ہوتا چنانچہ دونوں میں سے ہر ایک پر بغیر تغلیب کے اطلاق کرنا صحیح نہیں ہوتا۔لہٰذا ''قـانتین'' جیسی مثالوں کی تغلیب میں ظاہر کی مخالفت ہیئت اور صیغہ کے اعتبار سے ہوگی اور ابـویـن جیسی مثالوں کی تغلیب میں مادہ جو ہر لفظ اور کلی طور پر ایک کلمہ کے دوسرے کلمہ کے مخالف ہونے کی وجہ سے ہوگی۔

فائدہ: بعض لوگوں نے کہا ہے کہ عمرین میں تغلیب نہیں ہے کیونکہ ''عمرین'' سے حضرت عمرؓ اور عمر ابن عبدالعزیزؒ مراد ہیں حضرت ابو بکر صدیقؓ مراد نہیں ہیں جیسا کہ ''اصطلاح المنطق'' میں ابوقتادہ سے مروی ہے۔لیکن یہ بات صحیح نہیں ہے کیونکہ علامہ ابن الشجری نے لکھا ہے کہ ''عمرین'' کی اصطلاح عمر ابن عبدالعزیزؒ کے زمانے سے بہت پہلے سے مشہور ہو چکی تھی اسلئے اس سے عمر ابن عبدالعزیز مراد نہیں ہو سکتے ہیں۔ جیسا کہ روایت میں آتا ہے کہ لوگوں نے حضرت عثمانؓ سے کہا تھا کہ ''نسئلك سيـرة العمرين'' ہم آپ سے عمرین کی سیرت مانگتے ہیں جبکہ حضرت عثمان کے زمانے میں عمر ابن عبدالعزیز تھے ہی نہیں۔

ولكونهما اى ان واذالتعليق امر هوحصول مضمون الجزاء بغيره يعني حصول مضمون الشرط فى الاستقبال متعلّق بغيره علىٰ معنى انّهٗ يجعل حصول الجزاء مترتّبًامتعلّقًا على حصول الشرط فى الاستقبال ولايجوزان يتعلّق بتعليقٍ امر لانّ التعليق انّماهوفى زمان التكلّم لافى الاستقبال ألاترىٰ انك اذا قلتَ ان دخلتَ الدارَ فانتَ حرٌّ فقدعلّقت فى هذه الحالة حرّيّتهٗ على دخول الدار في الاستقبال كان كلّ من جملتى كلّ منهما اى من انْ واذايعنى الشرط والجزاء فعلية استقباليّة امّاالشرط فلانّهٗ مفروض الحصول فى الاستقبال فيمتنع ثبوتهٗ ومضيّهٗ وامّا الجزاء فلانّ حصولهٗ معلّقٌ على حصول الشرط في الاستقبال ويمتنع تعليق حصول الحاصل الثابت علىٰ حصول مايحصل فى المستقبل

ترجمہ:۔

(اور اس وجہ سے کہ وہ دونوں) یعنی ان اور اذا (ایک امر کو معلّق کرنے کیلئے آتے ہیں) یعنی حصول مضمون جزاء کو غیر کے ساتھ معلّق کرنے کیلئے کرتے ہیں (دوسرے امر کیساتھ) یعنی حصول مضمون شرط (زمانہ استقبال میں) فی الاستقبال غیرہٖ کے متعلّق ہے اس طور پر کہ حصول جزاء کو مرتب اور معلّق کر دیا جاتا ہے حصول شرط فی الاستقبال کے ساتھ اور اسے تعلیق امر کیساتھ متعلّق کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ تعلیق تو زمانہ تکلّم میں ہوتی ہے نہ کہ زمانہ استقبال میں کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ جب تم یہ کہو کہ ان دخلت الدار فانت حرٌّ تو تم نے فی الحال اس کی آزادی کو معلّق کر دیا ہے اس کے زمانہ استقبال میں گھر میں داخل ہو جانے پر (ہوں گے ان دونوں کے) یعنی ان اور اذا کے (ہر دو جملے) یعنی شرط و جزاء (فعلیہ استقبالیہ) شرط کا جملہ استقبالیہ ہونا تو اسلئے ہے کہ اس کا حصول آئندہ زمانہ میں فرض کیا گیا ہے لہٰذا اس کا ثبوت اور اس کا ماضی ہونا ممتنع ہوگا اور جزاء اسلئے کہ اس کا حصول زمانہ استقبال میں شرط کے حصول کیساتھ معلّق ہوتا ہے اور حاصل و ثابت شدہ چیز کا مستقبل کے حصول پر معلّق کرنا محال اور ممتنع ہوتا ہے

تشریح:۔

ولکونہما لتعلیق امر غیرہ: ان اور اذا جب متکلم اپنے کلام میں لاتا ہے تو اس سے مقصود ایک چیز یعنی شرط کو دوسری چیز یعنی جزا کے ساتھ زمانہ استقبال میں معلّق کرنا ہوتا ہے۔یعنی زمانہ مستقبل میں جزاء اس وقت تک واقع نہیں ہو سکتا جب تک شرط واقع نہ ہو جائے جب شرط واقع ہوگی تو جزاء بھی واقع ہو جائے گا ورنہ نہیں۔اسلئے شرط و جزاء جملہ فعلیہ استقبالیہ کہلائیں گے۔فعل کا ہونا اسلئے ضروری ہے کہ ادوات

شرط زمانہ استقبال میں وقوع جزاء کو وقوع شرط پر معلق کرتے ہیں تو اس میں زمانہ لازمی پایا جاتا ہے اور جس میں زمانہ پایا جائے تو وہ فعل ہوتا ہے اسم میں زمانہ نہیں پایا جاتا ہے اسلئے کہ اسم صرف وقوع پر دلالت کرتا ہے چاہے وہ کسی بھی زمانہ میں ہو لہٰذا اس کا فعل ہونا ضروری ہے۔ اور شرط کا فعل استقبال ہونا اسلئے ضروری ہے کہ شرط کے حصول کو فعل مستقبل میں فرض کر لیا گیا ہے۔ لہٰذا جب اس کا وقوع زمانہ استقبال میں فرض کیا گیا ہے تو اب زمانہ ماضی یا زمانہ حال میں اس کا واقع ہونا محال اور ناممکن ہوگا اسلئے وقوع شرط کیلئے زمانہ استقبال کا ہونا ضروری ہے۔ اور جزاء کا فعل استقبال میں ہونا اسلئے ضروری ہے کہ ہم نے جزاء کے وجود کو شرط کے وجود پر معلق اور موقوف کر دیا ہے اور شرط کا وجود زمانہ مستقبل میں ہوتا ہے۔ تو اب اگر ہم کہیں کہ جزاء زمانہ ماضی یا حال میں پایا جاتا ہے تو اس سے تعلیق الشیٔ قبل حصولہ لازم آئے گا جو کہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ کوئی بھی چیز وجود میں آنے سے پہلے کسی دوسری چیز کیلئے موقوف نہیں بن سکتی ہے۔

ولا یخالف ذٰلک لفظًا الّا لنکتۃٍ لامتناع مخالفۃ مقتضیٰ الظاھر من غیر فائدۃ وقولہٗ لفظًا اشارۃ الٰی انّ الجملتین وان جُعلتَ کلتا ھما او احدیٰ ھما اسمیّۃً او فعلیّۃً ماضیّۃ فالمعنیٰ علی الاستقبال حتی ان قولنا ان اکرمتنی الاٰن فقد اکرمتُك أمس معناہ ان تعتدّ باکرامك ایای الاٰن فاعتدّ باکرامی ایاك امس وقد یستعمل ان فی غیر الاستقبال قیاسًا مطّردًا مع کان نحو وَاِنْ کُنْتُمْ فِیْ رَیْبٍ" ای وان کنتم فی شكٍّ کما مرّ وکذا اذا جیء بھا فی مقام التاکید بعد واو الحال لمجرّد الوصل والربط دون الشرط نحو زید وان کثر ما لہٗ بخیلٌ وعمروٌ وان اُعطِیَ جا ھًا لئیم وفی غیر ذلك قلیلًا کقولہ فیا وطنی ان فاتنی بك سابقٌ من الدھر فلیَنعم لساکنك البالُ

ترجمہ:۔

(اور کسی نکتہ کے بغیر اس کی مخالفت کرنا صحیح نہیں ہے) کیونکہ مقتضاء ظاہر کے خلاف کرنا بغیر کسی فائدہ کے ممنوع ہوتا ہے ماتن کا قول لفظاً اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ دونوں جملے یا ان میں سے ایک جملہ اگر اسمیہ یا فعلیہ ماضویہ بنا کر لایا جائے تو تب بھی معنی استقبالی ہی رہیں گے یہاں تک کہ ان اکرمتنی الاٰن فقد اکرمتک امس کے معنی یہ ہیں کہ اگر تو اپنے آج کے اکرام کو شمار میں لاتا ہے تو میں نے جو کل تیرا اکرام کیا ہے اس کو بھی خیال میں رکھنا اور کلمہ ان کان کیساتھ غیر استقبال میں بھی خوب استعمال ہوتا ہے جیسے وان کنتم فی ریب، یعنی اگر تم کو شک ہے۔ جیسا کہ گزر چکا ہے اسی طرح جب کلمہ ان کو تاکید کے موقعہ میں واو حالیہ کے بعد محض وصل و ربط کیلئے لایا جاتا ہے نہ کہ شرط کیلئے جیسے زید اگرچہ اس کا مال زیادہ ہے لیکن بہت بخیل ہے اور عمرو اگرچہ صاحب مرتبہ ہو جائے لیکن کمینہ ہے اس کے علاوہ میں غیر استقبال کیلئے اس کا استعمال کم ہے جیسے شعراے میرا وطن اگر مجھے تجھ میں رہنا نصیب نہیں تو تیرے رہنے والوں کا دل خوش رہے

تشریح:۔

ولا یخالف ذٰلك الّا لنکتۃ: یہاں سے مصنفؒ "ان اور اذا" کے بارے میں مزید تفصیل بیان فرما رہے ہیں کہ ان اور اذا کے بارے میں اصول اور ضابطہ تو یہی ہے کہ ان دونوں کے شرط و جزاء کا فعل مستقبل ہونا ضروری ہے اس کے خلاف نہیں کیا جا سکتا ہے کیونکہ ظاہر حال کا مقتضی یہی ہے کہ حتی المقدور لفظ اور معنیٰ میں مطابقت پائی جائے۔ لیکن کبھی کبھار جب کوئی نکتہ بیان کرنا مقصود ہو تو خلاف قیاس لفظی طور پر اس قانون کی مخالفت کرتے ہوئے ان کی شرط جملہ فعلیہ ماضیہ اور جزاء جملہ فعلیہ ماضیہ یا جملہ اسمیہ بھی لایا جاتا ہے۔ اب وہ نکتہ کیا ہے جس کی وجہ سے ایک مسلّم ضابطہ کی خلاف ورزی کی جاتی ہے تو اس کی پوری تفصیل تو مصنفؒ نے بیان فرما دی ہے لیکن اس کی پوری تفصیل سے پہلے شارحؒ نے اس کے بارے میں دو باتیں کہی ہیں۔ پہلی بات یہ ہے کہ مصنفؒ نے کہا ہے کہ قانون کی مخالفت صرف لفظی اعتبار سے ہوگی حقیقی طور پر قانون

اور قاعدے کی مخالفت نہیں ہوگی یہ قید اسلئے لگائی ہے کہ یہ مخالفت صرف الفاظ میں ہوگی معنیٰ میں کوئی مخالفت نہیں ہوگی معنی کے اعتبار سے شرط و جزاء استقبال کے معنیٰ میں ہی ہوں گے جیسے ان اکرمتني الآن فقد اکرمتك الأمس "اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر تو اپنے اس اکرام کو جو تم نے آج کیا ہے اگر کچھ سمجھتا ہے تو میرے اس اکرام کو بھی کچھ سمجھ جو میں نے کل کیا تھا۔ اس میں "الآن اور امس "قید سے اگر چہ بظاہر استقبالی معنیٰ معلوم نہیں ہوتا ہے لیکن اس کا معنیٰ استقبال ہی کا ہے اور اس کی تقدیری عبارت یوں ہے کہ "ان تعتد باکرامك ایای الآن أعتدبا کرامی ایاك امس "۔ اور دوسری بات یہ بتائی ہے کہ کبھی کبھار فعل ماضی مطرد اقیاسا "کان" کے ساتھ استعمال ہوتا ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے" وان کنتم فی ریب "اسی طرح اگر ان وصلیہ ہو اور اس میں شرط کا معنیٰ نہ پایا جاتا ہو تو قیاسا واؤ حالیہ کے بعد بھی اس کا استعمال ہوتا ہے جیسے" زیدٌ وان کثر مالهٗ بخیلٌ عمرو وان اعطی جاهًا لئیم "" اور ان دو مقامات کے علاوہ بہت قلیل ہے جیسے ابو العلیٰ معرّی کا یہ شعر ہے۔

"فیا وطنی ان فاتنی بك سابقٌ ::من الدهر فلینعم لساکنك البالُ "

اے میرا وطن! اگر مجھے تجھ میں رہنا نصیب نہیں ہو رہا ہے تو نہ ہو لیکن تیرے رہنے والوں کا دل تو خوش رہے۔

محل استشہاد:۔ اس میں "فاتنی "لفظا اور معنیٰ دونوں اعتبار سے فعل ماضی ہیں لیکن پھر بھی اس کے ساتھ ان شرطیہ استعمال ہوا ہے لیکن اس طرح "ان" کا استعمال ہونا بہت نادر اور قلیل ہے۔

ثمّ اشار الی تفصیل النُکتةِ الداعیة الی العدول عن لفظ الفعل المستقبل بقوله کابراز غیر الحاصلِ فی معرض الحاصل لقوّة الاسباب المتاخذة فی حصوله نحو ان اشترینا کان کذا حال انعقاد اسباب الاشتراء او کون ما هو للوقوع کا الواقع

ترجمہ:۔

پھر ماتن نے اس نکتہ کی تفصیل کی طرف اشارہ کیا ہے جو فعل مستقبل سے عدول کا مقتضی ہوتا ہے (جیسے غیر حاصل کو اصل کی جگہ ظاہر کرنا اس کے اسباب کے قوی ہونے کی وجہ سے) وہ اسباب جن کا حصول میں اعتبار کیا گیا ہے جیسے کہا جائے ان اشترینا کان کذا اس وقت جب خریدنے کے اسباب پورے طور پر موجود ہوں (یا ہونے والی چیز کو حاصل شدہ ماننے کی وجہ سے)

تشریح:۔

ثمّ اشار الی تفصیل النکتة ۔ یہاں سے اس نکتہ کو بیان کرنا شروع کر دیا ہے جس کی وجہ سے "ان۔ اور اذا" شرطیہ کے مدخول کو فعل مضارع کے بجائے فعل ماضی لایا جاتا ہے اس کا نکتہ یہ ہے کہ یہ اس وقت کیا جاتا ہے جب غیر حاصل کو حاصل کی طرح ظاہر کرنا مقصود ہو۔ پھر اسکے کل چار اسباب ہیں۔

پہلا سبب یہ ہے کہ اسباب کی قوت کی وجہ سے ان اور اذا کے شرط کو مضارع کے بجائے ماضی کے ساتھ لایا جاتا ہے۔ جیسے کوئی آدمی بازار جائے اور اس کے پاس پیسے موجود ہوں اور جس چیز کے خریدنے کیلئے بازار گیا ہو وہ چیز بھی بازار میں موجود ہو تو خریدنے سے پہلے دوسرے آدمی سے کہے کہ "ان اشترینا کان کذا"، تو خریدنے کے اسباب کے قوی ہونے کی وجہ سے فعل ماضی کے ساتھ شرط کی تعبیر کی ہے۔

دوسرا سبب یہ ہے کہ واقع ہونے والے کام کو واقع کی طرح سمجھ کر شرط کو فعل مضارع کے بجائے ماضی کے ساتھ ذکر کیا جائے جیسے کوئی آدمی شدید بیمار ہو اور مرنے کی نشانیاں بالکل ظاہر ہو چکی ہوں تو وہ وصیّت کرتے ہوئے کہے کہ "ان متّ کان کذا" اصل میں اسے "ان اموت" کہنا چاہئے تھا لیکن غیر واقع کو واقع کی طرح سمجھ کر فعل ماضی کے ساتھ اس کی تعبیر کی جاتی ہے۔

هذا عطفٌ علٰی قوة الاسباب و کذا المعطوفات بعد ذالك لانها کلّها عللٌ لابراز غیر الحاصل فی معرض الحاصل علٰی ما اشار الیه فی اظهار الرغبة ومن زعم انّها کلّها عطفٌ علٰی ابراز غیر الحاصل فی معرض الحاصل فقد سها سهوًا ظاهرًا او التفاؤل او اظهار الرغبه فی وقوع الشرط نحو ان ظفرتُ بحسن العاقبة فهو المرام هذا یصلح مثالًا للتفاؤل ولاظهار الرغبة ولمّا کان اقتضاء اظهار الرغبة ابراز غیر الحاصل فی معرض الحاصل یحتاج الٰی بیان ما اشار الیه بقوله فانّ الطالب اذا عظمت رغبتة فی حصول امرٍ یکثُر تصوّره ای الطالب ایّاه ای ذلك الامر فربما یخیّل ذالك الامر الیه ای الٰی ذلك الطالب حاصلًا فیعبّر عنه بلفظ الماضی۔

ترجمہ:۔

اس کا عطف قوت اسباب پر ہے اسی طرح آنے والے باقی معطوفات کیونکہ یہ سب غیر حاصل کو معرض حاصل میں ظاہر کرنے کی علتیں ہیں جیسا کہ مصنفؒ نے اظہار الرغبۃ میں اس کی طرف اشارہ کیا ہے اور جس نے یہ خیال کیا ہے کہ ان سب کا عطف ابراز غیر حاصل فی معرض الحاصل پر ہے یہ اس کی کھلی بھول ہے (یا نیک فالی کیلئے یا وقوع شرط میں رغبت کیلئے جیسے اگر میں حسن عاقبت سے بہرہ مند ہو گیا تو یہی مقصود ہے) یہ تفاؤل اور اظہار رغبت میں سے ہر ایک کی مثال ہو سکتی ہے اور چونکہ اظہار رغبت کا ابراز غیر حاصل فی معرض الحاصل کا مقتضی ہونا قدرے تفصیل کا محتاج ہے اس لئے ماتن اس کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ جب طالب کی رغبت کسی چیز کے حاصل کرنے میں بڑھ جاتی ہے تو طالب کو اس چیز کا تصور بھی زیادہ رہتا ہے جس کی وجہ سے طالب کو یہ خیال لگ جاتا ہے کہ وہ چیز حاصل ہو چکی ہے لہٰذا وہ ماضی کے ساتھ کی تعبیر کر دیتا ہے۔

تشریح:۔

هذا عطف ۔اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ کی عبارت کو حل کیا ہے۔ چنانچہ مصنفؒ کی عبارت'' او کون ما هو للوقوع ''اور اسکے بعد آنے والے تمام معطوفات ہیں ان کے معطوف علیہ کے بارے میں دو قول ہیں۔ ایک قول یہ ہے کہ اس کا معطوف علیہ''قوۃ الاسباب ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ ان کا معطوف علیہ''ابراز غیر الحاصل'' ہے۔ ان دونوں میں سے پہلا قول دوسرے قول کی بنسبت زیادہ بہتر ہے کیونکہ اس صورت میں یہ قوۃ الاسباب کیلئے علت بنے گا۔ دوسرا قول بہتر نہیں ہے اس کے بہتر نہ ہونے کے کئی وجوہات ہیں۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں یہ صورت خود ماتن کے خلاف ہو جائے گی کیونکہ''اظهار الرغبه'' سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ تمام معطوفات''ابراز'' کیلئے علتیں ہیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ''ابراز'' پر عطف کرنے کی صورت میں یہ ابراز کا مقابل بن جائے گا جو کہ صحیح نہیں ہے۔ تیسری اس وجہ سے بھی صحیح نہیں ہے کہ صرف ظاہری مخالفت کی وجہ سے نیک فالی کا حصول ممکن نہیں ہے بلکہ نیک فالی کیلئے ضروری ہے کہ اس میں تنزیل مذکور کا اعتبار بھی کیا گیا ہو لہٰذا اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ ان معطوفات کا عطف ابراز غیر حاصل پر نہیں ہے۔

تیسری علت یہ ہے کہ نیک فالی لیتے ہوئے شرط فعل مضارع کے بجائے فعل ماضی کے ساتھ لایا جائے جیسے کوئی آدمی اپنے پھنسے ہوئے کام کے بارے میں کہے کہ اگر میرا فلاں پھنسا ہوا کام ہو گیا تو میں یہ کام کروں گا۔ چوتھی علت اظہار رغبت کیلئے شرط فعل مضارع کے بجائے فعل ماضی کے ساتھ لایا جائے اس کا مطلب یہ ہے کہ متکلم خود چاہے کہ وہ چیز حاصل ہو جائے تو وہ اپنی چاہت کے اظہار کیلئے شرط کو فعل مضارع کے بجائے فعل ماضی کیساتھ لائے جیسے''ان ظفرت بحسن العاقبة فهو المرام ''اس کی وجہ یہ ہے کہ جب کوئی آدمی کسی چیز کو زیادہ چاہتا ہے تو ہر وقت اسی چیز کی دُھن اور اس کے تصور میں لگا رہتا ہے یہاں تک کہ بسا اوقات وہ اس چیز کو اپنے لئے حاصل سمجھ کر اس کی تعبیر فعل مضارع

کے بجائے فعل ماضی کے صیغے کے ساتھ کر دیتا ہے۔

وعلیه ای علی استعمال الماضی مع إن لا ظهار الرغبة فی الوقوع ورد قوله تعالیٰ وَلَاتُكْرِهُوْ فَتَيَا تِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا "حیث لم یقل إن یُردن فان قیل تعلیق النهی عن الاکراه بارادتهنّ التحصّن یشعر بجواز الاکراه عندانتفائها علیٰ ماهومقتضیٰ التعلیق بالشرط اجیب با نّ القائلین بأنّ التقیید بالشرط یدلّ علیٰ نفی الحکم عند انتفائه انّمایقول به اذالم یظهر للشرط فا ئدة اخریٰ ویجوزان یکون فا ئدته فی الأیة المبالغة فی النهی عن الاکراه یعنی انّهنّ اذا اردن العفّة فالمولیٰ احقّ بارادتها وایضًا دلالة الشرط علی انتفاء الحکم انّماهوبحسب الظاهروالاجماع القاطع علی حرمة الاکراه مطلقًا قدعارضهٗ والظاهریدفع بالقاطع۔

ترجمہ:۔

وقوع شرط میں اظہار رغبت کیلئے کلمہ ان کو ماضی کے ساتھ تعبیر کرنیکی مثال یہ آیت ہے ولالت کررہی ہے ولاتکرہو فتیاتکم علی البغاء ،تم اپنی باندیوں کو زنا پر مجبور نہ کرو اگر وہ پاکدامنی چاہتی ہوں)اس میں ''ان یردن'' نہیں کہا گیا ہے۔اگر یہ کہا جائے کہ نہی عن الاکراہ کو ان کے ارادہ عفت پر معلّق کرنا یہ بتلاتا ہے کہ عدم ارادہ عفت کی صورت میں اکراہ جائز ہے شرط معلّق کرنے کا مقتضی یہی ہے جواب دیا جائے گا کہ جولوگ یہ کہتے ہیں کہ شرط کے ساتھ مقیّد کرنا بوقت انتفاء شرط نفی حکم پر دلالت کرتا ہے یہ اس وقت ہے جب اس شرط کا کوئی اور فائدہ ظاہر نہ ہوا اور اس شرط سے آیت میں فائدہ نہی عن الاکراہ میں مبالغہ کرنا ہے یعنی جب باندیاں پاکدامن رہنا چاہتی ہیں تو مولیٰ کو تو بطریق اولی ان کی پاکدامنی کا ارداہ کرنا چاہئے نیز شرط کا انتفاء حکم پر دلالت کرنا بحسب ظاہر ہے حرمت اکراہ پر اجماع قطعی کا مطلق ہونا اس کے معارض ہوگیا اس لئے ظاہر کا اعتبار ساقط ہو جائے گا کیونکہ ظاہر قطعی کا مقابلہ نہیں کرسکتا ہے۔

تشریح:۔

وعلیه ورد قوله تعالیٰ :اظہار رغبت جس کی وجہ سے فعل مضارع کے بجائے فعل ماضی کے ساتھ شرط لائی جائے اس کی دوسری مثال ارشاد باری تعالیٰ ہے جیسے ''وَلَا تُكْرِهُوْا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا '' ترجمہ۔تم اپنی باندیوں کو زنا پر مجبور نہ کرو اگر وہ پا ک دامنی چاہتی ہوں۔اس میں شرط ''ان اردن ''فعل مضارع کے بجائے فعل ماضی کے ساتھ لائے ہیں۔جبکہ اصل قاعدے کے مطابق شرط فعل مضارع ''یردن ''ہونی چاہئے تھی لیکن اظہار رغبت کیلئے ایسا کیا گیا ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ پاک یہ چاہتے ہیں کہ ہر انسان پاک دامنی اختیار کرے۔

فان قیل تعلیق النهی :اس عبارت کے ساتھ اصول فقہ کا مشہور اعتراض نقل کررہے ہیں۔

اعتراض یہ ہے کہ اگر وہ باندیاں پاک دامنی چاہتی ہیں تو تم ان کو زنی پر مجبور نہ کرو اور اگر وہ پاک دامنی نہ چاہتی ہوں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ پھر انہیں زنی پر مجبور کرنا ممنوع نہیں ہے جیسا کہ اصول فقہ کا مشہور قاعدہ ہے کہ ''انتفاء شرط مستلزم ''ہوتی ہے ''انتفاء حکم ''کو۔ اس کے دو جواب دئے ہیں۔

پہلا جواب :یہ ہے کہ یہ قاعدہ احناف کا نہیں ہے بلکہ شوافع کا ہے لیکن شوافع کے نزدیک بھی یہ قانون مطلق نہیں ہے بلکہ اس وقت ہے جب انتفاء شرط سے کوئی اور فائدہ حاصل نہ ہو سکے اور اگر انتفاء شرط سے کوئی اور فائدہ بھی حاصل ہوتا ہو تو وہاں پر یہ قانون جاری نہ ہوگا اور یہاں پر کوئی فائدہ حاصل ہو رہا ہے اور وہ ہے نفی میں مبالغہ پیدا کرنا اور اس کا مطلب یہ ہے کہ جب وہ باندیاں زنی پر راضی بھی نہ ہوں اس صورت

میں بھی ان کو مجبور کر کے ان سے یہ برا کام کرانا زیادہ برا ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ انتفاء شرط سے انتفاء حکم ایک ظاہری چیز ہے جبکہ اس بات پر تمام لوگوں کا اجماع ہو چکا ہے کہ زنی کرنے پر مجبور کرنا حرام اور ناجائز ہے تو ''اکراہ علی الزنی'' حرام قطعی بن جائے گا اور ضابطہ یہ ہے کہ جہاں پر ظاہر اور قطعی کا آپس میں تعارض آجائے تو قطعی کو ظاہر پر ترجیح دی جاتی ہے۔ لہٰذا یہاں پر بھی نص قطعی کو ظاہر پر ترجیح دی جائے گی۔ اور ''اکراہ علی البغاء'' حرام ہو جائے گا۔

قال السکاکیؒ اوللتعریض ای ابراز غیر الحاصل فی معرض الحاصل اِمّا لما ذکروامّا للتعریض بان یُنسب الفعل الیٰ احدوالمراد غیرہ نحو قولہٗ تعالیٰ وَلَقَدْ اُوْحِیَ اِلَیْكَ وَاِلَی الَّذِیْنَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ اَشْرَکْتَ لَیَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ ' فالمخاطب ھوالنبی ﷺ وعدم اشراکہ مقطوعٌ بہٖ لکن جِیئ بلفظ الماضی ابراز اللاشراك الغیر الحاصل فی معرض الحاصل علیٰ سبیل الفرض والتقدیر تعریضًا لمن صدر عنھم الاشراك باَنّہٗ قدحبطت اعما لھم کما اذ اشتَمَكَ احدٌ فتقول واللّٰہ ان شتمنی الامیر لضربتہٗ۔ ولا یخفی انّہٗ لا معنیٰ للتعریض بمن لم یصدر عنھم الاشراك وانّ ذکر المضارع لایفید التعریض لکونہٖ علیٰ اصلہ ولمّا کان فی ھذا الکلام نوع خفاءٍ وضعف نسبہٖ الیٰ السکاکی والّافھوقد ذکر جمیع ما تقدّم

ترجمہ:۔

(سکاکی نے کہا ہے کہ یا تعریض کیلئے) یعنی غیر حاصل کو معرض حاصل میں ظاہر کرنا مذکورہ بالا وجوہ کیلئے ہوتا ہے اور تعریض کیلئے اس طور پر کہ فعل کو ایک کی طرف منسوب کیا جائے اور اس کا غیر مراد ہو (جیسے ولقد اوحی) الخ بے شک آپ کی طرف اور آپ سے پہلوں کی طرف وحی کی گئی کہ (اگر تم نے شرک کیا تو تمہارا عمل باطل ہو جائے گا) یہاں پر مخاطب نبی کریم ﷺ ہیں جن کا شرک نہ کرنا یقینی ہے لیکن ماضی کے صیغہ کیساتھ لائے ہیں اشراک غیر حاصل کو موضع اشراک حاصل میں ظاہر کرنے کیلئے فرض وتقدیر کے طور پر ان لوگوں سے تعریض کرتے ہوئے جن سے شرک کا صدور ہوا ہے ان کے اعمال باطل ہو گئے ہیں جیسے تجھے کوئی گالی دے اور تم اس سے کہو کہ خدا کی قسم اگر مجھے بادشاہ بھی گالی دے میں اسے بھی ماروں گا۔ اور ظاہر ہے کہ جن لوگوں سے شرک صادر نہیں ہوا ان سے تعریض کے کوئی معنیٰ نہیں نیز مضارع کا ذکر کرنا مفید تعریض نہیں ہے کیونکہ وہ اپنی اصل پر ہے اور چونکہ اس کلام میں قدرے خفاء اور ضعف تھا (اسلئے سکاکی کی طرف منسوب کر دیا ورنہ اس نے تمام سابقہ مضمون ذکر کیا ہے

تشریح:۔

قال السکاکیؒ او للتعریض :ان اور اذا کے ساتھ شرط فعل مضارع لایا جاتا ہے لیکن کبھی کبھار غیر حاصل کو حاصل دکھانے کیلئے شرط فعل مضارع کے بجائے فعل ماضی کے ساتھ بھی لائی جاتی ہے اس کی چار علتیں بیان ہو چکی ہیں پانچویں علت علامہ سکاکیؒ نے بیان فرمائی ہے یہاں سے مصنفؒ نے علامہ سکاکیؒ کی بیان کردہ علت بیان کرنا شروع کر دیا ہے۔ چنانچہ علامہ سکاکیؒ کے نزدیک ابراز کی پانچویں علت تعریض ہے اور تعریض کا مطلب یہ ہے کہ متکلم نے فعل کی نسبت جس کی طرف کی ہے اس کی طرف نسبت کرنا مقصود نہ ہو یعنی نسبت کسی اور کی طرف ہو اور مراد کوئی اور ہو جیسے کوئی آدمی کسی کو کوئی گالی دے تو اس سے کہا جائے کہ واللّٰہ ان شتمنی الامیر لضربتہ۔ خدا کی قسم اگر بادشاہ بھی مجھے گالی دے تو میں اسے نہیں بخشوں گا۔ قرآن پاک میں اس کی مثال یوں ہے۔ وَلَقَدْ اُوْحِیَ اِلَیْكَ وَاِلَی الَّذِیْنَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ اَشْرَکْتَ لَیَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَیَکُوْنَنَّ مِنَ الْخَاسِرِیْنَ۔ ترجمہ: بیشک آپ کی طرف اور آپ سے پہلوں کی طرف یہ وحی کی گئی ہے

کہ اگر تم نے شرک کیا تو تمہارے عمل کو ختم کر دیا جائے گا۔

محلِ استشہاد۔ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے آنحضرت ﷺ کو خطاب کر کے فرمایا ہے کہ اگر آپ نے شرک کیا تو آپ کے عمل کو ختم کر دیا جائے گا جبکہ آپ ﷺ سے عدم شرک قطعی اور یقینی ہے لیکن پھر بھی شرط فعل ماضی کے صیغہ کے ساتھ لائے ہیں ''ابراز غیر الحاصل فی معرض الحاصل'' کے طور پر فرض کرنے کیلئے اس سے مراد مشرکین ہیں۔ تو یہاں پر آنحضرت ﷺ کو خطاب کر کے مشرکین کی طرف تعریض کی گئی ہے کہ جب اللہ تعالیٰ شرک کرنے پر اپنے نبی اور رسول کو نہیں بخشتا تو تم کس باغ کے مولی ہو؟ شرک کرنے پر اللہ تمہارے بھی اعمال ختم کر کے رکھ دیں گے۔

ولایخفی انّہ لا معنیٰ للتعریض :مصنفؒ نے اس آیت میں تعریض مانی ہے علامہ سکاکیؒ نے اس پر اعتراض کیا ہے شارحؒ نے اس عبارت کے ساتھ اس اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض: آپ نے اسے تعریض قرار دے کر اس میں دو غلطیاں کی ہیں پہلی غلطی یہ کی ہے کہ آپ نے اسے مشرکین سے خطاب بنایا ہے جبکہ اگر اسے مشرکین سے خطاب نہ بھی بنایا جاتا تو تب بھی اس سے تعریض حاصل ہو جاتی مثلاً آپ اس کو عام مسلمانوں سے تعریض بناتے تو تب بھی صحیح ہوتا کیونکہ پھر اس کا مطلب یہ بنتا کہ جب اللہ تعالیٰ اپنے نبی کو شرک معاف نہیں کرتے تو عام مسلمانوں کو بھی معاف نہیں کریں گے۔ اور دوسری غلطی یہ کی ہے کہ آپ نے فعل ماضی کی صورت میں تعریض قرار دیا ہے جبکہ اسے فعل ماضی کے بجائے فعل مضارع ''وَلَئِنْ اَشْرَکْتَ یَاوَلَئِنْ تُشْرِكُ'' قرار دیتے تو تب بھی اس سے تعریض کا معنیٰ حاصل ہو جاتا۔ لہٰذا اس آیت میں تعریض بہر صورت حاصل ہے۔ مصنف کا یہ کہنا کہ تعریض کیلئے فعل مضارع سے فعل ماضی کی طرف عدول کیا گیا ہے صحیح نہیں ہے۔

جواب: اس آیت کے شرط میں فعل مضارع سے فعل ماضی کی طرف عدول کیا گیا ہے تعریض کیلئے یہ بالکل صحیح ہے کیونکہ تعریض کرنے سے مقصود زجر اور ڈانٹ پلانا ہوتا ہے اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب کسی سے شرک جیسا غلط کام سرزد ہو چکا ہو بخلاف اس کے کہ اگر اس سے مسلمان مراد لئے جائیں تو پھر تعریض صحیح نہیں ہوگی کیونکہ مسلمانوں سے شرک جیسا غلط کام سرزد ہی نہیں ہو سکتا ہے تو ان کو اس کام کی وجہ سے ڈانٹنے کا کیا فائدہ؟ اسی طرح ہم نے جو یہ کہا ہے کہ اسے تعریض کیلئے فعل مضارع سے فعل ماضی بنایا گیا ہے یہ بھی صحیح کہا ہے اسلئے کہ اگر اسے فعل مضارع بنایا جائے تو اس کا استعمال اپنی اصل پر ہوگا اور کوئی بھی چیز اپنی اصلیت پر برقرار رہ کر کسی نکتہ کے بیان کرنے کیلئے نہیں آسکتی ہے اسلئے کہ نکتہ بیان کرنے کیلئے کوئی بھی چیز تب ہی آسکتی ہے جب وہ خلاف اصل ہو۔ جبکہ ہم نے یہاں پر نکتہ بیان کرنا ہے تو یہ اصل پر ہوتے ہوئے نکتہ کے بیان کرنے کیلئے نہیں ہو سکتا ہے اسلئے تعریض کیلئے اس میں فعل مضارع سے ماضی کی طرف عدول کیا گیا ہے۔

فائدہ: اصل میں ان تمام علّتوں کو علامہ سکاکیؒ ہی نے بیان کیا ہے لیکن باقی چار علتوں کو چھوڑ کر صرف اس علّت کی نسبت ان کی طرف اسلئے کی ہے کہ اس علّت میں ضعف ہے اور باقی علّتوں میں ضعف نہیں ہے۔

ثمّ قال ونظیرہٗ ای نظیر لَئِنْ اَشْرَکْتَ فی التعریض لافی استعمال الماضی مقام المضارع فی الشرط للتعریض قولہٗ تعالیٰ وَمَا لِیَ لَآ اَعْبُدُ الَّذِیْ فَطَرَنِیْ ای وما لکم لاتعبدون الّذی فطرکم بدلیل وَاِلَیْهِ تُرْجَعُوْنَ اذ لولا التعریض لکان المناسب ان یقال والیہ ارجع علٰی ماھو الموافق للسیاق ووجہ حسنہٖ ای حسن ھذا التعریض اسماع المتکلّم المخاطبین الذین ھم اعدائہٗ الحقَّ ھو المفعول الثانی للاسماع علٰی وجہٍ لا یُزید ذلك الوجہُ غضبَھم وھو ای ذلك الوجہ ترکُ التصریح بنسبتھم الیٰ الباطل ویُعینُ عطفٌ علیٰ لایزید ولیس ھذا فی کلام السکاکی ای علٰی وجہ یعین علٰی قبولہٖ ای علیٰ قبول الحقّ

لکونہ ای لکون ذالک الوجہ اُدخَلُ فی امحاض النصححیث لا یرید المتکلّم بھم الّا ما یرید لنفسہ

ترجمہ:۔

پھر سکاکی نے کہا ہے کہ لئن اشرکت کی نظیر صرف تعریض میں ہے نہ کہ شرط میں تعریض کیلئے ماضی کو مضارع کی جگہ استعمال کرنے میں (ارشاد باری تعالیٰ ہے ومالی الخ اور مجھے کیا ہوا کہ میں اس کی عبادت نہ کروں جس نے مجھے پیدا کیا ہے یعنی تم کو کیا ہوا ہے کہ تم اس کی عبادت نہیں کرتے ہو جس نے تم کو پیدا کیا ہے) اسکی دلیل "ترجعون" ہے یعنی (تم اسکی طرف لوٹائے جاؤ گے) کیونکہ اگر تعریض نہ ہوتی تو والیہ ارجع کہنا چاہئے تھا جو سیاق کے موافق ہے (اور اس وجہ کی خوبی یہ ہے کہ یعنی اس تعریض کی خوبی کی وجہ یہ ہے کہ متکلّم کا اپنی جان کے دشمن (مخاطبین کو اس طریقہ سے حق بات سنانا ہے کہ وہ) "یہ اسماع کا مفعول ثانی ہے" طریقہ ان کے غصہ کو نہ بھڑکائے اور وہ یعنی یہ صورت طریقہ مخاطبین کو باطل کی طرف صراحۃً منسوب نہ کرنا اور اس کیلئے مددگار ثابت ہوتا ہے) یعین کا عطف لا یزید پر ہے اور سکاکی کے کلام میں اس کا ذکر نہیں ہے اور ایسے طریق پر کہ مدد کرے یہ طریقہ حق قبول کرنے میں کیونکہ اس عنوان کو خلوص نصیحت میں زیادہ دخل ہے اس طور پر کہ متکلّم ان کیلئے وہی چاہتا ہے جو اپنے لئے پسند کرتا ہے

تشریح:۔

قال ونظیرہ: یہ مقولہ بھی علامہ سکاکی کا ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ نفس تعریض میں سابقہ آیت کی " ولئن اشرکت " کی نظیر ارشاد باری تعالیٰ "وَمَالِیَ لَا اَعْبُدُ الَّذِیْ فَطَرَنِیْ وَاِلَیْہِ تُرْجَعُوْنَ " ہے اصل میں یہ خطاب اس طرح تھا "وَمَالَکُمْ لَا تَعْبُدُوْنَ الَّذِیْ فَطَرَکُمْ کیونکہ عبادت کی نفی مخاطبین کے اعتبار سے ہوسکتی ہے نہ کہ متکلّم کے اعتبار سے کیونکہ متکلّم مسلمان ہے اس سے عبادت کی نفی کا کوئی مطلب نہیں بنتا لیکن تعریض کیلئے "لَا اَعْبُدُ" کہا ہے ورنہ مقتضاء سیاق کے مطابق "ارجع "ہونا چاہئے تھا۔ اور اس تعریض میں دو اعتبار سے حسن ہے ایک اس اعتبار سے کہ "حبیب نجار" نے دشمنان دین اور اعداء حق کو اس طرح دین کی دعوت دی ہے کہ ان کو برا بھی نہ لگے کیونکہ اگر وہ ان کو خطاب کرکے یوں کہہ دیتا کہ تم اپنے رب کی عبادت کیوں نہیں کرتے ہو تو انھیں غصہ آجاتا وہ آگے سے جواب میں کہہ دیتے کہ ہم رب کو مانتے ہی نہیں تم ہمیں رب کی عبادت کرنے کی دعوت دے رہے ہو۔ اور دوسرا اس اعتبار سے اس میں حسن آیا ہے کہ انھوں نے صراحت کیساتھ اسلام اور توحید کی دعوت نہیں دی ہے بلکہ انھوں نے اپنی دعوت دین کو اس خطاب میں مخفی رکھا ہے جس کی وجہ سے مخاطبین کی بات ماننے اور دین کے قبول کرنے کی زیادہ امید کی جاسکتی ہے۔ کیونکہ اس سے ان کے دلوں میں یہ بات بیٹھ جائے گی کہ یہ آدمی تو ہمارا بڑا خیر خواہ ہے کیونکہ یہ جو کچھ اپنے لئے چاہتا ہے وہی کچھ ہمارے لئے بھی چاہتا ہے اسلئے اس کی بات ماننی چاہئے۔

ولو للشرط ای لتعلیق حصول مضمون الجزاء بحصول مضمون الشرط فرضًا فی الماضی مع القطع بانتفاء الشرط فیلزم انتفاء الجزاء کما تقول لو جئتنی لاکرمتک معلّقًا للاکرام بالمجیء مع القطع بانتفائہ فیلزم انتفاء الاکرام فھی لامتناع الثانی اعنی الجزاء لامتناع الاوّل اعنی الشرط یعنی انّ الجزاء منتف بسبب انتفاء الشرط ھٰذا ھو المشھور بین الجمھور

ترجمہ:۔

(اور لو شرط کیلئے ہے) یعنی حصول مضمون جزاء کو حصول مضمون شرط کیساتھ معلّق کرنے کیلئے ہے (اس حال میں کہ فرض کرلیا جاتا ہے شرط کا حصول زمانہ ماضی میں انتفاء شرط کے یقین کے ساتھ) لہٰذا لازم آئے گا جزاء کا منتفی ہونا شرط کے مضمون کے حاصل ہونے کے ساتھ جیسے تو کہے کہ اگر تو میرے پاس آئے تو میں تیرا اکرام کرتا معلّق کرتے ہوئے اکرام کو آنے کے ساتھ اس کے نہ آنے کے یقینی ہونے کی وجہ سے لہٰذ

اکرام کا منتفی ہونا لازم آئے گا تو یہ امتناع ثانی یعنی جزاء کیلئے ہے امتناع اوّل یعنی شرط کے امتناع کی وجہ سے یعنی جزاء منتفی ہوتا ہے شرط کے منتفی ہونے کی وجہ سے جمہور کے نزدیک یہی معنی مشہور ہیں

تشریح:۔

ولوللشرط مع القطع بانتفاء الشرط :حروف شرط میں سے لو انتفاء ثانی بسبب انتفاء اوّل کیلئے آتا ہے۔جس کی تعبیر یوں بھی کی جاسکتی ہے کہ لوجزاء کے حصول کو شرط کے حصول پر معلّق کرنے کیلئے آتا ہے اس طور پر کہ حصول شرط کو زمانہ ماضی میں فرض کرلیا گیا ہو اور شرط کا انتفاء بھی یقینی ہو۔ ویسے ''لو'' اس کے علاوہ چند اور معانی کیلئے بھی آتا ہے ان میں سے کچھ یہ ہیں کبھی تمنّی کیلئے آتا ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ''لَوْ اَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَكُوْنَ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ '' ان مصدریہ کے معنیٰ میں آتا ہے جیسے وَدُّوْلَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُوْنَ'' البتہ اس صورت میں لو'' اَن'' کی طرح فعل مضارع کو نصب نہیں دے گا۔عرض کیلئے آتا ہے جیسے لو تنزل بنا فتصيب خيرًا ۔ان وصلیہ کے معنیٰ میں آتا ہے جیسے زیدٌ ولو كثر مالهٗ بخيلٌ ۔ان کے علاوہ اور بھی بہت ساری معانی کیلئے آتا ہے جن کو اختصار کی غرض سے چھوڑ دیا ہے۔

یہاں پر لو کے معنیٰ کے ذکر کرنے سے مصنّفؒ کی غرض یہ ہے کہ لو شرط و جزاء کے درمیان وجود کے اعتبار سے تلازم بتانے کیلئے آتا ہے کہ جزاء کا وجود شرط کی وجود پر موقوف ہے یعنی جب تک شرط حاصل نہ ہو اس وقت تک جزاء حاصل نہیں ہوسکتا مصنفؒ نے وجود میں تلازم بتانے کیلئے تنافی میں تلازم بیان کیا ہے کیونکہ تنافی میں تلازم کے ثابت ہونے سے وجود میں تلازم خود بخود ثابت ہوجاتا ہے۔اس کیلئے انھوں نے وہ مشہور مثال ذکر کی ہے'' لو جئتنى لاكرمتك ''اگر تم میرے پاس آتے تو میں تمہارا اکرام کرتا۔ یہاں پر اکرام کو آنے پر معلّق کردیا ہے۔نہ آنے کے یقینی ہونے کے ساتھ۔لہٰذا جب نہ آنا پایا جائے گا تو عدم اکرام بھی یقینی طور پر پایا جائے گا۔تو اس کا مطلب یہ بنے گا کہ جزاء شرط کے نہ پائے جانے کی وجہ سے نہیں پایا گیا اگر شرط پائی جاتی تو جزاء بھی پایا جاتا شرط چونکہ نہیں پائی گئی اسلئے جزاء بھی نہیں پایا گیا۔

واعترض عليه ابن حاجب بانّ الاوّل سببٌ والثانى مسبّبٌ وانتفاء السبب لايدلّ علىٰ انتفاء المسبب لجوازان يكون للشىء اسبابٌ متعدّدةٌ بل الامر بالعكس لانّ انتفاء المسبّب يدلّ علىٰ انتفاء جميع اسبابه فهى لامتناع الاوّل لامتناع الثانى الاترىٰ ان قولهٗ تعالىٰ لَوْ كَانَ فِيْهِمَا اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا'' انما سيق ليُستدلّ بامتناع الفساد علىٰ امتناع تعدّد آلهةٍ دون العكس واستحسن المتأخرون رأى ابن الحاجب حتّىٰ كادوا يجمعون علىٰ انّها لامتناع الاوّل لامتناع الثانى اِمّا لما ذكرهٗ واِمّا لانّ الاوّل ملزومٌ والثانى لازمٌ وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم من غير عكس لجوازان يكون اللازم اعمَّ وانا اقول منشأ هذا الاعتراض قلّة التأمّل لانّهٗ ليس معنىٰ قولهم لو لامتناع الثانى لامتناع الاوّل انّهٗ يستدلّ بامتناع الأوّل علىٰ امتناع الثانى حتّىٰ يردعليه ان انتفاء السبب اوالملزوم لايوجب انتفاء المسبب اواللازم بل معناه انها للدّلالة علىٰ انّ أنتفاء الثانى فى الخارج انّما هو بسبب انتفاء الاوّل

ترجمہ:۔

اس پر ابن حاجب نے اعتراض کیا ہے کہ اوّل سبب ہے اور ثانی مسبب اور انتفاء سبب انتفاء مسبب پر دلالت نہیں کرتا کیونکہ ایک ہی چیز کیلئے کئی اسباب ہوسکتے ہیں بلکہ معاملہ اس کے برعکس ہے کیونکہ انتفاء مسبب جمیع اسباب کے منتفی ہونے پر دلالت کرتا ہے لہٰذا یہ امتناع اوّل کیلئے ہے بوجہ امتناع ثانی کیا تو نہیں دیکھتا ہے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے لوکان الخ اگر زمین و آسمان میں خدا کے سوا چند معبود ہوتے تو ان میں فساد برپا ہوجاتا یہ آیت اسلئے لائی گئی ہے تاکہ امتناع فساد سے متعدد معبودوں کے امتناع پر استدلال کیا جائے نہ کہ اس کا عکس متاخرین نے ابن

حاجب کی رائی کو بہت پسند کیا ہے یہاں تک کہ قریب تھا کہ وہ اس بات پر اتفاق کرتے کہ لو امتناع اوّل کیلئے آتا ہے امتناع ثانی کی وجہ سے یا تو اس وجہ سے جس کو ابن حاجب نے ذکر کیا ہے اور یا اس وجہ سے کہ اوّل ملزوم اور ثانی لازم ہوتا ہے اور انتفاء لازم موجب ہوتا ہے انتفاء ملزوم کیلئے نہ کہ اس کا عکس کیونکہ ہوسکتا ہے کہ لازم اعم ہو۔ اور میں کہتا ہوں کہ اس اعتراض کا منشأ قلت تامّل ہے کیونکہ جمہور کا مذہب (کہ لو امتناع اوّل کی وجہ سے امتناع ثانی کیلئے آتا ہے) کا مطلب یہ نہیں ہے کہ امتناع اوّل سے امتناع ثانی پر استدلال کیا جاتا ہے یہاں تک کہ یہ اعتراض وارد ہو کہ انتفاء سبب یا انتفاء ملزوم لازم نہیں کرتا ہے انتفاء مسبب اور انتفاء ملزوم کو بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ لو اس پر دلالت کرتا ہے کہ خارج میں ثانی کا انتفاء اوّل کے منتفی ہونے کیلئے سبب ہونے کی وجہ سے ہے

تشریح:۔

واعترض عليه ابن الحاجب: جمہور کے اس مذہب پر علاّمہ ابن حاجبؒ کا مشہور اعتراض ہوتا ہے اب یہاں سے اس اعتراض کو نقل کررہے ہیں۔ لیکن اصل اعتراض کے نقل کرنے سے پہلے ایک بات کا جاننا ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ شرط و جزاء کے درمیان دو طرح کا تعلّق ہوتا ہے۔ ایک تعلّق سبب اور مسبب کا ہوتا ہے اور دوسرا تعلّق لازم و ملزوم کا ہوتا ہے شرط سبب بنتا ہے اور جزاء مسبب بنتا ہے اسی طرح شرط ملزوم اور جزاء اس کیلئے لازم بنتا ہے۔

اعتراض:۔ آپ نے کہا ہے کہ لو امتناع ثانی بسبب امتناع اوّل کیلئے آتا ہے یعنی جزاء کے منتفی ہونے کیلئے شرط کا منتفی ہونا ضروری ہے یہ بات صحیح نہیں ہے کیونکہ شرط سبب اور جزاء اس کیلئے مسبب ہوتا ہے اور ایک مسبب کیلئے بہت سارے اسباب ہوسکتے ہیں تو جب ایک مسبب کیلئے کئی اسباب ہوسکتے ہیں تو ایک سبب کے منتفی ہوجانے سے مسبب کا منتفی ہوجانا لازم نہیں آتا۔ اسلئے کہ ہوسکتا ہے اس کیلئے کوئی اور سبب ہو جس سبب کی وجہ سے مسبب وجود میں آیا ہو جیسے کہ روشنی اس کیلئے ایک سبب سورج کا نکلنا ہے اور ایک سبب چراغ کا روشن ہوجانا ہے اور ایک سبب بجلی کی طاقت سے روشن ہونے والا بلب ہے اب اگر کوئی آدمی کہے کہ سورج نہیں نکلا ہے اسلئے روشنی نہیں ہے تو یہ بات غلط ہوجائے گی کیونکہ ہوسکتا ہے کہ کوئی اور سبب بجلی یا چراغ موجود ہو جس کی وجہ سے روشنی ہوجائے۔ لہٰذا انتفاء سبب کو انتفاء مسبب کیلئے علّت بنانا صحیح نہیں ہے۔ بلکہ اصل مسئلہ تو اس کا الٹ ہے یعنی انتفاء مسبب انتفاء سبب پر دلالت کرتا ہے کیونکہ جب مسبب نہ ہوگا تو مسبب کا نہ ہونا اس بات پر دلالت کرے گا کہ مسبب کے اسباب میں سے کوئی ایک سبب بھی نہیں پایا جاتا ہے۔ جیسے کوئی آدمی کہے کہ روشنی نہیں ہے تو یہ اس بات پر دلالت کرے گا کہ روشنی پیدا کرنے والے اسباب میں سے کوئی ایک سبب بھی موجود نہیں ہے لہٰذا آپ کا بیان کردہ اصول اصل اصول اور حقیقت کے بالکل خلاف اور الٹ ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ " لو انتفاء اوّل بسبب انتفاء ثانی کیلئے آتا ہے نہ کہ انتفاء ثانی بسبب انتفاء اوّل کیلئے آتا ہے۔ اور ہماری اس بات کی کہ "لو انتفاء اوّل بسبب انتفاء ثانی کیلئے آتا ہے" کی تائید قرآن کریم کی اس آیت سے بھی ہوتی ہے جس میں آتا ہے کہ "لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا" یعنی اگر اس آسمان و زمین میں اللہ کے سوا کوئی اور الٰہ بھی ہوتا تو دونوں کا نظام بگڑ جاتا۔ اس آیت میں عدم فساد کو عدم الٰہ کیلئے علّت بنایا ہے کہ آسمان اور زمین کا نظام چونکہ نہیں بگڑا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ کے سوا کوئی معبود بھی نہیں ہے۔ تو اس آیت میں انتفاء اوّل ہوگیا ہے انتفاء ثانی کی وجہ سے۔ اور ہم بھی یہی بات کہتے ہیں کہ لو انتفاء اوّل با نتفاء ثانی کیلئے آتا ہے۔ لازم اور ملزوم کے اعتبار سے اس اعتراض کی تقریر یوں ہوجائے گی کہ آپ کی بات کہ لو انتفاء ثانی کیلئے آتا ہے بسبب انتفاء اوّل صحیح نہیں ہے کیونکہ شرط ملزوم ہوتی ہے اور جزاء لازم اور لازم بعض اوقات میں ملزوم سے اعم بھی ہوتا ہے لہٰذا جزاء جب شرط سے اعم ہو تو اس صورت میں تو جزاء تو پائی جائے گی لیکن شرط (ملزوم) نہیں پائی جائے گی اگر آپ کی بات درست ہوتی تو جزاء کا پایا جانا شرط کے پائے جانے کے بغیر محال ہونا چاہئے تھا حالانکہ اس طرح نہیں ہے۔

اقول منشأ هذا الاعتراض قلّة التامّل:۔ علامہ تفتازانی نے یہاں سے اس اعتراض کا جواب دینا شروع کیا ہے البتہ جواب سے پہلے ایک بات کا جاننا ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ لو کے بارے میں دو مذہب ہیں ایک مذہب اہل عربیّت کا ہے اور دوسرا مذہب اہل منطق کا ہے۔اہل عربیت کے نزدیک لو ترتیب خارجی کیلئے آتا ہے یعنی خارج میں حصول جزاء کو موقوف کرنے کیلئے آتا ہے حصول شرط فی الخارج پر نہ کہ شرط کے منتفی کرنے کیلئے کیونکہ شرط کا منتفی ہونا دلالت کرتا ہے جزاء کے منتفی ہونے پر۔ اور مناطقہ کے نزدیک لو استدلال اور قیاس عقلی کیلئے آتا ہے یعنی ثانی کا منتفی ہونا دلالت کرتا ہے اوّل کے منتفی ہونے پر اور ضابطہ یہ ہے کہ ملزوم کے منتفی ہو جانے سے لازم بھی منتفی ہو جاتا ہے چاہے خارج میں علت جو بھی ہو۔

جواب کی تقریر: آپ کا اعتراض غلط فہمی پر مبنی ہے آپ نے ہماری بات صحیح طرح سے سمجھی نہیں ہے اور آپ سے غلط فہمی دو اصطلاحوں کے درمیان فرق نہ کرنے کی وجہ سے ہوئی ہے لو کے بارے میں ہماری بحث کا مدار اہل عربیّت کی اصطلاح پر ہے اور آپ نے مناطقہ کی اصطلاح لیکر اعتراض کیا ہے اہل عربیّت کے نزدیک لو اسی معنیٰ کیلئے آتا ہے جس کو ہم نے بیان کیا ہے اسلئے آپ کا اعتراض کرنا صحیح نہیں ہے۔

پھر مصنفؒ نے اس پر تین تنویریں ذکر کی ہیں جہاں پر لو خارج میں انتفاء ثانی بسبب انتفاء اوّل کیلئے آیا ہے۔

فمعنى لو شاء الله لهدىٰ كم انّ انتفاء الهداية انّماهوبسبب انتفاء المشيّة يعني انّها تستعمل للدلالة علىٰ انّ علّة انتفاء مضمون الجزاء في الخارج هي انتفاء مضمون الشرط من غيرالتفات الىٰ انّ علّة العلم بانتفاء الجزاء ماهي اَلاترىٰ انّ قولهم لولامتناع الثاني لوجودالاوّل نحو لولاعليٌّ لهلك عمرمعناه انّ وجود علي سببٌ لعدم هلاك عمرؓ لاانّ وجودَهٗ دليلٌ علىٰ انّ عمرلم يهلك ولهٰذاصحّ مثل قولنا لوجئتني لأكرمتك لكنّك لم تجيء اعني عدم الاكرام بسبب عدم المجيء

ترجمہ:۔

لہٰذا لو شاء اللہ لھدٰاکم کے معنیٰ یہ ہیں کہ انتفاء ہدایت انتفاء مشیّت کی وجہ سے ہے یعنی لو اس بات پر دلالت کرنے کیلئے استعمال کیا جاتا ہے کہ خارج میں انتفاء مضمونِ جزاء کی علّت شرط کے مضمون کا منتفی ہونا ہے قطع نظر اس بات سے کہ انتفاء جزاء کے علم کی علّت کیا ہے کیا تم نہیں دیکھتے کہ نحوی جو یہ کہتے ہیں کہ لولا امتناع ثانی کیلئے ہے وجود اوّل کی وجہ سے جیسے اگر علی نہ ہوتے تو عمر ہلاک ہو جاتے اس کا مطلب یہی ہے کہ حضرت علی کا وجود حضرت عمر کی عدم ہلاکت کیلئے سبب ہے نہ یہ کہ آپ کا وجود دلیل ہے اس بات کی کہ عمر ہلاک نہیں ہوئے یہی وجہ ہے کہ ہمارا قول لو جئتنی لاکرمتک لکنک لم یجیء صحیح ہے یعنی عدم اکرام بسبب عدم مجیئیت کیلئے۔

تشریح:۔

تنویر اوّل: لَوْ شَاءَ اللّٰهُ لَهَدٰى كُمْ أَجْمَعِيْنَ ۔یعنی اگر اللہ چاہیں تو تم سب کو ہدایت دے۔لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے سب کو ہدایت نہیں دی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سب کو ہدایت دینا اللہ کی مشیّت نہیں ہے، تو یہاں پر انتفاء ثانی بسبب انتفاء اوّل پایا گیا خارج میں تمام لوگوں کو ہدایت اسلئے نہیں ملی ہے کہ اللہ کی مشیّت نہیں پائی گئی۔

دوسری تنویر: لولا عليٌّ لهلك عمر۔اگر حضرت علی نہ ہوتے تو عمر ہلاک ہو جاتے اس میں لو پر حرف نفی داخل کر دیا گیا ہے جس کی وجہ سے شرط کی نفی ختم ہو گئی ہے۔اس پر تمام لوگوں کا اتفاق ہے کہ لو انتفاء ثانی بسبب وجود اوّل کیلئے آتا ہے۔تو اس کا مطلب یہ بنے گا کہ اگر علی نہ ہوتے تو عمر ہلاک ہو جاتے، یعنی علی کا دنیا میں موجود ہونا سبب ہے حضرت عمر کے ہلاک نہ ہونے کیلئے یعنی عمر ہلاک نہ ہوئے اسلئے کہ علی دنیا میں موجود تھے اگر آپ کی بات صحیح ہے تو پھر حضرت عمر کے انتقال ہونے کے باوجود حضرت علی کی موجودگی ان کی عدم ہلاکت

پر دلالت کرتی حالانکہ ایسا نہیں ہے اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ لو امتناع ثانی فی الخارج کیلئے آتا ہے بسبب امتناع اول۔

اس مثال کا پس منظر: ایک بار حضرت عمرؓ کی مجلس میں ایک آدمی نے آکر کہا کہ "یا امیر المؤمنین انی احب الفتنۃ واکرہ الحق واشھد بما لم ارہ"، یعنی اے امیر المؤمنین میں فتنہ کو پسند کرتا ہوں اور حق کو نہیں چاہتا اور جس کو نہیں دیکھا ہے اس کی گواہی دیتا ہوں۔ حضرت عمرؓ نے اس آدمی کو فتنہ پرور سمجھ کر قید کروا دیا۔ یہ بات جب حضرت علیؓ کو معلوم ہوئی تو انھوں نے آکر کہا کہ عمر تم نے اس آدمی پر ظلم کر دیا ہے اس میں کوئی غلطی نہیں ہے اور نہ ہی اس نے کوئی غلط بات کہی ہے حضرت عمرؓ نے حضرت علیؓ سے پوچھا کہ وہ کیسے تو حضرت علیؓ نے جواب دیا کہ اس نے کہا ہے کہ "انی احب الفتنۃ" اس سے مال اور اولاد مراد ہے تو اس آدمی نے کہا کہ میں مال اور اولاد کے ساتھ محبت کرتا ہوں اور مال و اولاد کے ساتھ ہر کوئی محبت کرتا ہے ارشاد باری تعالیٰ ہے اِنَّمَا اَمْوَالُکُمْ وَاَوْلَادُکُمْ فِتْنَۃٌ" تمہارا مال اور تمہاری اولاد تمہارے لئے فتنہ ہے۔ اس نے کہا ہے کہ میں حق کو پسند نہیں کرتا اس سے اس کی مراد "موت" ہے اور موت کو حق ہونے کے باوجود کوئی بھی پسند نہیں کرتا ارشاد باری تعالیٰ ہے "وَجَاءَتْ سَکْرَۃُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ" اور اس نے کہا ہے کہ میں بن دیکھے گواہی دیتا ہوں اس سے اس کی مراد "اللہ" ہے کہ وہ اللہ کو بن دیکھے مانتا ہے اس پر حضرت عمر نے کہا کہ "لو لا علیٌّ لھلک عمر"

تنویر ثالث: لو جئتنی لاکرمتک لکنک لم تجئنی۔ اگر تم میرے پاس آتے تو میں تیرا اکرام کرتا لیکن تم میرے پاس نہ آئے۔ تو تمہارے نہ آنے کی وجہ سے تمہارا اکرام بھی نہ ہو سکا۔ اس مثال میں ثانی کے عدم وجود کیلئے اول سبب اور علت بنا ہے اور یہ مثال مناطقہ کے نزدیک بھی صحیح ہے حالانکہ ان کے نزدیک مقدم کی نقیض کا استثنیٰ کرنا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اس سے کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ لازم ملزوم سے اعم بھی ہوتا ہے لیکن پھر بھی وہ اس مثال کو صحیح کہتے ہیں۔ تو معلوم ہوا کہ جزاء کے منتفی ہونے کیلئے شرط کا منتفی فی الخارج ہونا علت بنتا ہے۔ ورنہ استثنیٰ کرنا صحیح نہ ہوتا۔ پھر اس پر تنویر بنانے کیلئے دو اور مثالیں ذکر کی ہیں جہاں پر مقدم کی نقیض کا استثناء کیا گیا ہے اور وہ استثناء صحیح بھی ہوتا ہے کہ لو تعیین خارجی کیلئے آتا ہے استدلال کیلئے نہیں آتا ہے۔

قال الحماسی شعر ولو طار ذو حافرٍ قبلَھا لطارتْ ولکنّہٗ لم یطر: یعنی انّ عدم طیران تلک الفرس بسبب انّہٗ لم یطر ذو حافر وقال المعرّیٰ۔شعر ولو دامتِ الدولاتُ کانوا کغیرھم:: رعایا ولکن ما لھنّ دوامُ" واما المنطقیّون فقد جعلوا اِن ولو أداۃ اللزوم وانّ مایستعملونھا فی القیاسات لحصول العلم بالنتائج فھی عندھم للدلالۃ علیٰ انّ العلم بانتفاء الثانی علّۃ للعلم بانتفاء الاوّل ضرورۃ انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم من غیر التفات الیٰ انّ علّۃ انتفاء الجزاء فی الخارج ما ھی وقولہٗ تعالیٰ "لَوْ کَانَ فِیْھِمَا اٰلِھَۃٌ اِلَّا اللّٰہُ لَفَسَدَتَا" وارد علیٰ ھذہ القاعدۃ لکنّ الاستعمال علیٰ قاعدۃ اللّغۃ ھو الشائع المستفیض وتحقیق ھذا البحث علیٰ ماذکرنا من اسرار ھذا الفن وفی ھذا المقام مباحثُ اخریٰ شریفۃٌ اوردنا ھا فی الشرح

ترجمہ:۔

حماسی کہتا ہے شعر اگر اس سے پہلے کوئی گھوڑا اڑا ہوتا تو یہ بھی اڑتا لیکن کوئی اڑا ہی نہیں یعنی اس گھوڑے کے نہ اڑنے کی وجہ یہ ہے کہ کوئی گھوڑا اڑا ہی نہیں ہے معری کہتا ہے کہ اگر بادشاہتیں ہمیشہ رہتیں تو موجودہ بادشاہ بھی اوروں کی طرح رعایا ہوتے لیکن باشاہت کیلئے دوام نہیں ہے۔ منطقی حضرات نے ان اور لو کو اداۃ لزوم مانا ہے اور ان کو نتائج کا علم حاصل کرنے کیلئے قیاسات میں استعمال کرتے ہیں لہٰذا منطقیوں کے ہاں لو اس بات پر دلالت کرنے کیلئے ہے کہ انتفاء ثانی کا علم علت ہے انتفاء اول کیلئے کیونکہ انتفاء لازم سے انتفاء ملزوم ضروری ہے اس بات سے قطع نظر کہ خارج میں اس کی علت کیا ہے اور ارشاد باری تعالیٰ "اگر ان دونوں میں ایک اللہ کے سوا بہت سارے خدا ہوتے تو یہ دونوں

خراب ہوجاتے'' اسی قاعدے پروارد ہے لیکن لغت کے قانون پر اس کا استعمال بہت ہی شائع و مشہور ہے اور اس بحث کی جو تحقیق ہم نے ذکر کی ہے اس فن کے اسرار میں سے ہے یہاں پر اور بھی اچھی اچھی بحثیں ہیں جن کو ہم نے شرح میں ذکر کیا ہے۔

تشریح:۔

تنویر اوّل

ولو طار ذو حافرٍ قبلها لطارت ولكنّها لم يطر

تحقیق المفردات: طار فعل ماضی واحد مذکر کا صیغہ ہے اس کے معنٰی ہیں اڑنا۔ ذو حافر۔ کھر والا جانور۔ اور اس سے مراد گھوڑا ہے۔

ترجمہ:۔ اگر اس سے پہلے کوئی سم والا گھوڑا اڑا ہوا ہوتا تو یہ گھوڑا بھی اڑ جاتا لیکن اس سے پہلے کوئی گھوڑا اڑا ہی نہیں ہے اسلئے یہ گھوڑا بھی نہیں اڑے گا۔

محل استشہاد: لكنّها لم يطر ہے اس کو نقیض اوّل سے مستثنٰی کیا گیا ہے اور یہ استثنٰی کرنا صحیح بھی ہے۔

شعر کی تحقیق: یہ شعر۔ حافر ابی بن سلمی بن ربیعہ بن زبان الضبی کا ہے۔ اس سے پہلے یہ شعر ہے۔

دُفِشنَ علی نجمِ بالبرا ق من حيث افضى به ذو شمرٍ

ترجمہ: وہ گھوڑے اونٹوں اور بکریوں پر دھکیلے گئے جو مقام براق میں تھے یعنی ٹوٹ پڑے جہاں انہیں مقام ذو شمر مل گیا ہے۔

دوسری تنویر: ولو دامت الدولا ت كا نوا كغيرهم رعايا ولكن ما لهنّ دوام

تحقیق المفردات: دام ۔ ہمیشہ رہنا۔ ثابت رہنا۔ دولا ت ، دولۃ کی جمع ہے۔ ایسی چیز جو کبھی کسی کے پاس اور کبھی کسی کے پاس رہتی ہو یعنی کسی ایک کے پاس اس کو قرار نہ آتا ہو۔ اسی وجہ سے مال اور غلبہ پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ اور بادشاہت۔ مملکت۔ وزارت وغیرہ پر بھی بولا جاتا ہے۔ رعایا۔ رعیّۃ کی جمع ہے۔ قوم کسی حاکم کے ماتحت لوگ۔ تابع فرمان لوگ۔

ترجمہ: اگر بادشاہوں کی بادشاہتوں کیلئے دوام وبقا ہوتا تو ہمارے بادشاہ بھی دوسرے لوگوں کی طرح رعایا ہوتے لیکن ان کیلئے دوام نہیں ہے لہٰذا چونکہ بادشاہتوں کیلئے دوام نہیں ہے اسلئے ہمارے بادشاہ بھی دوسرے لوگوں کی طرح رعایا نہیں ہیں۔

محل استشہاد: اس میں بھی '' ولكن ما لهنّ دوام '' کہکر نقیض مقدّم سے استثناء کیا گیا ہے اور ہمارا بھی یہی مذہب ہے ورنہ اگر آپ کا مذہب مراد لیا جاتا تو استثناء کرنا صحیح نہ ہوتا تو شاعر کا استثناء کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ ہمارا بیان کردہ مذہب صحیح اور درست ہے کیونکہ فصحاء کا کلام بھی ہمارے مذہب کی تائید کرتا ہے۔

شعر کی تحقیق : یہ شعر ابو العلاء المعری کا ہے اور معرّیٰ معرّہ کی طرف منسوب ہے جو شام میں ایک شہر کا نام ہے۔

وقولہٗ تعالٰی: یہاں سے مصنفؒ ابن حاجبؒ کے مذہب کی دلیل قرآن پاک کی آیت '' لَوْ كَانَ فِيهِمَا اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا '' کا جواب دے رہے ہیں۔

اس کا جواب یہ دیا ہے کہ اصل میں اس آیت کا ورود بھی اہل عربیّت کے مذہب کے مطابق ہوا ہے کہ یہ انتفاء ثانی بسبب وجود اوّل فی الخارج کیلئے ہے لیکن اس کا استعمال اہل منطق کے مذہب کے مطابق ہوا ہے لہٰذا اس آیت کو دلیل کے طور پر پیش کرنا صحیح نہیں ہے۔

فاذا كان لو للشرط فی الماضی فيلزم عدم الثبوت والمضی فی جملتيها اذالثبوت ينافی التعليق والاستقبال ينافی المضیّ فلايعدل فی جملتيها عن الفعليّة الماضويّة الّا لنكتة ومذهب المبرّد انّها تستعمل فی المستقبل استعمال اِن وهو مع قلّته ثابتٌ نحو قولهٗ عليه السلام اطلبوا العلم ولوبالصّين

وانی أباهی بکم الأسم یوم القیاسة ولوبا لسقط

ترجمہ:۔

لہٰذا جب لو ماضی میں شرط کیلئے ہے تو (تو عدم ثبوت لازم ہوگا اور ماضی ہونا اس کے دونوں جملوں میں) کیونکہ ثبوت تعلیق کے منافی ہے اور استقبال ماضی ہونے کے منافی ہے لہٰذا اس کے دونوں جملوں میں فعلیہ کے ماضویہ ہونے سے عدول نہیں کیا جائے گا کسی نکتہ کے بغیر مبرّد کا مذہب یہ ہے کہ لو مستقبل میں ان کی طرح استعمال ہوتا ہے اگر چہ یہ کم ہے لیکن ثابت ہے جیسے آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے علم طلب کرو اگر چہ چین میں ہو۔ اور میں قیامت کے روز دوسری امتوں پر تمہارے وجہ سے فخر کروں گا اگر چہ ناتمام بچہ کے ذریعہ سے کیوں نہ ہو

تشریح:۔

فاذا کان لو للشرط ::اس عبارت کیساتھ شارحؒ نے مابعد والی عبارت کا ماقبل کے ساتھ ربط اور تعلق بیان کیا ہے۔ کیونکہ اس سے پہلے انھوں نے بیان کیا تھا کہ لو شرط فی الماضی کیلئے آتا ہے اب اس پر کچھ تفریعات بیان کررہے ہیں۔

فیلزم عدم الثبوت والمضی فی جملتیہا: یہ بات پہلے بیان ہو چکی ہے کہ لو ماضی میں علی سبیل الفرض جزاء کے مضمون کو شرط کے مضمون کے ساتھ معلّق کرنے کیلئے آتا ہے۔ لہٰذا جب یہ تعلیق کیلئے آتا ہے تو اس وجہ سے اس کیلئے لازم ہے۔ یعنی شرط و جزاء فعل ہوں اسم نہ ہوں کیونکہ اسم ثبوت پر دلالت کرتا ہے اور ثبوت تعلیق کے منافی ہے اسلئے کہ تعلیق میں اس کے حصول کو نہیں بتایا جاتا ہے بلکہ یہ بتایا جاتا ہے کہ شرط کے حاصل ہونے تک اس کا حصول معلّق ہے۔ اور اسم ثبوت پر دلالت کرتا ہے کہ اس کا حصول ہو چکا ہے کسی پر معلّق نہیں ہے اسلئے کہ اسمیت اور تعلیق کے درمیان منافات ہیں اسی منافات کی وجہ سے شرط و جزاء کا فعل ہونا ضروری ہے۔ اور دوسری بات یہ ہے کہ ان دونوں کا فعل ہونے کے ساتھ ساتھ فعل کا ماضی ہونا بھی ضروری ہے کیونکہ لو فعل ماضی میں علی سبیل الفرض جزاء کے مضمون کو شرط کے مضمون کے ساتھ معلق کرنے کیلئے آتا ہے اور فعل مضارع فعل ماضی کی ضد ہے اسلئے شرط و جزاء فعل ماضی ہی ہوں گے شرط و جزاء کے فعل ماضی ہونے کے بغیر کسی نکتے سے عدول کرنا صحیح نہیں ہوگا۔ یہ مذہب جمہور علماء کا ہے اور علامہ مبرّد کے نزدیک لو کا استعمال اکثر تو فعل ماضی میں ہوتا ہے لیکن اس کا استعمال استقبال میں بھی ہے اگر چہ استقبال میں اس کا استعمال بہت قلیل ہے۔ جیسا کہ ''ان'' کا استعمال فعل مضارع میں ہوتا ہے لیکن کبھی کبھار اس کا استعمال فعل ماضی میں بھی ہوتا ہے۔ پھر انھوں نے اس کی دو نظیریں پیش کی ہیں۔

پہلی نظیر: ''اطلبو العلم ولو بالصین'' ''علم حاصل کرو اگر چہ تمہیں طلب علم میں چین جانا پڑے۔

اس میں محلّ استشہاد ''اطلبوا'' فعل استقبال ہے جسے لو کے ساتھ استعمال کیا گیا ہے۔

دوسری نظیر آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے کہ ''وانیّ اباهی بکم الامم یوم القیامۃ ولو بالسقط'' یعنی اگر چہ ناتمام بچے کے ساتھ کیوں نہ ہو میں تمہاری وجہ سے دوسری امتوں پر فخر کروں گا۔ اس میں محل استشہاد ''اباهی'' ہے کہ فعل مضارع کو لو کے ساتھ استعمال کیا گیا ہے۔ جمہور کی طرف سے بعض لوگوں نے یہ جواب دیا ہے کہ یہاں پر لو شرط کیلئے نہیں ہے بلکہ جملہ حالیہ کا ماقبل کے ساتھ صرف ربط بتانے کیلئے لایا گیا ہے اور ہماری بحث اس لو کے بارے میں ہے جو شرط کیلئے آئے لہٰذا آپ کا ان حدیثوں کو اپنے مذہب کے ثابت کرنے کیلئے پیش کرنا درست نہیں ہے۔

فدخولها علی المضارع فی وَلَوْيُطِيْعُكُمْ فِيْ كَثِيْرٍمِنَ الْاَمْرِلَعَنِتُّمْ '' ای لوقعتم فی جهدٍوهلاكٍ لقصد استمرارالفعل فیمامضی وقتافوقتا والفعل هوالاطاعة یعنی انّ امتناع عَنَتِكم بسبب امتناع استمراره علی اطاعتكم فانّ المضارع یفیدالاستمرارودخول لوعلیه یفید امتناع الاستمرار ویجوز ان یكون الفعل

امتناع الاطاعة یعنی انّ امتناع عَنَتِکُم بسبب استمرار امتناعہ عن اطاعتکم لانّہ کما انّ المضارع المثبت یفید استمرار الثبوت یجوز ان یفید المنفیُّ استمرارَ النَّفیِ والداخل علیہ لو یفید استمرار الامتناع کما انّ الجملة الاسمیّة المُثبَتَة تفید تاکید الثبوت ودوامَہٗ والمنفیّة تفید تاکید النفی ودوامَہٗ لا نفی التاکید والدوام کقولہٖ تعالیٰ وَمَا ھُمْ بِمُؤْمِنِیْنَ" ردًّ لقولھم اِنَّا اٰمنّا علیٰ ابلغ وجہٍ واٰکدہٗ کما فی قولہٖ تعالیٰ اَللّٰہُ یَسْتَھْزِءُ بِھِمْ 'حیث لم یقل اَللّٰہُ مُسْتَھْزِءٌ بِھِمْ قصدًا الی استمرار الاستھزاء وتجدّدہٖ وقتًا فوقتًا

ترجمہ:۔

لہٰذا ارشاد باری تعالیٰ "اگر نبی ﷺ زیادہ تر امور میں تمہاری اطاعت کرتے" تو تم مشقت وہلاکت میں پڑ جاتے میں فعل مضارع پر لو کا داخل ہونا زمانہ ماضی میں وقتاً فوقتاً استمرار فعل کو ظاہر کرنے کیلئے ہے اور وہ فعل اطاعت ہے یعنی تمہارا مشقت میں نہ پڑنا اسلئے ہے کہ تمہاری اطاعت آنحضرت ﷺ نے ہمیشہ نہیں کی ہے کیونکہ فعل مضارع مفید استمرار ہے لہٰذا اس پر لو کا داخل ہونا امتناع استمرار کا فائدہ دے گا یہ بھی ہوسکتا ہے فعل امتناع اطاعت ہو یعنی تمہارا مشقت میں نہ پڑنا اسلئے ہے کہ آنحضرت ﷺ کی طرف سے امتناع اطاعت کا استمرار ہے اسلئے کہ جس طرح مضارع مثبت استمرار ثبوت کا فائدہ دیتا ہے اسی طرح مضارع منفی کو بھی استمرار کا فائدہ دینا چاہئے اور جب اس پر لو داخل ہوگیا تو وہ استمرار امتناع کا فائدہ دے گا جیسے جملہ اسمیہ مثبتہ مفید تاکید ثبوت دوام ہے اور منفیہ مفید تاکید اور دوام کی نفی کا فائدہ دیتا ہے نہ کہ نفی تاکید و دوام کا جیسے ارشاد باری تعالیٰ منافقین کے قول انّا اٰمنّا کا رد کرتے ہوئے فرمایا گیا وما ھم بمؤمنین اور (جیسے ارشاد باری تعالیٰ اللہ یستھزء بھم میں) یہاں پر اللہ مستھزء بھم نہیں کہا گیا ہے کیونکہ استہزاء کا استمرار اور وقتاً فوقتاً اس کا تجدّد مقصود ہے اس پر مضارع ہی دلالت کرتا ہے

تشریح:۔

فدخولھا علی المضارع:۔ لو کا مدخول دونوں جملوں کو فعل ماضی اور ثبوت لازم ہے لیکن کبھی کبھار کسی نکتہ کے بیان کرنے کیلئے لو کو فعل مضارع پر بھی داخل کر دیا جاتا ہے۔ جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے" لو یطیعکم فی کثیر من الامر لعنتّم "اگر آنحضرت ﷺ بہت سارے کاموں میں تم لوگوں کی بات مانیں تو تم لوگ تکلیف میں پڑ جاؤ گے اس میں نکتہ فعل ماضی میں استمرار پیدا کرنے کیلئے لو فعل مضارع پر داخل کیا گیا ہے۔ اگر لو فعل مضارع پر لو داخل نہ کرتے تو فعل ماضی میں استمرار کا معنی پیدا نہ ہوتا کیونکہ لو فعل ماضی پر دلالت کرتا ہے اور فعل مضارع استمرار پر دلالت کرتا ہے۔ اور یہاں پر ہمارا مقصود دو چیزیں ہیں استمرار حاصل ہو اور وہ بھی فعل ماضی میں تو ہم نے فعل ماضی پر دلالت کرنے کیلئے لو لایا ہے اور استمرار پر دلالت کرنے کیلئے فعل مضارع لایا ہے تو مقصود دو ہونے کی وجہ سے ہم نے دونوں کو لایا ہے اور اگر ہم ان میں سے کوئی ایک لاتے تو ہمارا مقصود حل نہیں ہوتا تھا اسلئے دونوں لائے ہیں۔ اسی نکتہ کی وجہ سے فعل ماضی سے مضارع کی طرف عدول کیا ہے اس کے بعد شارحؒ فرماتے ہیں کہ "لو یطیعکم "میں دو احتمال ہیں۔ لیکن ان احتمالوں کے حل کرنے سے پہلے ایک بات کا جاننا ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ اس آیت میں "لو" سے نفی سمجھ میں آرہی ہے اور "یطیعکم " سے قید سمجھ میں آرہی ہے۔ اب اگر نفی کو قید پر داخل کر کے قید کا تعلق نفی سے بنائیں تو تقدیری عبارت بن جائے گی "امتناع استمرارہ علیٰ اطاعتکم "سبب ہے امتناع مشقت کیلئے۔ یعنی آپ ﷺ کا اکثر کاموں میں تم لوگوں کی پیروی نہ کرنا تمہارے تکلیف میں نہ پڑنے کی علت اور سبب ہے۔ تو اس صورت میں یہ نفی القید کے قبیل سے ہوگی۔ اور اگر اسے تقیید المنفی کے قبیل سے بنایا جائے تو اس صورت میں "یطیعکم "پورے فعل سے قید کو نکالا جائے گا۔ اور پھر اس قید کو نفی پر داخل کریں گے تو اس صورت میں تقدیری عبارت یوں بنے گی امتناع عنتکم بسبب استمرار امتناعہ عن اطاعتکم "یعنی تم لوگوں کا مشقت میں نہ پڑنا آپ ﷺ کی تم لوگوں کی مسلسل اطاعت نہ کرنے کی وجہ سے ہے۔ اس صورت میں اس کا مطلب یہ بنے گا کہ کبھی بھی آپ

علیہ السلام تم لوگوں کی اطاعت نہیں کرتے ہیں اس وجہ سے تم لوگ مشقت میں نہیں پڑتے ہو۔

فائدہ: یہ محض ترکیبی احتمالات ہیں ورنہ مآل کے اعتبار سے ان میں کوئی فرق نہیں ہے سب برابر ہیں پھر چونکہ نفی القید بالکل واضح تھی اور تقیید النفی میں کچھ نہ کچھ خفا تھا اسلئے تقیید النفی کیلئے انھوں نے دلیل بیان کی ہے اور وہ یہ ہے کہ یہ بات تو مسلم ہے کہ فعل مضارع مثبت ثبوت استمرار کا فائدہ دیتا ہے اسی طرح فعل مضارع منفی نفی میں استمرار کا فائدہ دیتا ہے۔ لہٰذا جب فعل مضارع منفی پر لو داخل کیا جائے تو اس میں بھی اصل میں استمرار نفی کا فائدہ حاصل ہو جائے گا جیسا کہ جملہ اسمیہ مثبتہ تاکید ثبوت اور تاکید دوام کا فائدہ دیتا ہے اور جملہ فعلیہ منفیہ تاکید نفی اور تاکید دوام کا فائدہ دیتا ہے نہ کہ نفی التاکید اور نفی الدوام کا فائدہ دیتا ہے اسی طرح جب جملہ فعلیہ پر لو داخل کیا جائے تو اس میں بھی یہی بات پائی جائے گی۔

اس کے بعد شارحؒ نے تقیید نفی پر ایک تنویر بیان فرمائی ہے اور وہ یہ ہے کہ منافقین نے جب "انّا آمنّا" کہا تو اس جملہ کے ساتھ فعل ماضی میں ایمان کے واقع ہونے پر اپنے کلام میں تاکید لائے ہیں کہ ہم نے بالتحقیق فعل ماضی میں ایمان لایا ہے لیکن اللہ تعالیٰ نے "وما هم بمؤمنين" کہکر اس کی تردید فرمائی ہے اور اللہ تعالیٰ کا یہ جملہ تقیید النفی کے قبیل سے ہے اسلئے کہ یہاں پر باء زائدہ ہے اور نفی پر اس تقیید کو داخل کر دیا ہے کہ انھوں نے بالکل قطعی طور پر کچھ بھی ایمان نہیں لایا ہے۔ اور اگر اسے نفی القید کے قبیل سے بنایا جائے تو مقصود حاصل نہیں ہوگا اسلئے کہ پھر اس کا مطلب یہ بنے گا کہ انھوں نے کامل ایمان نہیں لایا ہے بلکہ کچھ کچھ ایمان لایا ہے۔ جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے "اَللّٰهُ يَسْتَهْزِءُ بِهِمْ" یہ انھوں نے استمرار کے پائے جانے کی ایک نظیر پیش کی ہے اس آیت میں اصل کے اعتبار سے اسم فاعل کا صیغہ لانا چاہئے تھا یعنی "اَللّٰهُ مُسْتَهْزِءٌ بِهِمْ" لیکن اس میں تجدّد اور استمرار پیدا کرنے کیلئے اسم فاعل کے بجائے فعل مضارع کا صیغہ لائے ہیں کہ اللہ ان کے ساتھ استہزاء والا معاملہ وقتاً فوقتاً کرتے رہتے ہیں

ودخولها على المضارع في نحو "وَلَوْ تَرىٰ" الخطاب لمحمد ﷺ اولكلّ من يأتى منه الرؤية "اِذْ وُقِفُوْا عَلَى النَّارِ" اى اروهاحتى يعاينوها اواطّلعوا عليها اطلاعًا هى تحتهم اوادخلوهافيعرفوا مقدارعذابها وجواب لومحذوف اى لرأيت امرًافظيعًاالتنزيله اى المضارع منزلة الماضى لصدوره اى المضارع او الكلام عمّن لاخلاف فى اخباره فهذه الحالة انّما هى فى القيامة لكنّهاجعلت بمنزلة الماضى المتحقّق فاستعمل فيهالوواذاالمختصّان بالماضى لكن عدل عن لفظ الماضى ولم يقل لورأيت اشارةً الى انّهٗ كلامٌ من لاخلاف فى اخباره والمستقبل عندهٗ بمنزلة الماضى فى تحقّق الوقوع فهذا الامر مستقبلٌ فى التحقيق ماضٍ بحسب التأويل كأنّهٗ قيل قد انقضى هذاالامرلكنّك مارأيتهٗ ولورأيتهٗ لرأيتهٗ امرًا فظيعًا كماعُدِلَ عن الماضى الى المضارع فى "قوله تعالى رُبَمَايَوَدُّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا" لتنزيله منزلة الماضى لصدوره عمّن لاخلاف فى اخباره وانّما كان الاصل ههناهو الماضى لانّهٗ قد التزم ابن السراج وابو على فى الايضاح انّ الفعل الواقع بعد رُبَّ المكوّفة بمايجب ان يكون ماضيًالانّهاللتقليل فى الماضى ومعنى التقليل ههناانّهٗ قد يُدهشهم اهوال القيامة فيبهتون فان وجدت منهم افاقة ما تمنّوا ذلك وقيل هى مستعارة للتكثيراوللتحقيق مفعول يودّ محذوفٌ لدلالة لوكانوا مسلمين عليه ولو للتمنّى حكايةً لودادتهم وامّا على رأى من جعل لو للتمنّى حرفًامصدريّةًفمفعول يودّ قولهٗ لوكانوامسلمين اولاستحضارالصورة عطفٌ على قوله لتنزيله يعنى انّ العدول الى المضارع فى نحو ولوترىٰ امّا لماذكروا وامّاالاستحضارصورةرؤية الكافرين الموقنين على النارلانّ المضارع ممّايدلّ على الحال الحاضرالذى

من شأنه ان يشاهد فكأنّه يستحضرون بلفظ المضارع تلك الصورة ليشاهدها السامعون ولا يفعل ذلك الّا في امر يهتمّ بمشاهدته لغرابة اوفظاعة اونحو ذلك كما قال الله تعالىٰ فَتُثِيْرُ سَحَابًا بلفظ المضارع بعد قوله تعالىٰ اَللّٰهُ الَّذِيْ اَرْسَلَ الرِّيَاحَ استحضارًا لتلك الصورة البديعة الدالة على القدرة الباهرة يعني صورة اثارة السحاب مسخّرًا بين السماء والارض على الكيفيّة المخصوصه والأنقلابات المتفاوتة

ترجمہ:۔

(اور) لو کا فعل مضارع پر داخل ہونا ارشاد باری تعالیٰ ہے ولو تریٰ الخ میں اگر تو دیکھے اے محمد ﷺ یا اے دیکھنے والے کافروں کا حال اس وقت جبکہ وہ آگ پر کھڑے کئے جائیں گے یعنی اس کو اپنی آنکھوں سے دیکھیں گے یا اس پر مطّلع ہوں گے کہ وہ ان کے نیچے ہیں یا اس میں داخل کئے جائیں گے لہٰذا اس کے عذاب کی مقدار کو پہچانیں گے لو کا جواب محذوف ہے یعنی ایک خطرناک صورت دیکھے گا (مضارع کو ماضی کے مرتبہ میں اتارنے کی وجہ سے ہے کیونکہ یہ) مضارع یا یہ کلام (ایسی ذات کا ہے جس کی خبر میں کوئی غلطی نہیں ہوسکتی) لہٰذا یہ حالت اگرچہ قیامت کے روز ہوگی لیکن اس کی بمنزلہ ماضی متحقق قرار دے کر اس کیلئے لو اور اذ استعمال کرلیا گیا ہے جو ماضی کے ساتھ خاص ہیں پھر لفظ ماضی سے عدول کیا گیا اور یوں نہیں کہا گیا ''لو رئیت'' اس بات کی طرف اشارہ کرنے کیلئے کہ یہ ایسی ذات کا کلام ہے جس کی خبر میں کوئی اختلاف نہیں ہے اور اس کے نزدیک تحقیق وقوع میں مستقبل بھی ماضی کی طرح کے ہے لہٰذا یہ حالت حقیقۃً مستقبل ہے اور تاویلاً ماضی میں ہے گویا یوں کہا گیا کہ یہ چیز ہو چکی مگر آپ نے دیکھا نہیں اگر آپ دیکھتے تو ایک بھیانک منظر دیکھتے۔ (جیسا کہ عدول کیا گیا) ماضی سے مضارع کی طرف (ربما یودّ الذین کفروا میں) مضارع کو ماضی کی طرح اقرار دیکر کیونکہ یہ ایسی ذات کا کلام ہے جس کی خبر میں کوئی اختلاف نہیں ہے، یہاں ماضی کا اصل ہونا اسلئے ہے کہ ابن سراج اور ابو علی نے ایضاح میں اس بات کا التزام کیا ہے کہ وہ فعل جو رب مکفوفہ بما کے بعد واقع ہو اس کا ماضی ہونا ضروری ہے کیونکہ ربّ ماضی میں تقلیل کیلئے ہے اور یہاں تقلیل اس طور پر ہے کہ کافروں کا ہولناک منظر کافروں کو بے ہوش کردے گا اور وہ سخت بدحواس ہوں گے اور اگر ان کو کسی وقت قدرے افاقہ ہوگا تو اس کی تمنا کریں گے بعض نے کہا ہے کہ ربّ مستعار ہے تکثیر یا تحقیق کیلئے اور یودّ کا مفعول محذوف ہے کیونکہ لو کانوا مسلمین اس پر دلالت کرتا ہے اور لو تمنّیہ ان کی محبّت کی حکایت کرنے کیلئے ہے اور اس کی رائے کے مطابق جس نے لو کو تمنّی کیلئے حرف مصدر بنایا ہے تو لو کانوا مسلمین کا مفعول یودّ ہے (یا استحضار کی صورت کیلئے) اس کا عطف لتنزیلہ پر ہے یعنی ولو تریٰ آیت میں ماضی سے مضارع کی طرف عدول کی وجہ یا تو وہ ہے جس کا ذکر ہو چکا ہے یا اس کی وجہ یہ ہے کہ رویت کفار کی صورت کا استحضار مقصود ہے جو آگ پر کھڑے ہوئے ہوں گے کیونکہ مضارع اس حالت حاضرہ پر دلالت کرتا ہے جس کا مشاہدہ ممکن ہو گویا مضارع کے ساتھ اس صورت کو حاضر کیا جارہا ہے تاکہ سننے والے اس کا مشاہدہ کریں لیکن یہ اسی امر میں کیا جائے گا جس کے مشاہدہ کا اہتمام ہو اس کے نادر ہونے یا اس کے شنیع وغیرہ ہونے کی وجہ سے (جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے پھر وہ اڑاتی ہے بادلوں کو) مضاع کے ساتھ اللہ کے اس ارشاد کے بعد اللہ الذی ارسل الریاح ''اللہ وہ ذات ہے جو ہوائیں چلاتی ہے'' اس صورت عجیبہ کے استحضار کیلئے جو خداوند تعالیٰ کی قدرت باہرہ پر دلالت کرتی ہے) یعنی بادل کو زمین اور آسمان کے درمیان ایک خاص کیفیت پر اڑانے اور اس میں مختلف انقلابات بیدا کرنے کی صورت میں۔

تشریح:۔

ودخولها على المضارع ۔لو کے بارے میں اصل تو یہ ہے کہ فعل ماضی پر داخل ہو جائے لیکن کبھی کبھار کسی نکتہ کی وجہ سے خلاف اصل فعل مضارع پر بھی داخل کردیا جاتا ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ''وَلَوْ تَرٰىٓ اِذْ وُقِفُوْا عَلَى النَّارِ'' اس آیت کے مخاطب کے بارے میں دو احتمال ہیں اس میں خطاب یا تو آنحضرت ﷺ کو ہے اور یا ہر اس آدمی کو خطاب ہے جس سے رویت ممکن ہو اس میں فعل مضارع کو

فعل ماضی کی طرح قرار دیا گیا ہے۔ اگر پہلی صورت ہو تو اس سے آنحضرت ﷺ کو تسلی دینا مقصود ہوگا کہ یہ کافر جو آج اترا رہے ہیں کل قیامت کے روز بہت ذلیل وخوار ہوں گے اور ان کو ذلیل وخوار ہوتے ہوئے آپ اپنی آنکھوں سے دیکھیں گے۔ اوا گر دوسری صورت ہو تو ان کی ذلت کو تمام لوگوں کے سامنے برملا ظاہر کرنا مقصود ہوگا کہ ان کافروں کو جب دوزخ پر سب کے سامنے کھڑا کر دیا جائے گا تو ان کی اس ذلت کو ہر شخص دیکھ لے گا بشرطیکہ اس کے پاس دیکھنے والی آنکھ ہو۔ اور یہاں پر لو کے مدخول کو فعل ماضی کے بجائے فعل مضارع کے ساتھ لانے کا نکتہ یہ ہے کہ اس موقع پر ایسی ذات سے خبر واقع ہو رہی ہے جس کی خبر میں عدم وقوع کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا ہے۔

اروھا حتی یعاونوھا :اس عبارت کے ساتھ انھوں نے ''وقفوا'' کا معنیٰ بیان کیا ہے اس کے معنیٰ میں تین احتمال ہیں پہلا احتمال یہ ہے کہ ان کافروں کو جہنم پر پیش کر دیا جائے گا تا کہ وہ کافر جہنم کو دیکھ لیں۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ ان کافروں کو جہنم کے اوپر لایا جائے گا اور جہنم ان کے نیچے ہوگی۔ اور تیسرا احتمال یہ ہے کہ ان کافروں کو جہنم میں داخل کر دیا جائے گا تا کہ وہ خود ہی اپنی آنکھوں سے جہنم کی سختی دیکھ لیں اور خود ہی جلن محسوس کریں۔

فھذہ الحالة انماھي في القیامة :اس عبارت کے ساتھ شارح نے اس مثال کو حل کرنے کی کوشش کی ہے چنانچہ شارحؒ فرماتے ہیں کہ یہاں پر دو چیزیں ہیں ایک فعل مضارع کی جگہ فعل ماضی لانا اور دوسری چیز فعل مضارع کی جگہ فعل ماضی لانے کے باوجود اس کی تعبیر فعل مضارع کے ساتھ کرنا پہلی بات کی تفصیل یہ ہے کہ چونکہ یہ بات قیامت کے روز پیش ہوگی اور قیامت کا وقوع ابھی تک نہیں ہوا ہے لیکن ا ت ۔غنی کی جگہ اتارنے کیلئے اس پر ''لو'' اور ''اذا'' داخل کر دیا ہے جو ماضی کے ساتھ خاص ہیں لہٰذا ان کی دلالت اس بات پر ہوگی کہ فعل مضارع کو فعل ماضی کی جگہ اتار دیا گیا ہے۔

دوسری بات کی تفصیل یہ ہے کہ یہاں پر فعل مضارع کو ماضی کی جگہ اتارنے کے باوجود اس کی تعبیر فعل ماضی کے ساتھ کی ہے اس بات کی طرف اشارہ کرنے کیلئے کہ یہاں پر یہ خبر ایسی ذات سے واقع ہوئی ہے جس کی خبر کیلئے تخلف اور عدم وقوع بالکل نہیں ہے اور اس کے صحیح ہونے میں فعل مضارع بھی فعل ماضی کی طرح یقینی اور قطعی ہے۔ لہٰذا ''ولو تریٰ'' میں ''رویت'' باعتبار تحقق کے تو فعل مضارع ہے لیکن باعتبار تاویل کے فعل ماضی ہے۔

اولاستحضار الصورة۔ اس کا عطف ''او تنزیلہ منزلة الماضی'' پر ہے تو اس کی ایک وجہ تو پہلے گزر چکی ہے دوسری وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ کافروں کو دوزخ پر کھڑا کرنے کا بدترین نقشہ کھینچنا مقصود ہو تو اس صورت کو ذہن میں حاضر کرنے کیلئے فعل مضارع لایا گیا ہے اسلئے کہ صورت کا استحضار تو زمانہ حال میں ہوتا ہے تا کہ لوگ اس کو دیکھ لیں اور ماضی گزرے ہوئے زمانہ پر دلالت کرتا ہے تو جو چیز گزرے ہوئے زمانہ پر دلالت کرے وہ حال پر دلالت نہیں کر سکتی ہے اسلئے اس کی تعبیر زمانہ مضارع کے ساتھ کی ہے اور یہ وہاں پر ہوتا ہے جہاں پر کسی امر عجیب (جس سے خوف) کا مشاہدہ کرنا مقصود ہو۔

قال اللہ تعالیٰ فتثیر سحابا: یہ فعل ماضی سے فعل مضارع کی طرف ایک عجیب صورت کے ذہن میں استحضار کیلئے عدول کرنے کی نظیر پیش کی ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے اس سے پہلے فرمایا ہے ''اَللّٰہُ الَّذِیْ اَرْسَلَ الرِّیَاحَ فَتُثِیْرُ سَحَابًا'' یہاں پر تثیر کے بجائے ''اثار سحابا'' ہونا چاہئے تھا لیکن اس کی صورت غریبہ بتانے کیلئے کہ ایک ہی ہوا بادلوں کے بڑے بڑے ٹکڑوں اور تودوں کو ایک جگہ سے دوسری جگہ کی طرف لے جاتی ہے اور ان کو منتشر کر دیتی ہے تو یہ صورت عجیبہ ذہن میں حاضر کرنے کیلئے فعل ماضی سے فعل مضارع کی طرف عدول کیا گیا ہے۔

واماتنکیرہ ای المسند فلارادة عدم الحصر والعھد الدال علیھما التعریف کقولك زید کاتب وعمرو

شاعر اوللتفخیم نحو هُدًى لِلْمُتَّقِينَ على انه خبر مبتدأ محذوف او خبر ذلك الكتاب اوللتحقير نحو ما زيدٌ شيئًا واما تخصيصهٗ اى المسند بالاضافه نحو زيدٌ غلام رجل، اوالوصف نحو زيدٌ رجلٌ عالم فلكون الفائدة اتمّ لمامرّمن انّ زيادة الخصوص توجب اتميّة الفائدة

ترجمہ:۔

(اور مسند نکرہ اس لئے لاتے ہیں کہ عدم حصر وعدم عہد مقصود ہوتا ہے جس پر حرف تعریف دلالت کرتا ہے جیسے تمہارا قول زیدٌ کاتب عمروٌ شاعرٌ یا عظمت شان کیلئے جیسے یہ بڑی ہدایت ہے پرہیزگاروں کیلئے جبکہ یہ خبر ہو مبتداء محذوف کی یا ذلک الکتاب کی یا تحقیر کیلئے جیسے زید کوئی چیز نہیں اور مسند کی تخصیص اضافت کیساتھ جیسے زیدٌ غلام رجل (یا وصف کیساتھ) جیسے زید رجل عالم (لہٰذا یہ فائدہ کو تام کرنے کیلئے ہے) کیونکہ یہ تو گذر چکا ہے کہ زیادتی خصوصیات موجب تمامیت فائدہ ہے،

تشریح:۔

واما تنکیرہٗ: یہاں تک لو کی بحث ختم ہوگئی اب یہاں سے مسند کے احوال میں سے ایک اور حالت کا ذکر کر رہے ہیں اور وہ ہے مسند کو نکرہ لانا چنانچہ مسند کو وہاں پر نکرہ لایا جاتا ہے جہاں پر نہ حصر مقصود اور نہ ہی عہد اور یہ وہاں پر ہوتا ہے جہاں پر متکلم مسند کو معرفہ اور نکرہ دونوں لا سکتا ہو اسلئے کہ تعریف یا تو الف لام کے ساتھ لائی جاتی ہے اور یا اضافت کے ساتھ اور یہ دونوں جنس اور عہد دونوں کیلئے آتے ہیں اور تعریف جنس کبھی مفید حصر بھی ہوتی ہے اور متکلم کا مقصد ان دونوں سے احتراز کرنا ہوتا ہے اسلئے متکلم مسند کو نکرہ لاتا ہے۔ جیسے زیدٌ کاتبٌ عمروٌ شاعرٌ اس میں کتابت اور شعر گوئی میں سے کسی میں بھی نہ تو حصر مقصود ہے اور نہ عہد کہ ان کی طرف اشارہ کیا جائے صرف زید کی کتابت اور شعر گوئی کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے اسلئے مسند کو نکرہ لائے ہیں۔

اوللتفخیم۔ مسند کو نکرہ بنا کر لانے کا دوسرا مقصد یہ ہے کہ اس سے مسند کی عظمت اور بڑائی بیان کرنا مقصود ہوتا ہے اس کی بڑائی اور عظمت بیان کرنے کیلئے مسند کو نکرہ بنا کر لایا جاتا ہے جیسے هدًا للمتقين۔ اس آیت میں ''هدًى'' نکرہ مسند ہے اس کو نکرہ لایا گیا ہے اس کی عظمت اور بڑائی بیان کرنے کیلئے کہ یہ کتاب ہدایت میں اتنی بڑی اور اونچی شان کو پہنچی ہوئی ہے کہ اس کی عظمت کا کوئی ادراک نہیں کرسکتا۔ باقی اس کا مبتداء کیا ہے اور یہ کس کی خبر ہے اس بارے میں دو قول ہیں پہلا قول یہ ہے کہ یہ ''هو'' مبتداء محذوف کی خبر ہے۔ تقدیری عبارت یوں بنے گی ''هو هدًا للمتقين'' اور ہو ضمیر کا مرجع کتاب ہوگی۔

اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس کا مبتداء ''ذلك'' ہے اور یہ اس کیلئے خبر ہے اس صورت میں تقدیری عبارت بنے گی ''ذلك هدًى للمتقين'' اور ذالک کا مشارٌ الیہ کتاب ہے۔

اوللتحقیر: مسند کو نکرہ لانے کی ایک غرض تحقیر ہے مسند کو نکرہ لانے سے مقصود مسند کو حقیر بتلانا ہوتا ہے جیسے ''ما زيدٌ شيئًا'' ''زید کوئی چیز نہیں ہے

واما تخصیصهٗ: مسند کے احوال میں سے ایک حال یہ ہے کہ اضافت یا وصف کے ساتھ مسند کی تخصیص لائی جائے اور ان کے ساتھ تخصیص لانے سے مقصود مسند کے فائدے کو بڑھانا ہوتا ہے کیونکہ مطلق ثبوت خبر کا فائدہ تو مسند کے مسند الیہ کیلئے ثابت کرنے کے ساتھ حاصل ہو جاتا ہے لیکن اس کے فائدہ میں اضافہ کرنے کیلئے مسند کی اضافت کے ساتھ یا وصف کے ساتھ تخصیص لائی جاتی ہے۔ اضافت کے ساتھ تخصیص لانے کی مثال جیسے زید غلام رجل۔ یعنی زید آدمی کا غلام ہے۔ اضافت سے پہلے یہ معلوم نہیں ہو رہا تھا کہ زید عورت کا غلام ہے یا مرد کا لیکن اضافت کے ساتھ اس کی تخصیص لانے سے معلوم ہوگیا کہ زید آدمی کا غلام ہے عورت کا غلام نہیں ہے۔

صفت کے ساتھ تخصیص لانے کی مثال جیسے زید رجلٌ عالمٌ اس میں ''رجلٌ'' کی عالم صفت لانے سے پہلے یہ معلوم نہیں ہو رہا تھا کہ زید

عالم بھی ہے یا نہیں لیکن عالم کی قید لگانے سے اس میں یہ تخصیص آگئی کہ زید عالم ہے جاہل ان پڑھ اور امی نہیں ہے۔

واعلم انّ جعل معمولات المسند كالحال ونحوهٗ من المقيّدات وجعل الاضافة والوصف من المخصّصات انّما هو مجرّد اصطلاح وقيل لان التخصيص عبارة عن نقص الشيوع ولا شيوع للفعل لانّهٗ انما يدلّ على مجرّد المفهوم والحال تقيّدهٗ والوصف يجيء فى الاسم الذى فيه الشيوع فيخصّصهٗ وفيه نظرٌ

ترجمہ:۔

واضح ہو کہ معمولات مسند حال وغیرہ کو ازقبیل مقیدات ماننا اور اضافت وصف کو ازقبیل مخصصات کہنا محض ایک اصطلاح ہے اور کہا گیا ہے کہ تخصیص عبارت ہے شیوع کی کمی سے اور فعل میں شیوع نہیں ہوتا کیونکہ وہ صرف مفہوم پر دلالت کرتا ہے اور حال اس کو مقید کر دیتا ہے اور وصف اسم میں لایا جاتا ہے جس میں شیوع ہوتا ہے لہٰذا وہ اس کی تخصیص کر دیتا ہے لیکن اس میں نظر ہے

تشریح:۔

واعلم انّ جعل معمولات المسند كالحال :اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔مصنفؒ نے اس سے پہلے بعض معمولات مسند جیسے حال، تمیز، مفعول بہ بیان کرتے ہوئے کہا تھا ''واما تقييده'' جبکہ یہاں پر بھی بعض معمولات وصف اضافت وغیرہ کو بیان کیا تو ''امّا تخصيصهٗ '' کی عبارت لائے ہیں اس کی کیا وجہ ہے؟ کہ ان دونوں صورتوں میں فرق کر کے ایک جگہ لفظ تقیید اور دوسری جگہ لفظ تخصیص لائے ہیں؟

جواب: شارحؒ نے اس کے دو جواب دیے ہیں۔بعض حضرات نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ یہ محض ایک اصطلاح ہے کہ علماء معانی ایک جگہ تقیید اور دوسری جگہ تخصیص کے ساتھ ذکر کرتے ہیں کہ جہاں پر فعل میں تقلیل اشتراک پائی جائے وہاں پر تقیید کے لفظ کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں اور جہاں پر اسم میں تقلیل اشتراک پائی جائے وہاں پر تخصیص کے لفظ کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں اس اصطلاح کی وجہ سے ایک جگہ تخصیص اور دوسری جگہ تقیید کا لفظ استعمال کیا ہے اس تفریق سے کوئی اور مقصد نہیں ہے۔

دوسرے بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ یہ محض ایک اصطلاح نہیں ہے بلکہ ان کے درمیان فرق ہے جو ایک طرح کی مشابہت پر مبنی ہے اور وہ فرق یہ ہے کہ ہم نے تقیید کا لفظ اس مسند کیلئے استعمال کیا ہے جو فعل ہے اور فعل میں دلالت ہوتی ہے معنی مصدری پر اور معنی مصدری میں عموم نہیں ہوتا ہے بلکہ اطلاق ہوتا ہے اور تخصیص عام میں لائی جاتی ہے مطلق میں تخصیص نہیں لائی جاتی ہے بلکہ مطلق کو مقید کیا جاتا ہے اور یہاں پر اس مسند کا ذکر ہے جو اسم ہو اور اسم مطلق نہیں ہوتا بلکہ عام ہوتا ہے اور عام میں اضافت یا وصف کے ساتھ تخصیص لائی جاسکتی ہے اسلئے وہاں تقیید اور یہاں پر تخصیص کہا ہے۔

وفيه نظرٌ: شارحؒ فرماتے ہیں کہ تخصیص اور تقیید کے درمیان انھوں نے جو فرق بیان کیا ہے یہ فرق صحیح نہیں ہے اسلئے کہ یہ اعتراض سے خالی نہیں ہے۔اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ اسم میں عموم کے ہونے سے آپ کی کیا مراد ہے؟ اگر آپ کہتے ہیں کہ اسم میں عموم شمولی ہوتی ہے تو یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ پھر اسم سے نکرہ موجبہ نکل جائے گا کیونکہ اس میں عموم شمولی ہوتا ہی نہیں ہے لہٰذا وصف کے ساتھ تخصیص لانے کی وجہ سے یہ مخصص نہیں بنے گا اور اگر آپ کہتے ہیں کہ ہماری مراد اس سے عموم بدلی (شیوع بطریق تعین) ہے تو یہ عموم تو فعل میں بھی پایا جاتا ہے اسلئے کہ جب ''جاء نی زيدٌ'' کہا جاتا ہے تو زید کے آنے میں بھی عموم پایا جاتا ہے کہ ہوسکتا ہے زید سواری پر آیا ہو اور ہوسکتا ہے زید پا پیادہ آیا ہو ہوسکتا ہے دور سے آیا ہو اور ہوسکتا ہے قریب سے آیا ہو تو یہ شیوع تو اسم میں بھی پایا گیا ہے اسلئے یہ کہنا صحیح نہیں ہوگا کہ اسم میں شیوع پایا جاتا ہے اور فعل میں شیوع نہیں پایا جاتا ہے۔

اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ ان کے درمیان فرق بیان کرنا صحیح نہیں ہے۔

لیکن یہ اعتراض کرنا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اسم میں جو شیوع پایا جاتا ہے وہ اس اعتبار سے پایا جاتا ہے کہ اسم اپنی ذات کے اعتبار سے اس کا احتمال رکھتا ہے اگرچہ بعض مقامات پر کسی سبب کی وجہ سے شیوع مراد نہیں بھی ہوتا ہے بخلاف فعل کے کیونکہ فعل کی ذات میں شیوع نہیں ہوتا ہے بلکہ فعل کے تعلق میں شیوع ہوتا ہے چنانچہ رجلٌ کی ذات میں شیوع ہوتا ہے کہ رجل اپنی ذات کے اعتبار سے زید عمرو بکر سب کو شامل ہوتا ہے جبکہ اس کے مقابلے میں فعل کی ذات میں عموم نہیں ہوتا ہے البتہ اس کے تعلق میں عموم ہوتا ہے کہ فعل زید پر واقع ہوا ہے یا عمرو پر یا بکر پر۔

فائدہ: میر سیّد شریف نے مطوّل کے حاشیہ میں لکھا ہے کہ بعض حضرات نے معمولات مسند اور اس کی اضافت و وصف کے درمیان معنوی فرق بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ فعل کو شروع میں مسند کیا جاتا ہے پھر معمولات کے ساتھ مقیّد بنا دیا جاتا ہے کیونکہ فاعل کی طرف نسبت فعل کے مفہوم کا جزء ہے اور معمولات فعل کی طرف نسبت کرنا فعل کے معمولات سے خارج ہے اور اسم کے شروع میں مضاف یا موصوف بنایا جاتا ہے پھر اس کی اسناد ہوتی ہے لہٰذا ایک جگہ مسند مقید ہوگا تو دوسری جگہ پر اسناد مقیّد ہوگا جیسے ضرب زیدٌ عمروًا اس میں اوّل زید کی طرف ضرب کی اسناد کی گئی ہے اسکے بعد مفعول کے ساتھ اسے مقیّد بنایا گیا ہے اور غلام رجل میں پہلے غلام کی اضافت کی گئی ہے پھر غلام کی اسناد کی گئی ہے وہی احد الاسمین کی تخصیص احد المعنیین کے ساتھ ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ فعل اپنے اصلِ وضع کے اعتبار سے مطلق معنیٰ پر دلالت کرتا ہے اور تقیید اس کے مناسب ہے اور اسم میں چونکہ بہت سارے الفاظ ہوتے ہیں جو اپنی اصل وضع کے اعتبار سے عموم اور شمول پر دلالت کرتے ہیں جیسے لفظ جمع اور لفظ کل اور نکرہ تحت النفی وغیرہ اسلئے اس کے مناسب تخصیص ہے اس اعتبار سے تخصیص اور تقیید کا باہمی فرق ایک طرح سے مناسبت پر مبنی ہے جو مرجح ہونے کیلئے کافی ہے۔

واما تركهٗ اى ترك تخصيص المسند بالاضافة والوصف فظاهر مما سبق في ترك تقييد المسند لمانع من تربية الفائدة واما تعريفهٗ فلافادة السامع حكمًا على امر معلوم لهٗ باحدى طرق التعريف يعنى انهٗ يجب تعريف المسند اليه اذ ليس فى كلامهم مسندًا اليه نكرة والمسند معرفة فى الجملة الخبرية بامر اٰخر مثلهٗ اى حكمًا على امر معلوم بامر اٰخر مثلهٗ فى كونه معلومًا للسامع باحدى طرق التعريف سواءٌ يتحد الطريقان نحو الراكب هو المنطلق اويختلفان نحو زيدٌ هو المنطلقُ او لازم حكم عطفٌ على حكمًا كذلك اى على امر معلوم باٰخر مثلهٗ وفى هذا تنبيهٌ علىٰ انّ كون المبتدأ والخبر معلومين لاينافى افادة الكلام للسامع فائدة مجهولة لانّ العلم بنفس المبتدأ والخبر لايستلزم العلم بانتساب احدهما الى الاٰخر نحو زيدٌ اخوك وعمروٌ المنطلق حال كونه معرَّفًا باعتبار تعريف العهد والجنس

ترجمہ:۔

(اور اس کو ترک کرنا) یعنی اضافت و وصف کیساتھ تخصیص مسند کو ترک کرنا (لہٰذا یہ ماسبق سے ظاہر ہے) جو ترک تقیید میں گزرا کہ تربیت فائدہ سے کوئی مانع ہے (اور مسند الیہ کو معرفہ لانا سامع کو ایسے امر پر حکم کا فائدہ دینا ہوتا ہے جو اس کو طرق تعریف کے کسی طریقہ سے معلوم ہے) یعنی مسند الیہ کو معرفہ بنانا ضروری ہے کیونکہ کلام عرب میں کوئی ایسا جملہ خبریہ نہیں ہے جس میں مسند الیہ نکرہ ہو اور مسند معرفہ ہو اسی کے مثل دوسرے امر کے ساتھ یعنی امر معلوم پر حکم کرنا دوسرے امر کے ساتھ جو اسی کا مثل ہو سامع کو کسی طریق تعریف کے ذریعہ معلوم ہونے میں خواہ دونوں طریق متحد ہوں جیسے الراکب ہو المنطلق یا مختلف ہوں جیسے زیدٌ ہو المنطلق (یا لازم حکم کا فائدہ دینا ہوتا ہے) اس کا عطف حکمًا پر ہے یعنی ایسے پر جو اسی کی طرح دوسرے سے معلوم ہو جائے، اس میں اس بات پر تنبیہ ہے کہ مبتداء و خبر کا معلوم ہونا سامع کو فائدہ مجہولہ کے

افادہ کے منافی نہیں ہے کیونکہ نفس مبتداء وخبر کے معلوم ہونے سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ ان میں سے ایک کا دوسرے کی طرف انتساب بھی معلوم ہو (جیسے زید اخوک عمرو المنطلق) اس حال میں کہ یہ معرّف ہو تعریف عہد کے ساتھ یا تعریف جنس کے ساتھ

تشریح:۔

واما ترکہ: کبھی کبھار مسند کی اضافت کے ساتھ تخصیص لانے کو چھوڑ بھی دیا جاتا ہے۔ اور یہ وہاں پر کیا جاتا ہے جہاں پر کوئی ایسا مانع موجود ہو جس کے ہوتے ہوئے تخصیص مفید نہ ہو اور یا زیادہ فائدہ حاصل ہوتا ہو تو ایسی صورت میں وصف کے ساتھ مسند کی تخصیص یا اضافت کے ساتھ لانے کو چھوڑ دیا جاتا ہے۔

واما تعریفہ فلافادۃ السامع: مسند کے احوال میں سے ایک حال یہ ہے کہ مسند اور خبر کو معرفہ لایا جاتا ہے اس کی وجہ اور نکتہ کے سمجھنے سے پہلے تین باتوں کا جاننا ضرور ہے۔

پہلی بات: یہ ہے کہ مسند جب معرفہ ہو تو مسند الیہ کا بھی معرفہ ہونا ضروری ہے اسلئے کہ مسند الیہ کے معرفہ ہونے کی صورت میں مسند کا نکرہ ہونا تو کلام عرب میں ثابت ہے لیکن جہاں پر مسند معرفہ ہو تو مسند الیہ کا نکرہ ہونا کلام عرب میں کہیں پر بھی ثابت نہیں ہے۔

دوسری بات: صرف مسند الیہ یا مسند کا علم ہونا اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ ان دونوں کے درمیان نسبت کا بھی علم حاصل ہو جائے بلکہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ مسند اور مسند الیہ کا انسان کو علم تو ہو جاتا ہے لیکن ان کے درمیان نسبت کا علم نہیں ہوتا ہے تو مسند کو مسند الیہ کیلئے ثابت کر کے ایک جانی ہوئی چیز دوسری جانی ہوئی چیز کیلئے ثابت کر کے نہ جانی ہوئی چیز کا علم حاصل کرنا مقصود ہوتا ہے۔

تیسری بات: جب متکلم مخاطب کو کسی چیز کی خبر دے تو اس کا خبر دینا دو حال سے خالی نہیں ہوتا اس سے مقصود افادہ حکم ہوتا ہے یا اس سے مقصود لازم افادہ حکم ہوتا ہے کیونکہ جب مخاطب کو خبر دے گا تو مخاطب تین حال سے خالی نہیں ہوگا۔ مخاطب خالی الذہن ہوگا یا مخاطب کو صرف مسند الیہ کا علم ہوگا مسند کا علم نہ ہوگا یا مسند اور مسند الیہ دونوں کا علم تو ہوگا لیکن نسبت کا علم نہیں ہوگا اور یا تینوں کا علم ہوگا تو ان میں سے پہلی دو صورتوں میں جہاں پر مخاطب اور سامع کو صرف مسند الیہ کا علم ہو یا مسند الیہ اور مسند دونوں کا علم ہو لیکن خبر کا علم نہ ہو تو متکلم کے مخاطب کو خبر دینے سے مخاطب کو افادۂ خبر کا فائدہ حاصل ہوگا اور تیسری صورت میں لازم افادہ خبر کا فائدہ حاصل ہوگا۔

اب مسند کو نکرہ لانے کی وجہ بتا دیتے ہیں چنانچہ مسند کو نکرہ بنا کر اسلئے لایا جاتا ہے تا کہ سامع کو پہلے سے معلوم چیز پر حکم لگانے کا فائدہ حاصل ہو جائے اور یا مخاطب کو لازم افادہ خبر کا فائدہ حاصل ہو جائے۔

مصنفؒ نے مسند کے معرفہ لانے کی چار مثالیں ذکر کی ہیں ان میں سے دو تو صراحۃً مذکور ہیں'' زید اخوك اور عمرو المنطلق اور دو مثالیں ان کے عکس میں داخل ہیں'' اخوك زید اور المنطلق عمروؔ ان چار مثالوں میں تعریف کے تین طریقے استعمال ہوئے ہیں'' اضافت، الف لام عہدی، الف لام جنسی۔ ان کی کل چھ صورتیں بن جائیں گی۔ جن کی تفصیل درجہ ذیل ہے جیسے زید اخوك (زید تیرا بھائی ہے) اس میں وہ پوری تقریر ہوگی کہ اگر مخاطب کو یہ معلوم ہو کہ زید کس کا نام ہے تو یہ افادۂ خبر ہوگی اور اگر اسی طرح اخوک کے بارے میں بھی معلوم ہو کہ مخاطب کا بھائی ہے تو بھی افادہ خبر ہوگی اور اگر دونوں کے درمیان نسبت کا بھی علم ہو کہ زید مخاطب کا بھائی ہے تو اس سے لازم افادہ خبر کا فائدہ حاصل ہو جائے گا اور یہ اضافت بھی اضافت عہدی ہے اور کوئی احتمال نہیں ہے۔

فائدہ: افادہ خبر کا مطلب یہ ہے کہ متکلم اپنے مخاطب کو کسی ایسی چیز کی خبر دے جس کا اسے پہلے سے علم نہ ہو صرف متکلم کے خبر دینے سے علم حاصل ہو گیا ہو۔

لازم افادہ خبر کا مطلب یہ ہے کہ متکلم مخاطب کو کوئی ایسی بات بتائے جس کا علم مخاطب کو پہلے سے ہو یہ بات بتانے

کیلئے کہ جس طرح اس بات کا علم آپ کو ہے اسی طرح اس کا علم مجھے بھی ہے جیسے عمرو ن المنطلق ۔اس مثال کی دو تقریریں ہوں گی اگر یہ ایسے آدمی کے سامنے کہا جائے جو عمرو کو جانتا ہو تو اسے افادہ خبر کہا جائے گا اور اگر یہ جملہ ایسے آدمی کے سامنے کہا جائے جو عمرو کو جانتا ہو اور انطلاق کس کو کہتے ہیں اس کو بھی جانتا ہو تو اسے بھی افادہ خبر کہا جائے گا اور اگر یہ جملہ ایسے آدمی کے سامنے کہا جائے جو عمرو کو بھی جانتا ہو اور انطلاق کے معنیٰ کو بھی جانتا ہو اور یہ بھی جانتا ہو کہ عمرو کو انطلاق ثابت ہے تو اسے لازم افادہ خبر کہا جائے گا لیکن اس پر لگے ہوئے الف لام کے بارے میں دو احتمال ہیں اگر اسے الف لام عہدی بنائیں تو یہ خطاب اس آدمی سے ہو گا جو عمرو کو بھی جانتا ہو اور انطلاق کے معنیٰ کو بھی جانتا ہو لیکن یہ نہ جانتا ہو کہ عمرو کیلئے انطلاق ثابت ہے یا نہیں ۔اور اگر الف لام کو جنسی بنایا جائے تو پھر یہ خطاب ایسے مخاطب سے ہو گا جو یہ تو جانتا ہو کہ انطلاق کس کو کہتے ہیں لیکن یہ نہ جانتا ہو کہ انطلاق زید کیلئے ثابت ہے یا عمرو کیلئے اور یا کسی اور کیلئے ۔

وظاهر لفظ الكتاب ان نحو زيد اخوك انّما يقال لمن يعرف انّ لهٗ اخًا فالمذكور في الايضاح انّهٗ يقال لمن يعرف زيدًا بعينهٖ سواءٌ يعرف انّ لهٗ اخًا اولم يعرف ووجه التوفيق ماذكرهٗ بعض المحققين من النحاة انّ اصل وضع تعريف الاضافة اعتبار العهد والّا لم يبق فرق بين غلام زيد وغلامٌ لزيد فلم يكن احدهما معرفةً والأخر نكرةً لكن كثيرًا مّا يقال جاء ني غلام زيدٍ من غير اشارةٍ الٰى معيّنٍ كالمعرّف باللام وهو خلاف وضع الاضافة فمافي الكتاب نا ظرٌ الٰى اصل الوضع وما في الايضاح الٰى خلافهٖ

ترجمہ:۔

ظاہر متن سے معلوم ہوتا ہے کہ زید اخوک جیسا جملہ اس سے کہا جائے گا جو یہ جانتا ہو کہ اس کا کوئی بھائی ہے اور ایضاح میں جو مذکور ہے وہ یہ ہے کہ یہ اس سے کہا جائے گا جو صرف زید کو جانتا ہو خواہ اس کے بھائی ہونے کو جانے یا نہ جانے جمع کی صورت وہ ہے جو ایک محقق نحوی نے ذکر کیا ہے کہ وضع تعریف اضافت میں اصل کی رو سے عہد کا اعتبار ہے ورنہ کوئی فرق نہ رہے گا غلام زید اور غلام لزید میں لہٰذا ان میں سے ایک معرفہ اور دوسرا نکرہ ہو گا لیکن بسا اوقات بولتے ہیں جاءنی غلام زید کسی معیّن کی طرف اشارہ کئے بغیر معرّف باللام کی طرح جو وضع اضافت کے خلاف ہے لہٰذا متن میں (اصل وضع ملحوظ ہے اور ایضاح میں خلاف وضع

تشریح:۔

وظاهر لفظ الكتاب ۔اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا ہے کہ آپ کی عبارت اور ایضاح کی عبارت میں تضاد ہے حالانکہ ایضاح تلخیص کیلئے ایک شرح کی حیثیت رکھتی ہے اسلئے اس کتاب کی عبارت کم از کم ایضاح کے خلاف تو نہیں ہونی چاہئے اور وہ تضاد اس طرح ہے کہ آپ کی عبارت سے معلوم ہو رہا ہے کہ ''زید اخوك'' کا خطاب اس آدمی سے ہے جو یہ جانتا ہو کہ زید میرا بھائی ہے۔ جبکہ ایضاح میں لکھا ہے کہ یہ اس آدمی سے خطاب ہے۔ جو یہ تو جانتا ہو کہ زید کون ہے اور زید کس کا نام ہے قطع نظر اس سے کہ زید کس کا بھائی ہے اور کس کا بھائی نہیں ہے ۔

جواب: اصل وضع کے اعتبار سے تعریف اضافی کو عہد ہی کیلئے وضع کیا گیا ہے لیکن کبھی کبھار تعریف اضافی عہد کا فائدہ نہیں دیتی ہے جیسا کہ الف لام کو اصل میں تعریف کیلئے وضع کیا گیا ہے لیکن کبھی کبھار الف لام بھی تعریف کا فائدہ نہیں دیتی ہے تو جس طرح الف لام کا کبھی کبھار تعریف کیلئے نہ آنا خلاف اصل ہے اسی طرح اضافت کا بھی کبھار کبھار تعریف کیلئے نہ آنا خلاف اصل ہے۔ اس کتاب میں ہم نے جو کہا ہے کہ ''اخ'' کا علم ہے یہ اپنی اصلیت پر برقرار رکھ کر کہا گیا ہے اور ایضاح میں جو کہا ہے کہ عین زید کا علم ہونا چاہئے بھائی ہونے کا علم ہو یا نہ ہو وہ خلاف اصل کے طور پر کہا گیا ہے پھر درمیان میں انھوں نے یہ بات بیان کی ہے کہ اصل وضع کے اعتبار سے الف لام کا عہد خارجی ہونا ضروری ہے کیونکہ اگر الف

لام عہد خارجی نہ ہوتو پھر" غلام زید اور غلامٌ لزید" میں کے معرفہ اور نکرہ ہونے میں کوئی فرق نہیں ہوگا۔ اسلئے کہ دونوں کی نسبت زید کی طرف ہے اور نسبت میں دونوں برابر ہیں۔

وعكسهما اى نحو عكس المثالين المذكورين وهواخوك زيد والمنطلق عمروٌ والضابطة فى التقديم انّهٗ اذا كان للشيء صفتان من صفات التعريف وعرّف السامع اتّصافهٗ باحدىٰ هما دون الأخرىٰ فايّهما كان بحيث يعرف السامع اتّصاف الذات بهٖ وهو كا لطالب بحسب زعمك ان تحكم عليه بالأخر يجب انّ تقدّم اللفظ الدال عليه وتجعلهٗ مبتدأ وايّهما كان بحيث يجهل اتّصاف الذات بهٖ وهو كالطالب بحسب زعمك ان تحكم بثبوتهٖ للذات اوانتفائهٖ عنه يجب ان تؤخّر اللفظ الدال عليه وتجعلهٗ خبرًا فاذاعرف السامع زيدًا بعينهٖ واسمهٗ ولايعرف اتّصافهٗ بانّهٗ اخوه واردتّ ان تعرفهٗ ذالك قلت زيدٌ اخوك واذ اعرف اخًا لهٗ ولا يعرفهٗ علىٰ التعيين واردتَّ ان تعيّنهٗ عندهٗ قلت اخوك زيدٌ ولا يصحّ زيداخوك ويظهر ذلك فى قولنا رأيت اسودًاغابهاالرماح ولايصحّ رماحهاالغاب۔

ترجمہ:۔

(اوران کا عکس) یعنی مثالین مذکورین کا عکس اور وہ اخوک زید اور المنطلق عمروٌ ہے اور تقدیم میں ضابطہ یہ ہے کہ جب کسی چیز کی ان میں سے جو وصف ایسا ہو کہ سامع اس کے ساتھ ذات کا اتصاف جانتا ہے اور تیرے خیال میں وہ دوسرے پر حکم کا طالب ہے دو صفتیں ہوں صفات تعریف میں سے اور سامع اس چیز کا اتصاف ایک صفت کے ساتھ جانتا ہے نہ کہ دوسرے کے ساتھ تو ان میں سے جو بھی ایسی صفت ہو تو جو لفظ کہ اس پر دال ہو اس کو مقدم کر کے مبتدا بنایا جائے گا اور جس وصف کے ساتھ ذات کے ساتھ اتصاف سے ناواقف ہے اور تیرے خیال سے وہ اس کا طالب ہے کہ ذات کیلئے اس کے ثبوت کا یا اس کے انتفاء کا حکم لگائے تو اس پر دلالت کرنے والے لفظ کو مؤخر کر کے خبر بنانا ضروری ہے مثلاً سامع زید کو بعینہٖ و باسمہٖ جانتا ہے لیکن بھائی ہونے کے ساتھ اس کا متصف ہونا نہیں جانتا اور تم یہ بتلانا چاہتے ہو کہ تم اس سے یہ کہو کہ زید اخوک اور اگر وہ یہ جانتا ہے ہو کہ میرا کوئی بھائی ہے لیکن اس کو باتعین نہ جانتا ہو اور تم اسے معیّن کرنا چاہو تو یوں کہو گے اخوک زید یہاں زید صحیح نہ ہوگا اس کا فرق اس مثال سے ظاہر ہے کہ میں نے شیر دیکھے جن کی جھاڑیاں نیزے ہیں یہاں "رماحہا الغاب" صحیح نہیں۔

تشریح:۔

وعکسھما: اس عبارت کے ساتھ انھوں نے ان دوصورتوں کا ذکر کیا ہے جو دوصورتیں ضمنی طور پر سمجھ میں آرہی تھیں چنانچہ کل چار صورتیں بن جائیں گی دو وہ صورتیں اور دو یہ صورتیں زیدٌ اخوک کی ضد ہے اخوک زیدٌ اور زید المنطلق کی ضد ہے المنطلق زیدٌ ان کی پوری تقریر بھی حسب سابق ہی ہے البتہ اس میں ایک اضافی بات یہ بیان کریں گے کہ جب مسند اور مسند الیہ دونوں معرفہ ہوں تو ان میں سے کس کو مقدم کیا جائے گا اس کے بارے میں ایک ضابطہ بیان کریں گے اگر چہ یہ بات گزر چکی ہے کہ جو پہلے ہوگا اسے مبتدا اور مسند الیہ بنایا جائے گا ضابطہ: اس ضابطہ کا خلاصہ یہ ہے کہ جب کوئی چیز دو صفتوں کے ساتھ متصف ہو اور مخاطب ان دونوں صفتوں کو جدا جدا تو جانتا ہو لیکن ان دونوں میں سے اتصاف کے ساتھ ایک کو جانتا ہو اور دوسرے کو نہ جانتا ہو تو جس صفت کے ساتھ اتصاف کو مخاطب جانتا ہو اس صفت کو دوسری صفت پر مقدم کر کے مبتداء اور مسند الیہ بنایا جائے گا اور جس صفت کو مخاطب نہ جانتا ہو اس صفت کو مؤخر کر کے خبر بنایا جائے گا جیسے زید اخوک زید تمہارا بھائی ہے۔ اگر مخاطب زید کی ذات کو بھی جانتا ہو اور زید کسی نہ کسی آدمی کا نام ہے اور نام کے اعتبار سے بھی جانتا ہو کہ فلاں آدمی کا نام زید ہے لیکن اسے معلوم نہ ہو کہ زید کا کوئی بھائی بھی ہے یا نہیں تو چونکہ زید کے نام کے بارے میں اسے علم ہے کہ زید فلاں آدمی کا نام ہے اسلئے

''زید'' کو'' اخوک '' سے مقدم کر کے مبتداء بنایا جائے گا اور ''اخوک '' کو مؤخر کر کے خبر بنایا جائے گا اور یوں عبارت بن جائے گی کہ ''زید اخوک ''اور اگر مخاطب کو زید کے بھائی کا علم ہو کہ زید کا کوئی بھائی ہے لیکن وہ زید کو نہ جانتا ہو کہ زید کون ہے؟ تو تعیین کرتے وقت ہر حال میں اخوک کو مقدم کرنا لازم اور ضروری ہوگا۔ چنانچہ کہا جائے گا کہ اخوک زید اور اس صورت میں زید اخوک کہنا صحیح نہیں ہوگا۔ جیسے شاعر کے اس قول میں ہے کہ ''رئیت اسوداً غابہا رماحًا'' میں نے شیر دیکھے جن کی جھاڑیاں نیزے ہیں'' اس میں ''غابہا اور الرماح ''دونوں معرفہ ہیں لیکن مخاطب کو یہ بات معلوم ہے کہ شیر کا مسکن کہاں ہے کیونکہ یہ بات بچہ بچہ جانتا ہے کہ شیر جنگل کا بادشاہ ہے جنگل ہی میں رہتا ہے لیکن شیر کا نیزوں میں رہنا معلوم نہیں ہے لہٰذا جب بھی شیر بولا جائے گا تو مخاطب کا ذہن فوری طور پر جنگل کی طرف جائیگا'' رماح '' کی طرف نہیں جائے گا اسلئے اسکے بعد جنگل ہی کا ذکر ہونا چاہئے'' رماح '' کا ذکر نہیں ہونا چاہئے لہٰذا رئیت اسوداً غابہا الرماح'' کہنا تو صحیح ہے لیکن رئیت اسوداً الرماح '' الغاب '' کہنا صحیح نہیں ہے۔ اسلئے کہ رماح کے وصف کے ساتھ متصف ہونے کا مخاطب کو علم نہیں ہے۔ اور اس کا مطلب یہ ہے کہ شاعر کہتا ہے کہ میں نے ایسے مردوں کو دیکھا ہے جو نیزوں کے سائے میں زندگی گزارتے تھے۔ عبداللہ بن مبارکؒ کا مشہور زمانہ شعر ہے۔

من کا ن یخضب خدّہ بدموعہٖ ۔۔۔ فنحورنا بدمائنا تتخضّب
او کا ن یتعب خیلہٗ فی باطلٍ ۔۔۔ فخیولنا یوم الصبیحۃ تتعب

اردو شعر:۔

نہ مسجد میں، نہ بیت اللہ کی دیوروں کے سائے میں ۔۔۔ نمازِ عشق اداء ہوتی ہے تلواروں کے سائے میں

والثانی یعنی اعتبار تعریف الجنس قد یُفید قصرَ الجنس علیٰ شیءٍ تحقیقاً نحو زیدٌ الامیر اذا لم یکن امیر سواہ او مبالغۃ لکمالہٖ فیہ ای لکمال ذلک الشیء فی ذالک الجنس او بالعکس نحو عمرو الشجاع ای الکامل فی الشجاعۃ کانّہٗ لا اعتداد بشجاعۃ غیرہٖ لقصورھا عن رتبۃ الکمال و کذا اذا جعل المعرّف بلام الجنس مبتدأ نحو الامیر زیدٌ والشجاع عمروٌ ولا تفاوت بینھما وبین ما تقدّم فی افادۃ قصر الامارۃ علیٰ زید والشجاعۃ علیٰ عمروٍ والحاصل انّ المعرّف بلام الجنس ان جعل مبتدأً فھو مقصورٌ علی الخبر سواءٌ کان الخبر معرفۃ او نکرۃ وان جعل خبرًا فھو مقصور علی المبتداء والجنس قد یبقٰی علٰی اطلاقہ کما مرّ وقد یقیّد بوصف او حال او ظرف او نحو ذلک نحو ھو الرجل الکریم وھو السائر راکبًا وھو الامیر فی البلد وھو الواھب الف قنطارٍ وجمیع ذلک معلوم بالاستقراء وتصفّح تراکیب البلغاء

ترجمہ:۔

(اور دوسرا) یعنی تعریف جنس کا اعتبار کبھی ایک چیز پر قصر جنس حقیقۃً کا فائدہ دیتا ہے جیسے زید ہی امیر ہے جب اس کے علاوہ امیر نہ ہو (یا مبالغہ اس کے کمال کی بناء پر) یعنی اس چیز کے کمال کی بناء پر اس جنس میں یا اس کے عکس میں (جیسے عمرو ہی بہادر ہے) یعنی بہادری میں کامل وہی ہے گویا کہ دوسروں کی شجاعت کسی شمار میں ہی نہیں کیونکہ وہ دوسرے میں مرتبہ کمال سے قاصر ہے اسی طرح جب معرّف بلام جنس کو مبتداء بنایا جائے جیسے الامیر زیدٌ۔ الشجاع عمروٌ اس میں اور ماسبق میں کوئی فرق نہیں بلکہ دونوں صورتوں میں زید پر امارت کا اور عمرو پر شجاعت کا قصر ہے خلاصہ کلام یہ ہے کہ معرف بلام جنس کو اگر مبتداء بنالیا جائے تو وہ خبر پر مقصور ہوگا خواہ خبر معرفہ ہو یا نکرہ اور اگر خبر بنایا جائے تو وہ مبتداء پر مقصور ہوگا پھر جنس کبھی اپنے اطلاق پر رہتا ہے جیسا کہ گزر چکا اور کبھی وصف یا حال یا ظرف وغیرہ کے ساتھ اسے مقید کیا جاتا ہے جیسے وہی سخی آدمی ہے

اور وہی سوار ہو کر جانے والا ہے وھوالامیر فی البلد مفعول کیساتھ ہو جیسے ہوالواھب الف قنطار یہ سب بذریعہ استقراء اور بلغاء کلام کے تتبع سے معلوم ہوتا ہے

تشریح:۔

والثانی قد یفید قصر الجنس :ہم نے پہلے بتادیا ہے کہ مسند معرف باللام میں دو اعتبار ہیں۔''عہد خارجی۔ اور جنسی''اس دوسرے اعتبار سے کبھی کبھار قصرِ جنس کیلئے بھی آتا ہے یعنی خبر کے مبتداء میں منحصر ہونے کا فائدہ دے گی۔ قصر تحقیقاً ہوگا یا مبالغۃً یعنی ادّعاء اور اعتباراً۔ قصر تحقیقی کا مطلب یہ ہے کہ خبر کو مبتداء پر اس طرح بند کر دیا جائے کہ اس میں غیر کا احتمال نہ ہو جیسے ''زید الامیر ''یہ اس وقت کہا جاتا ہے جب شہر میں ایک ہی امیر ہو اس ایک کے علاوہ کوئی اور امیر نہ ہو۔ اور قصر ادّعائی کا مطلب یہ ہے کہ خبر مقصور علیہ یعنی مبتداء کے غیر میں بھی پایا جائے لیکن خبر کا معنیٰ مبتدا سے بدرجہ اتم واکمل پایا جائے غیر مبتداء کے مقابلے میں تو اس صورت میں خبر کا معنیٰ اگرچہ مبتداء کے غیر میں بھی پایا جاتا ہے لیکن مبتداء میں بدرجہ اتم واکمل پائے جانے کی وجہ سے اسے مبتداء میں منحصر کر دیا جاتا ہے۔ جیسے کوئی آدمی کہے''زید الشجاع ''اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ پوری دنیا میں زید ہی بہادر اور شجاع ہے کوئی اور نہیں ہے، بہت سارے زید کے علاوہ بھی وصف بہادری اور شجاعت کے ساتھ متصف ہیں لیکن شجاعت کے زید میں بدرجہ اکمل واتم پائے جانے کی وجہ سے خبر کو مبتداء زید پر منحصر کر دیا ہے۔ اور اس کا عکس لایا جائے کہ معرّف باللام کو مبتداء بنایا جائے اور زید کو خبر بنایا جائے تو تب بھی اس سے یہی فائدہ حاصل ہو جائے گا کہ خبر مبتداء پر تحقیقاً یا تقدیراً مقصور ہوگی جیسے الامیر زید یا الشجاع زیدٌ ان دونوں اور ان کے اصل کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ ان کے درمیان ویسے تو کوئی فرق نہیں ہے سوائے اس کے کہ جب معرّف باللام کو مبتداء بنا دیا جاتا ہے تو یہ مبتداء خبر پر مقصور ہوتی ہے اور اگر خبر کو معرّف باللام کیلئے خبر بنایا جائے تو خبر مبتداء پر منحصر ہوگی اس کے سواء ان کے درمیان اور کوئی فرق نہیں ہے۔ پھر معرّف بلام الجنس کی دو قسمیں ہیں کبھی تو اسے مطلق چھوڑ دیا جاتا ہے جیسے ''زید الامیر اور عمرو الشجاع''میں گزر چکا اور کبھی اس کو کسی قید صفت، حال یا ظرف وغیرہ کیساتھ مقید کر دیا جاتا ہے۔ اس صورت میں قید کا اعتبار کرتے ہوئے معنیٰ جنسی کو مبتداء پر مقصور کر دیا جائے گا صفت کی مثال جیسے ھو الرجل الکریم۔ حال کی مثال جیسے ھو السائر راکبًا۔ ظرف کی مثال جیسے ھو الامیر فی البلد۔ ھو الواھب الف قنطار۔ ان مثالوں میں مسند معرّف باللام کو الکریم صفت اور راکب حال اور فی البلد ظرف الف قنطار کے ساتھ مقیّد کر دیا گیا ہے۔

وقولہٗ قد یفید بلفظ قد اشارۃ الٰی انّہٗ قد لا یفید القصر کما فی قول الخنساء شعر"اذا قبح البکاء علٰی قتیلٍ:رأیت بکائك الحسن الجمیلا" فانّہٗ یعرف بحسب الذوق السلیم والطبع المستقیم والتدرّب فی معرفۃ کلام العرب ان لیس المعنیٰ ھھنا علی القصر وان امکن ذلك بحسب النظر الظاھر والتأمّل القاصر

ترجمہ:۔

ماتنؒ نے''قد یفید'' سے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ کبھی قصر کا فائدہ نہیں بھی دیتا ہے جیسے حضرت خنساء کے اس قول میں جس وقت کسی مقتول پر رونا برا ہو تو میں اس وقت بھی تجھ پر رونے کو اچھا خیال کرتی ہوں لہٰذا ذوق سلیم، طبع مستقیم، اور تتبع کلام عرب کی مہارت بتلا رہی ہے کہ یہاں پر قصر مقصود نہیں اور یہ بات سرسری طور پر غور وفکر کر کے معلوم کرنا ممکن ہے۔

تشریح:۔

قولہٗ قد یفید :اس عبارت کو نکال کر شارحؒ نے مصنفؒ کی عبارت حل کرنے کی کوشش کی ہے کہ اس میں مصنفؒ نے فعل مضارع پر قد داخل کیا ہے اور فعل مضارع پر قد داخل کیا جائے تو یہ تقلیل کا فائدہ دیتا ہے تو مصنفؒ نے فعل مضارع پر لفظ قد داخل کر کے یہ بتایا ہے کہ معرّف

بلام جنس کا مفید قصر ہونا کلی نہیں ہے بلکہ بھی کبھار اس کے خلاف بھی ہوتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ قد موجبہ جزئیہ کا سور ہے جو ایجاب جزئی کا فائدہ دیتا ہے۔ جیسے حضرت خنساء کا اپنے بھائی صخر کے مرثیہ میں یہ شعر۔

اذا قبح البكاء على قتيلٍ رئيت بكائك الحسن الجميل۔

ترجمہ: جس وقت کسی مرے ہوئے آدمی پر رونا برا لگتا ہو تو میں اس وقت بھی تجھ پر رونے کو اچھا سمجھتی ہوں۔

اس کلام میں حضرت خنساء نے ان لوگوں کی تردید کی ہے جو مردے پر اجنبیوں کی طرح رونے کو اچھا نہیں سمجھتے ہیں حضرت خنساء فرماتی ہیں کہ اگر کسی اور پر رونا برا ہو تو ہو لیکن میرے بھائی تیرے پر رونا کوئی برا نہیں ہے جس وقت لوگ اسے برا سمجھتے ہیں میں اس وقت بھی اپنے بھائی پر رونے کو اچھا سمجھتی ہوں۔

محل استشہاد: الحسن الجميل ۔ میں اگرچہ بظاہر قصر معلوم ہوتا ہے لیکن کلام عرب کے تتبع اور تلاش سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں قصر مقصود ہے ہی نہیں کیونکہ حضرت خنساء کا کلام اس آدمی کی تردید کیلئے ہے جو یہ خیال کرتا ہے کہ دوسرے مقتولوں کی طرح اس مقتول پر رونا بھی برا ہے اس آدمی کی تردید مقصود نہیں ہے جو رونے کو اچھا سمجھتا ہے اور دوسروں کیلئے بھی رونے کے اچھا ہونے کی تلقین کرتا ہے۔

وقيل في نحو زيدن المنطلق زيد الاسم متعيّن للابتداء تقدّمت او تأخّرت لدلالته على الذات والصفة متعيّنة للخبريّة تقدّمت او تاخّرت لدلالتها على امرٍ نسبي لانّ معنى المبتدأ المنسوب اليه ومعنى الخبر والذات هي المنسوب اليه والصفة هي المنسوب فسواءٌ قلنا زيدٌ المنطلق او المنطلق زيدٌ مبتدأً والمنطلق خبرٌ وهذا رأي الأمام الرازي وردّ بانّ المعنى الشخص الذي لهُ الصفة صاحب الاسم يعني انّ الصفة تجعل دالةً على الذات ومسند اليها والاسم يجعل دالًا على امرٍ نسبيٍّ ومسندٍ

ترجمہ:۔

(کہا گیا ہے) کہ زید المنطلق اور المنطلق زیدٌ مبتداء ہونے کیلئے اسم متعیّن ہے مقدم ہو یا مؤخر (کیونکہ اسم ذات پر دلالت کرتا ہے اور صفت) متعیّن ہے (خبر ہونے کیلئے) مقدم ہو یا مؤخر (کیونکہ وہ امر نسبی پر دلالت کرتا ہے) اس کی وجہ یہ ہے کہ مبتداء منسوب الیہ ہوتا ہے اور خبر منسوب اور منسوب الیہ ذات ہے اور منسوب صفت ہی ہوتی ہے اسلئے زید المنطلق کہیں یا المنطلق زید کہیں دونوں صورتوں میں زید مبتداء ہے اور المنطلق خبر امام رازی کی یہی رائی ہے (اور رد کر دیا گیا ہے اس طور پر کہ اس کے معنی وہ شخص معیّن ہے جس کیلئے صفت صاحب اسم ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ صفت کو دال علی الذات اور مسند الیہ بنایا جا سکتا ہے اور اسم کو مسند اور امر نسبی بنایا جا سکتا ہے

تشریح:۔

وقيل في زيدٌ المنطلق والمنطلق زيدٌ: اس عبارت کے ساتھ ماقبل میں بیان کردہ ضابطے کے خلاف کچھ لوگوں نے ضابطہ بیان کیا تھا وہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں ماقبل میں ہم نے یہ ضابطہ بیان کیا تھا کہ دو اسم معرفہ ہوں اور ان میں سے ایک کے متصف بالوصف کا مخاطب کو علم ہو اور دوسرے کا علم نہ ہو تو جس کا مخاطب کو علم ہے اس کو اس پر مقدم کر دیا جائے گا جس کے متصف بالوصف ہونے کا مخاطب کو علم نہیں ہے خواہ وہ اسم ہو یا وصف ہو جیسے کوئی آدمی زید کو جانتا ہے اور انطلاق کو نہیں جانتا ہے تو زید کو مسند الیہ اور مبتداء بنا کر یوں کہا جائے گا زید المنطلق اور اگر وہ انطلاق کو تو جانتا ہے لیکن انطلاق کے ساتھ متصف کون ہے؟ زید ہے یا عمرو یا خالد یہ نہیں جانتا ہے تو پھر منطلق کو مقدم کر کے مبتداء اور مسند الیہ بنایا جائے گا اور زید کو خبر اور مسند بنایا جائے گا جیسے المنطلق زید بعض لوگوں نے اس ضابطے کے خلاف یوں کہا ہے کہ مسند الیہ کے تقدیم اور تاخیر کا دار و مدار علم پر نہیں ہے بلکہ اس کا دار و مدار اسم اور وصف پر ہے اگر معرف باللام اسم ہے تو اسے مبتداء بنایا جائے گا خواہ وہ مقدم

ہو یا مؤخر اور اگر معرف باللام وصف ہو تو اسے خبر اور مسند بنایا جائے گا خواہ وہ مقدّم ہو یا مؤخر اور اس کی وجہ یہ ہے کہ مبتداء مسند الیہ ہوتا ہے اور خبر مسند ہوتی ہے اور مبتداء منسوب الیہ ہوتا ہے اور خبر منسوب ہوتی ہے اور اسم ذات پر دلالت کرتا ہے اور وصف امر نسبی پر دلالت کرتا ہے اور ذات منسوب الیہ ہوتی اور وصف منسوب ہوتا ہے لہٰذا اسم اور ذات ہر حال میں مبتداء بنے گا اور وصف ہر حال میں خبر بنے گا چاہے ان میں سے مقدم کوئی بھی ہو جیسے ''زید ن المنطلق اور المنطلق زیدٌ'' میں زید ہر حال میں مبتداء اور المنطلق ہر حال میں خبر ہے۔

وردّ بأنّ المعنیٰ :اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ نے ان کے اس قول کی تردید فرمائی ہے کہ ان کا یہ ضابطہ صحیح نہیں ہے اور پوری تردید کا خلاصہ یہ ہے کہ ہر جگہ اور ہر مقام پر اسم ذات پر دلالت کرے اور وصف امر نسبی پر دلالت کرے ایسا نہیں ہے بلکہ بسا اوقات اسم امر نسبی پر وصف ذات پر بھی دلالت کرتا ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ جب وصف مثلاً منطلقٌ کو مقدّم کردیا جائے تو یہ نہ وصف پر دلالت کرے گا اور نہ امر نسبی پر بلکہ یہ اس ذات اور اس شخص پر دلالت کرے گا جو وصف انطلاق کے ساتھ متصف ہے اور زید ذات پر دلالت نہیں کرتا ہے بلکہ اس سے مسمّٰی زید کا مفہوم مراد ہے اور یہ امر نسبی پر دلالت کرتا ہے لہٰذا آپ کا یہ ضابطہ صحیح نہیں ہے۔

واَمّا کونہٗ ای کون المسند جملۃ فللتقوّی نحو زیدقام أولکونہٖ سببًا نحوزیدابوہ قائم کمامرّ من انّ افرادہٗ یکون لکونہٖ غیرسببیٍّ مع عدم افادۃ التقوّی وسبب التقوّی فی مثل زیدٌ قام علٰی ماذکرہٗ صاحب المفتاح ھواَنّ المبتدأ لکونہٖ مسندًاالیہ یستدعی ان یسندالیہ شیءٌ فاذاجاء بعدہٗ مایصلح ان یسندالیٰ ذلک المبتدأ صرفہٗ المبتداالیٰ نفسہٖ

ترجمہ:۔

(اور اس کا ہونا) یعنی مسند کا جملہ ہونا (تقوّی کیلئے ہوتا ہے جیسے زیدٌ قام (یا اس کے سبب ہونے کی وجہ سے) جیسے زید ابوہ قائمٌ کیونکہ یہ پہلے گزر چکا ہے مسند کو مفرد لانا اس کے عدم افادہ تقوّی کے ساتھ غیر سببی ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے جیسے زید قام میں تقوّی کا سبب جو سکا کی نے ذکر کیا ہے یہ ہے کہ مبتداء مسند الیہ ہونے کی وجہ سے اس امر کا مقتضی ہے کہ اس کی طرف کوئی چیز منسوب ہو لہٰذا جب اس کے بعد کوئی ایسی چیز آتی ہے جو مبتداء کی طرف منسوب ہو سکتی ہو تو اس کو مبتدا اپنی طرف کھینچ لیتی ہے

تشریح:۔

واَمّا کونہٗ جملۃً :مسند کے احوال میں سے ایک حالت یہ ہے کہ کبھی کبھار مسند کو جملہ بنا کر بھی لایا جاتا ہے اور مسند کے جملہ لانے کی علّت اس کی ضد ہو گی جو ہم نے مسند الیہ کے مفرد لانے کی صورت میں بیان کیا تھا مسند الیہ کو عدم مفید تقوّی اور غیر سببی ہونے کی وجہ سے مفرد لایا جاتا ہے لہٰذا مسند کو جملہ لایا جائے گا سببی ہونے اور تقوّی کی وجہ سے اس کی کچھ وضاحت تو گزر چکی ہے لیکن مزید کچھ وضاحت ملاحظہ فرمائیں اور وہ یہ ہے کہ سببی کہا جاتا ہے کہ خبر جملہ ہو اور اس کا تعلق اور ربط مبتداء کے ساتھ ہو مسند میں پائے جانے والی کسی ایسی ضمیر کے ذریعہ ہو جو ضمیر مبتداء کی طرف لوٹ رہی ہو لیکن وہ ضمیر ترکیب میں خود مسند الیہ واقع نہ ہو تو یہ جملہ مسند سببی کہلائے گا۔

مسند کے سببی ہونے کی مثال جیسے زیدٌ ابوہ قائم اور مسند کے مفید تقوّی ہونے کی مثال جیسے زیدٌ قام علامہ تفتازانیؒ فرماتے ہیں کہ زیدٌ قام میں قام کے مفید تقوّی ہونا تو متفق علیہ ہے لیکن اس کی وجہ کیا ہے اس کے بارے میں علامہ سکاکیؒ اور شیخ عبد القاہر جرجانیؒ کے درمیان اختلاف ہے چنانچہ علامہ سکاکیؒ نے اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ مبتداء مسند الیہ ہونے کی وجہ سے اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ اس کی طرف کسی چیز کی نسبت کی جائے پھر جب مبتداء کے بعد کوئی ایسی چیز آتی ہے کو جو مبتداء کی طرف منسوب ہونے کی صلاحیت رکھتی ہے اور اس کا کوئی مقابل بھی نہیں ہوتا ہے تو مبتداء اپنی خواہش کی وجہ سے اسے اپنی طرف کھینچ لیتا ہے جس کی وجہ سے اس میں تکرار اسناد آجاتا ہے اور تکرار اسناد کی وجہ سے اس

میں تقوی پیداء ہوجاتی ہے

سواءٌ كان خاليًا من الضمير او متضمّنًا له فينعقد بينهما حكم ثمّ اذا كان متضمّنًا لضميرهِ المعتدّ به بان لا يكون مشابهًا للخالي عن الضمير كما في زيدٌ قائمٌ صرفهٗ ذلك الضمير الى المبتدأ ثانيًا فيكتسي الحكم قوّةً فعلىٰ هذا يختصّ التقوّي بما يكون مسندًا الىٰ ضمير المبتدأ ويخرج عنه نحو زيدٌ ضربته ويجب ان يجعل سببيًّا وامّا علىٰ ما ذكرهٗ الشيخ في دلائل الاعجاز وهو انّ الاسم لا يؤتى به معرّى عن العوامل الّا لحديث قد نوىٰ اسنادهٗ اليه فاذا قلت زيدا شعرت قلب السامع بانّك تريد الاخبار عنه فهذا توطيةٌ لهٗ وتقدمةٌ للاعلام به فاذا قلت قام دخل في قلبه دخول المانوس هذا اشدّ للثبوت وامنع من الشبهة والشكّ وبالجملة ليس الاعلام بالشيء بغتة مثل الاعلام به بعد التنبيه عليه والتقدمة فانّ ذلك يجري مجرىٰ تاكيد الاعلام في التقوّي والاحكام فيدخل في نحو زيدٌ ضربتهٗ ومررتُ به

ترجمہ:۔

خواہ وہ ضمیر سے خالی ہو یا ضمیر پر مشتمل ہو اور ان دونوں کے درمیان حکم قائم ہوجاتا ہے، پھر جب وہ معتد بہ ضمیر پر مشتمل ہوجائے اس طور پر کہ خالی عن الضمیر کے مشابہ نہ ہو جیسے زید قائم میں ہے تو اس کو مبتداء کی طرف دوبارہ لوٹا دیا ہے جس سے حکم نے قوت حاصل کرلی ہے اس قول پر تقوی اس کے ساتھ خاص ہوگی جو مبتداء کی ضمیر کی طرف مسند ہو اور زید ضربتہ اس سے خارج ہوجائے گا اور اس کو سببی قرار دینا ضروری ہوگا اور شیخ نے دلائل الاعجاز میں جو وجہ ذکر کی ہے وہ یہ ہے کہ اسم کو عوامل لفظیہ سے خالی نہیں لایا جاتا ہے سوائے اس بات کے کہ اس کی طرف کسی چیز کو منسوب کرنا مطلوب ہو لہٰذا جب آپ نے یہ کہا کہ زید تو اس سے آپ نے سامع کے دل میں یہ بات ڈالی کہ آپ اس کے متعلق کوئی خبر دینا چاہتے ہیں گویا یہ اس اطلاع کی تمہید ہے لہٰذا جب آپ نے قام کہا تو یہ اس کے دل میں امر مانوس کی طرح داخل ہوکر اچھی طرح جم جائے گا اور شک وشبہ کی گنجائش نہ رہی گی خلاصہ یہ ہے کہ اچانک خبر دینا کسی چیز پر تنبیہ کرنے کے بعد خبر دینے کی طرح نہیں ہوسکتا کیونکہ یہ طریقہ تو پختگی اور تقویت کے سلسلہ میں تاکید کی طرح ہے شیخ کے اس قول کے رو سے کہ زید ضربتہ، زید مررت بہ میں داخل ہوجائیگا

تشریح:۔

سواءٌ كان خاليًا: اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے دو باتیں بیان کی ہیں۔

پہلی بات یہ بیان کی ہے کہ اس مسند کیلئے مبتداء کی طرف منسوب ہونے کی صرف صلاحیت کا ہونا ضروری ہے کہ وہ مسند بن سکے مسند میں ضمیر کا پایا جانا کوئی ضروری نہیں ہے مسند میں ضمیر پائی جائے یا نہ پائی جائے دونوں صورتوں میں تقوی کا سبب بنے گا۔ مسند میں ضمیر کے پائے جانے کی مثال جیسے زید ابوہ قائمٌ۔ ضمیر کے نہ ہونے کی مثال جیسے زید حیوانٌ۔

دوسری بات یہ بیان کی ہے کہ اگر ضمیر ہو تو اس ضمیر کا معتد بہ ہونا ضروری ہے اور ضمیر کے معتد بہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کی مشابہت خالی عن الضمیر کے ساتھ نہ ہو جیسے "زیدٌ قائمٌ ابوہ" اس میں قائم میں ضمیر ہے لیکن یہ ضمیر غیر معتد بہ ہے اسلئے کہ اس کی مشابہت احوال ثلاثہ یعنی غیبت، خطاب، اور تکلم میں خالی عن الضمیر (یعنی اسم جامد) کے ساتھ ہے۔ اس کی مثال جیسے زیدٌ قائمٌ اس کی مشابہت خالی عن الضمیر کے ساتھ نہیں ہے کیونکہ یہ اسم جامد کے ساتھ مشابہ نہیں ہے تینوں حالتوں میں بدلنے کی وجہ سے کبھی غائب کے صیغے کے ساتھ اس کا استعمال ہوتا ہے اور کبھی خطاب کے صیغے کے ساتھ اس کا استعمال ہوتا ہے اور کبھی متکلم کے صیغے کے ساتھ اس کو استعمال کیا جاتا ہے۔ اور شیخ عبد القاہر جرجانی نے اپنی کتاب دلائل الاعجاز میں لکھا ہے کہ جب بھی کسی اسم کو ذکر کیا جائے تو اس کیلئے عامل کا ہونا ضروری ہے، متکلم کسی اسم کو خالی

عن العامل تب ہی ذکر کرتا ہے جب اسم کی طرف کسی چیز کی نسبت کرنا مقصود ہوتا ہے مثلاً جب متکلم قام زید کہنے کے بجائے زیدٌ قام کہتا ہے تو اس کا مقصد اس کے علاوہ اور کوئی نہیں ہوتا ہے کہ وہ زید کہہ کر اپنے سامع کو پہلے سے آگاہ اور تیار کرتا ہے کہ اب میں زید کے بارے کچھ بتا نے والا ہوں چنانچہ زید کا لفظ سن کر سامع بھی چوکنا ہو جاتا ہے کہ اب میرا متکلم زید کے بارے میں کچھ بتانے والا ہے پھر جب متکلم ''قام'' کہتا ہے تو یہ بات سامع کے ذہن میں اس طرح بیٹھ جاتی ہے کہ گویا کہ اس کے سننے کیلئے وہ پہلے سے تیار تھا اور وہ پہلے سے اس خبر سے مانوس تھا تو گویا کہ دوبار خبر کا ثبوت مبتدا کیلئے ہوا پہلے اجمالاً پھر تفصیلاً تو اس وجہ سے اس میں قوت پیدا ہو جاتی ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ شیخ کے نزدیک اس میں تاکیدِ خبر کی وجہ سے قوت پیدا ہو جاتی ہے اور علامہ سکاکیؒ کے نزدیک تکرار اسناد کی وجہ سے قوت پیدا ہو جاتی ہے۔

ثمرہ اختلاف:۔ زیدٌ ضربتہٗ اور زیدٌ مررت بہٖ کی صورت میں نکلے گا۔ کیونکہ اس میں اگرچہ امر نسبی تو ہے لیکن تقوی نہیں پایا جاتا ہے کیونکہ اس میں جو ضمیر ہے وہ مفعول بہ ہونے کی وجہ سے مبتداء کی طرف نہیں لوٹ سکتی ہے لہٰذا علامہ سکاکیؒ کے نزدیک یہ مثال تقوی سے نکل جائے گی اور حضرت شیخ کے نزدیک اس میں تقوی بھی پایا جاتا ہے اسلئے کہ ان کے نزدیک تقوی کیلئے تکرار اسناد کی شرط نہیں ہے بلکہ صرف ذہن کا دوبارا اس کی طرف متوجہ ہونا ضروری ہے خلاصہ یہ ہے کہ غیر تقوی اور غیر سببی میں سے جب کوئی ایک چیز بھی فوت ہو جائے تو مسند کو مفرد نہیں لایا جائے گا بلکہ جملہ لایا جائے گا۔

ومـمّايكون المسند فيه جملة لا للسببيّة ولا للتقوى خبر ضمير الشان ولم يتعرّض لهٗ لشهرة أمره و كونه معلومًا ممّاسبق وامّاصورة التخصيص نحوانا سعيت فى حاجتك ورجلٌ جاء نى فهى داخلةٌ فى التقوى على مامرّ

ترجمہ:۔

اور منجملہ ان جگہوں کے جہاں مسند جملہ ہوتا ہے لیکن نہ سببیت کیلئے ہوتا ہے نہ تقوی کیلئے ضمیر شان کی خبر ہے ماتن نے اس سے بحث نہیں کی ہے کیونکہ ایک تو وہ مشہور ہے اور دوسرے نمبر پر وہ ماسبق سے معلوم ہے باقی رہی تخصیص کی صورت جیسے انا سعیت فی حاجتک ورجل جاءنی وغیرہ تو یہ تقوی میں داخل ہیں جیسا کہ گزر چکا

تشریح:۔

ومما یکون المسند فیہ: یہ عبارت ایک اعتراض کا جواب دینے کیلئے ہے۔

اعتراض آپ نے کہا ہے کہ خبر میں جب امر سببی پایا جائے یا خبر تقوی کا فائدہ دے تو خبر کو جملہ لایا جائے گا ورنہ خبر کو مفرد لایا جائے گا یہ بات صحیح نہیں ہے اسلئے کہ ہم آپ کو دکھاتے ہیں کہ یہ دونوں چیزیں نہیں پائی جاتی ہیں لیکن پھر بھی خبر کو جملہ ہی لایا جاتا ہے جیسے ضمیر شان وغیرہ ''ھو زیدٌ عالمٌ''۔

جواب۔ اس کی تفصیل ہم نے اس وجہ سے یہاں پر ذکر نہیں کی ہے کہ اصل میں یہ مسئلہ نحو کا ہے وہاں پر یہ بات مشہور ہے کہ ضمیر شان کی خبر عام طور پر جملہ ہی ہوتی ہے اور دوسری اس وجہ سے بھی کہ اس کا اجمالی ذکر پہلے گزر چکا ہے چنانچہ مصنفؒ نے کہا ہے کہ ''وقولھم ھو او ھی زیدٌ عالمٌ مکان الشان والقصۃ'' اسلئے انھوں نے یہاں پر ذکر نہیں کیا ہے۔

اعتراض؛ آپ نے خبر کے جملہ ہونے کو منحصر کر دیا ہے سببی اور تقوی میں یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ ان کے بغیر بھی خبر جملہ بن کر آتی ہے مثلاً تخصیص کی وجہ سے بھی خبر جملہ لایا جاتا ہے جیسے ''انا سعیت فی حاجتک'' رجلٌ جاءنی '' ان دونوں مثالوں میں خبر کو تخصیص کی وجہ سے جملہ لایا گیا ہے۔

جواب: یہ بات ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ تقوی کی دو صورتیں ہیں کہ تقوی مقصود ہو اور تقوی مقصود نہ ہو تخصیص میں تقوی پایا جاتا ہے اس بات

کو ہم بھی مانتے ہیں لیکن وہ تقوی مقصود نہیں ہوتا ہے۔ بلکہ غیر مقصودی ہوتا ہے اسلئے اسے خبر کے جملہ لانے کی حصر میں داخل نہیں کیا ہے اور اس کی وجہ سے ہمارا حصر بھی نہیں ٹوٹے گا۔

واسميّتها وفعليّتها وشرطيّتها لما مرّ يعني ان يكون المسند جملةً للسببيّة والتقوّى وكون تلك الجملة اسميّةً للدّاوم والثبوت وكونها فعليّة للتجدّد والحدوث الدالّة على احد الازمنة الثلاثة على اخصر وجهٍ وكونها شرطية للاعتبارات المختلفة الحاصلة من ادوات الشرط۔

ترجمہ:۔

(اور اس کا اسمیہ ہونا فعلیہ ہونا اور شرطیہ ہونا انہی وجوہ کی بنا پر ہے جو گزر چکیں) یعنی مسند کا جملہ ہونا سببیت اور تقوی کیلئے ہوتا ہے اور پھر اس جملہ کا اسمیہ ہونا دوام وثبوت کیلئے ہوتا ہے اور اس کا فعلیہ ہونا تجدد اور حدوث کیلئے ہوتا ہے تینوں زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ پر اختصار کے ساتھ دلالت کرنے کیلئے۔ اور اس کا شرطیہ ہونا ان مختلف اعتبارات کیلئے ہوتا ہے جو ادوات شرط سے حاصل ہوتے ہیں۔

تشریح:۔

وظرفيّتها الاختصار الفعليّة: خبر کے جملہ ظرفیہ ہونے کی تفصیل چونکہ پہلے نہیں گزری ہے اسلئے اب یہاں سے اس کی تفصیل ذکر کر رہے ہیں چنانچہ خبر کو جملہ ظرفیہ لایا جاتا ہے صحیح مذہب کے مطابق جملہ فعلیہ کے اختصار کیلئے۔ صحیح مذہب ہم نے اسلئے کہا ہے کہ جملہ ظرفیہ کے متعلق کے بارے میں بصریوں اور کوفیوں میں اختلاف ہے۔ بصریوں کے نزدیک ظرف کو فعل مقدر کا متعلق بنایا جائے گا اور کوفیوں کے نزدیک ظرف کو اسم فاعل شبہ فعل مقدر کا متعلق کر دیا جائے گا۔ بصریوں کی دلیل: متعلق عامل بنتا ہے اور عمل کرنے میں چونکہ فعل اصل ہے اسلئے فعل کو مقدر مانا جائے گا اور کوفیوں کے نزدیک اسم فاعل کو مقدر مانا جائے گا اور دلیل یہ ہے کہ یہ اس مقام پر خبر واقع ہو رہا ہے اور خبر میں اصل مفرد ہونا ہے اور اسم و فعل میں سے اسم مفرد ہوتا ہے اور فعل جملہ ہوتا ہے اسلئے اسم فاعل کو مقدر مانا جائیگا۔

وظرفيّتها الاختصار الفعليّة اذ هي اى الظرفية مقدّرة بالفعل على الاصح لانّ الفعل هو الاصل فى العمل وقيل باسم الفاعل لانّ الاصل فى الخبران يكون مفردًا ورجح الاوّل بوقوع الظرف صلةً للموصول نحو الذى فى الدار اخوك اجيب بانّ الصلة من مظانّ الجملة بخلاف الخبر ولو قال اذا الظرف مقدّر بالفعل على الاصحّ لكان اصوب لانّ ظاهر عبارته يقتضى انّ الجملة الظرفيّة مقدّرةٌ باسم الفاعل على القول الغير الاصحّ ولا يخفى فساده۔

ترجمہ:۔

(اور اس کا ظرفیہ ہونا فعلیّت کے اختصار کیلئے ہوتا ہے کیونکہ ظرفیت فعل کے ساتھ مقدر رہوتی ہے اصح قول پر کیونکہ عمل میں فعل ہی اصل ہے بعض نے کہا ہے کہ اسم فاعل کے ساتھ مقدر رہوتی ہے کیونکہ خبر میں اصل یہ ہے کہ وہ مفرد ہو اور اوّل کو ترجیح دی گئی ہے ظرف کے موصول کیلئے صلہ واقع ہونے کی وجہ سے جیسے وہ جو گھر میں ہے تیرا بھائی ہے جواب دیا گیا ہے کہ صلہ جملہ کی طرح ہوتا ہے بخلاف خبر کے مصنف "اگر" اذ الظرف مقدّر بالفعل على الاصح کہتا تو بہتر تھا کیونکہ ظاہر عبارت کا تقاضا یہ ہے کہ جملہ ظرفیہ اسم فاعل کے ساتھ غیر اصح قول پر مقدر ہوتا ہے اس کا فساد چھپا ہوا نہیں ہے۔

تشریح:۔

ورجّح الاوّل: ان دونوں اقوال میں سے پہلا قول راجح ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ظرف ترکیب میں صلہ بھی واقع ہوتا ہے جیسے الذى

فی الدار اخوک ، میں فی الدار الذی کا صلہ ہے اور صلہ کے بارے میں سب کا اتفاق ہے کہ صلہ ہمیشہ جملہ ہوتا ہے اور ظرف جملہ اس صورت میں ہو سکتا ہے جب اس کا متعلق فعل ہو لہذا فعل اپنے فاعل اور متعلق سے مل کر جملہ ہو جائے گا جبکہ اسم فاعل کے مقدر ماننے کی صورت میں متعلق جملہ نہیں ہوگا بلکہ مفرد ہوگا۔ لہذا ظرف کے صلہ واقع ہونے کی صورت میں تو متعلق فعل ہی ہوگا اور جس صورت میں ظرف صلہ نہ بن رہا ہو تو وہ صورت مشکوک رہ گئی کہ اس میں متعلق فعل کو بنائیں گے یا اسم فاعلکو تو اس مشکوک صورت کو ہم غیر مشکوک صورت پر حمل کریں گے چنانچہ اس صورت میں بھی ظرف کا متعلق فعل ہی کو بنایا جائے گا بعض لوگوں نے اس کا جواب دیا ہے کہ آپ کا غیر صلہ کو صلہ پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ صلہ کا ہر حال میں جملہ ہونا ضروری ہے جبکہ خبر کا جملہ ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ خبر جملہ اور مفرد دونوں طرح کا ہو سکتا ہے اسلئے آپ کا صلہ کو خبر پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے۔

ولو قال اذالظرف مقدّرٌ با لفعل :اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے مصنفؒ پر ایک اعتراض کیا ہے چنانچہ شارحؒ فرماتے ہیں کہ مصنفؒ کی عبارت ہے" اذ ھی مقدّرةٌ بالفعل علی الاصح "اگر اسکے بجائے مصنفؒ " الظرف مقدّرةٌ با لفعل علی الاصح" کی عبارت لاتے تو زیادہ بہتر ہوتا۔ کیونکہ مصنفؒ کے قول کا مطلب یہ بنتا ہے کہ غیر اصح قول کے مطابق جملہ ظرفیہ اسم فاعل کے ساتھ متعلق ہو تا ہے اور یہ بات بالکل غلط ہے کیونکہ غیر اصح قول کے مطابق جب اسم فاعل مقدر ہوگا تو ظرف مفرد ہوگا نہ کہ جملہ کیونکہ ظرف اپنی ذات کے اعتبار سے نہ مفرد ہوتا ہے اور نہ جملہ بلکہ اپنے متعلق کے اعتبار سے مفرد یا جملہ ہوتا ہے اگر اس کا متعلق مفرد ہو تو ظرف بھی مفرد ہوگا اور اگر اس کا متعلق جملہ ہو تو ظرف جملہ ہوگا اور اسم فاعل چونکہ مفرد ہے جملہ نہیں ہے اسلئے ظرف بھی مفرد ہوگا جملہ نہیں ہوگا جبکہ ہماری بتائی ہوئی عبارت کے مطابق یہ خرابی لازم نہیں آتی ہے۔

واَمّا تاخیرہٗ ای المسند فلاَنّ ذکرالمسندالیه اھمّ کمامرّ فی تقدیم المسندالیه واَمّا تقدیمہٗ ای المسند فلتخصیصہ با لمسند الیه ای لقصر المسندالیه علی المسند علی ماحقّقناه فی ضمیر الفصل لاَنّ معنی قولنا تمیمیٌّ اناھوانّہٗ مقصورٌ علی التمیمیّة لایتجاوزھاالی القیسیّة نحو "لافیھا غولٌ ای بخلاف خمورالدنیا فانّ فیھاغولاً

ترجمہ:۔

(اور مسند کا مؤخر ہونا اسلئے ہوتا ہے کہ مسندالیہ کا ذکر اہم ہے) جیسا کہ مسندالیہ کی بحث میں گزر چکا ہے (اور اس کا مقدم ہونا) یعنی مسند کا مقدم ہونا اس کو مسندالیہ کے ساتھ خاص کرنے کیلئے ہوتا ہے یعنی مسندالیہ کو مسند پر منحصر کرنے کیلئے ہوتا ہے جیسا کہ ہم نے اس کی تحقیق ضمیر فصل میں کی ہے کیونکہ تمیمیٌّ انا کا مطلب یہی ہے کہ میں تمیمیّت پر مقصور ہوں اس سے قیسیّت کی طرف متجاوز نہیں ہوں (جیسے اس میں سر درد نہیں یعنی بخلاف دنیوی شرابوں کے) کہ ان میں سر دردی ہے

تشریح:۔

واَمّا تاخیرہٗ: مسند کے احوال میں سے ایک حال یہ ہے کہ مسند کو مسندالیہ سے مؤخر کر دیا جاتا ہے مسندالیہ کے ذکر کے اہم اور ضروری ہونے کی وجہ سے پہلے مسندالیہ لایا جاتا ہے اور اسکے بعد مسند لایا جاتا ہے۔

واَمّا تقدیمہ : مسند کے احوال میں سے ایک حال ہے مسند کو مسندالیہ پر مقدم کرنا اس کی وجہ یہ ہے کہ کلام میں اصل یہ ہے کہ مسندالیہ مسند پر مقدم ہو لیکن کبھی کبھار مسند کو مسندالیہ کے ساتھ خاص کرنے کیلئے مسند کو مسندالیہ پر مقدم کر دیا جاتا ہے۔

شارحؒ نے لقصر المسند الیه علی المسند کی عبارت لا کر اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ مصنفؒ کی عبارت میں گزرچ

ہیلیونکہ ماتن کی عبارت کا مطلب بنتا ہے کہ مسند کو مسند الیہ کے ساتھ خاص کرنے کیلئے مسند کو مسند الیہ پر مقدم کر دیا جاتا ہے چنانچہ شارحؒ فرماتے ہیں کہ یہ بات متعدد بار گزر چکی ہے کہ مادہ تخصیص کے بعد جب باء داخل ہوتا ہے تو باء کا مدخول مقصور ہوتا ہے یہاں پر بھی مادہ تخصیص کے بعد مسند الیہ پر باء داخل ہے لہٰذا مسند الیہ مقصور ہوگا اور مسند مقصور اور اصل عبارت یوں بن جائے گی ''لقصر المسند الیه علی المسند'' اردو میں قصر کا ترجمہ کرتے وقت ''ہی'' کا لفظ آئے گا جیسے کہا جاتا ہے ''تمیمیٌ انا'' اس کے معنیٰ ہیں میں تمیمی ہی ہوں قیس یا کسی اور قبیلہ سے میرا تعلق نہیں ہے مصنفؒ نے اس کی مثال ذکر کی ہے ارشاد باری تعالیٰ سے کہ ''لا فیها غولٌ ولا هم عنها ینزفون'' لیکن اس میں دو باتوں کا جاننا ضروری ہے پہلی بات یہ کہ یہاں پر ''لا فیها'' مسند ہے اور ''غولٌ'' مسند الیہ ہے۔ اور یہ ترکیب قصر الموصوف علی الصفت کے قبیل سے ہے۔

دوسری بات: یہ ہے کہ اس میں نفی کا تعلق مسند اور مسند الیہ دونوں کے ساتھ بنانا جائز ہے اگر اس کا تعلق مسند الیہ کے ساتھ بنایا جائے تو اس کا مطلب یہ بنے گا کہ ''عدم الغول'' ''خمور جنت'' کے ساتھ متصف ہونے کے ساتھ بند ہے یعنی صرف جنت کے شراب ہی میں دردسر (نشہ) نہیں ہے باقی شرابوں میں یہ نشہ نہیں ہے اور اگر اسے مسند پر داخل کیا جائے تو اس کا مطلب یہ بنے گا کہ ''غول'' مقصور ہے اس کے ''عدم الحصول فی خمور الجنة'' میں۔ پہلی صورت میں یہ قضیہ معدولة الموضوع بنے گا اور دوسری صورت میں یہ قضیہ معدولة المحمول بنے گا بہرحال جو بھی صورت ہو یہ قصر الموصوف علی الصفت کے قبیل سے ہے اور یہ قصر اضافی ہوگا نہ کہ قصر حقیقی اسی طرح مسند پر قصر ہوگا جزء مسند پر نہیں ہوگا۔

فائدہ: یہ دونوں صرف ترکیبی احتمالات ہیں ورنہ مآل کار کے اعتبار سے دونوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔

فان قلت المسند هو الظرف اعنی فیها والمسند الیه لیس بمقصور علیه بل علی جزءٍ منه اعنی الضمیر المجرور الراجع الی خمور الجنة قلت المقصود انّ عدم الغول مقصورٌ علی الاتّصاف بفی خمور الجنة لا یتجاوزهٗ الی عدم الحصول فی خمور الدنیا فالمسند الیه مقصورٌ علی المسند قصرًا غیر حقیقیّ و کذا القیاس فی قوله تعالیٰ ''لَکُمْ دِیْنُکُمْ وَلِیَ دِیْنِ'' ونظیرهٗ ما ذکرهٗ صاحب المفتاح فی قوله تعالیٰ ''اِنْ حِسَابُهُمْ اِلَّا عَلٰی رَبِّیْ'' من انّ المعنی حسابهم مقصورٌ علی الاتّصاف بعلیٰ ربّی لا یتجاوزهٗ الی الاتصاف بعلی غیره فجمیع ذالك من قصر الموصوف علی الصفة دون العکس کما توهّمهٗ بعضهم۔

ترجمہ:۔

اگر تو یہ کہے کہ یہاں پر مسند ظرف ہے یعنی فیہا اور مسند الیہ اس پر مقصور نہیں ہے بلکہ اس کے ایک جزء پر مقصور ہے اس سے میری مراد وہ ضمیر مجرور ہے جو خمور جنۃ کی طرف راجع ہے میں کہتا ہوں کہ عدم الغول خمور بجنۃ ہونے کے ساتھ مقصور ہے اس سے متجاوز نہیں ہوتا ہے عدم الحصول فی خمور الدنیا کی طرف لہٰذا مسند الیہ مسند پر مقصور ہے اور بطریق قصر غیر حقیقی ہے اور یہی قیاس ہے ارشاد باری تعالیٰ ''لکم دینکم ولی دین'' میں اور اس کی نظیر وہ ہے جس کو سکاکی نے ذکر کیا ہے ارشاد باری تعالیٰ ''ان حسابهم'' الخ ان کا حساب نہیں ہے مگر میرے رب پر یعنی ان کا حساب میرے رب پر مقصور ہے اتصاف بعلی ربی پر متجاوز نہیں ہے اس سے اتصاف بعلی غیری کی طرف، لہٰذا یہ سب قصر الموصوف علی الصفة کے قبیل سے ہے نہ کہ اس کا عکس جیسا کہ بعض لوگوں نے خیال کیا ہے۔

تشریح:۔

فان قلت: آپ کو ایسی مثال ذکر کرنی چاہئے تھی جس میں مسند الیہ پر مسند منحصر ہو اور یہاں پر اس طرح نہیں ہے اسلئے کہ ''فیہا''

اس میں مسند ہے اور "ھا" ضمیر کا مرجع "خمور الجنّہ ہے" اور غول" کو اس پر بند کیا گیا ہے تو یہاں پر مسند الیہ کا انحصار مسند کے جزء پر ہوا نہ کہ کل پر لہٰذا یہ مثال صحیح نہیں ہے۔

قلت :شارحؒ نے اس کا جو جواب دیا ہے اس کا خلاصہ [یہ ہے کہ صرف ظرف مسند نہیں بنتا بلکہ ظرف اپنے تمام متعلقات سے مل کر مسند بنتا ہے تو یہاں پر صرف "فیہا" ظرف نہیں ہے بلکہ یہ متعلق ہے اتصاف کے ساتھ پھر اسکے ساتھ مل کر پورے کا پورا جملہ خبر بنتا ہے تو مطلب یہ بنے گا کہ "عدم الغول" مقصور ہے "اتّصاف في خمور الجنّة" کے ساتھ اور اسکی اور مثالیں بھی قرآن پاک میں پائی جاتی ہیں جہاں پر صرف ظرف کو نہیں بلکہ ظرف کو متعلق کے ساتھ ملا کر خبر بنایا گیا ہے جیسے "لَكُمْ دِيْنُكُمْ وَلِيَ دِيْنِ" اس آیت میں "لکم" اور "لی" دونوں اپنے متعلق سے مل کر خبر مقدم ہیں اور اس میں بھی وہی تقریر ہوگی جو ہم نے اوپر کی ہے اس کی تقدیری عبارت یوں بنے گی "انّ دينكم مقصورٌ على الاتصاف بكونه لكم لا يتجاوزهٔ بكونه لي وديني مقصورٌ على الاتصاف بكونه لي لا يتجاوز الى الاتصاف بكونه لكم"۔ اس کی دوسری نظیر "اِنْ حِسَابُهُمْ اِلَّا عَلٰى رَبِّيْ" اس میں "على ربيّ" ظرف اپنے متعلق سے مل کر خبر بن رہا ہے اور اسکی تقدیری عبارت یوں بنے گی "انّ حسابهم مقصورٌ على الاتصاف بعلى ربيّ لايتجاوزهٔ الى الاتصاف بعلىٰ غيره"۔

دون العكس :اس عبارت کے ساتھ علامہ خلخالیؒ کی تردید کی ہے اسلئے کہ انھوں نے ان تمام مثالوں میں کہا ہے کہ ان میں قصر اضافی ہے اور یہ قصر الصفت علی الموصوف کے قبیل سے ہے شارح فرماتے ہیں کہ علامہ خلخالی کی بات صحیح نہیں ہے ان مثالوں میں یہ قصر الموصوف علی الصفت کے قبیل سے ہے نہ کہ قصر الصفت علی الموصوف کے قبیل سے ہے اسلئے کہ یہ کلام اس آدمی سے ہو رہا ہے جو دنیا اور آخرت دونوں کی شرابوں کے بارے میں غول کا معتقد ہے اس آدمی سے یہ خطاب نہیں ہو رہا ہے جو صرف جنّت کے شرابوں میں غول کے نہ ہونے کا قائل ہو۔ لہٰذا ان تمام صورتوں یہ قصر الموصوف علی الصفۃ کے قبیل سے ہوگا نہ کہ قصر الصفۃ علی الموصوف کے قبیل سے۔

ولهٰذا اى ولانّ التقديم يفيد التخصيص لم يقدّم الظرف الذى هو المسند على المسنداليه في لَارَيْبَ فِيْهِ ولم يقل "لا فيه ريبٌ" لئلّا يفيد تقديمهٔ عليه ثبوتَ الريب في سائر كتب الله تعالىٰ بناءً على اختصاص عدم الريب بالقرآن وانّما قال في سائر كتب الله تعالى لانّهٔ المعتبر في مقابلة القرآن كما انّ المعتبرة في مقابلة خمور الجنّة هي خمور الدنيا لامطلق المشروبات وغيرهٗ

ترجمہ:۔

اور اسی وجہ سے یعنی اس وجہ سے کہ تقدیم مفید تخصیص ہے اس ظرف کو مقدّم نہیں کیا ہے جو مسند ہے مسند الیہ پر "لاریب فیہ" میں اور "لافیہ ریب" نہیں کہا ہے (تا کہ اس پر یہ تقدیم ثبوت ریب کا فائدہ نہ دے (باقی کتب الٰہیہ میں ثبوت ریب کا فائدہ نہ دے) اسلئے کہ عدم ریب صرف قرآن کے ساتھ خاص ہے ماتنؒ نے "فی سائر کتب اللہ" کہا ہے اسلئے کہ قرآن کے مقابلے میں کتب اللہ ہی کا اعتبار ہے جس طرح خمور جنّہ کے مقابلے میں صرف خمور دنیا کا اعتبار ہے نہ کہ مطلق مشروبات کا وغیرہ

تشریح:۔

ولهذا لم يقدّم الظرف :یہاں سے مصنفؒ نے اسی قصر اور تقدیم پر ایک تنویر ذکر کی ہے کہ جب مسند کو مقدّم کیا جائے تو اس سے قصر کا فائدہ حاصل ہوتا ہے یا تقدیم مسند موہم افادہ تخصیص ہوتی ہے اسلئے ارشاد باری تعالیٰ "لا ريب فيه" میں "مسند" "فیہ" "مسند الیہ" "لاریب" پر مقدم کر کے پڑھنا جائز نہیں ہے کیونکہ پھر اس کا مطلب بنے گا کہ عدم ریب صرف اسی کتاب میں منحصر ہے اس کے علاوہ کسی اور آسمانی کتاب

کی طرف متجاوز نہیں ہے یعنی صرف اس قرآن پاک میں شک نہیں ہے باقی آسمانی کتابوں میں شک ہے یہ معنیٰ بالکل غلط ہے کیونکہ جس طرح قرآن پاک میں شک نہیں ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ کی وہ تمام کتابیں شک سے بری اور مبرّیٰ جو تغیر وتبدل سے محفوظ ہیں ۔

اوالتنبیہ عطفٌ علی تخصیصہٖ ای تقدیم المسند للتنبیہ من اوّل الامر علی انّہٗ ای المسند خبرٌ لانعتٌ اذا النعت لایتقدّم علی المنعوت وانّما قال من اوّل الأمر لانّہٗ ربما یعلم أنہٗ خبرٌ لانعت بالتأ مّل فی المعنیٰ والنظر انّہٗ لم یرد فی الکلام خبر المبتدأ کقولہ" شعر" لہٗ ھممٌ لامنتھیٰ لکبارھا وھمّتہٗ الصغریٰ اجلُّ من الدھر حیث لم یقل ھممٌ لہٗ اوالتفاؤل نحو "ع" "سعدتُ بغرّۃ وجھک الایّامُ"

ترجمہ:۔

(یا تنبیہ کرنے کیلئے) اس کا عطف تخصیصہٖ پر ہے یعنی مسند کو مقدم کرنا اوّل وہلہ ہی سے اس بات پر تنبیہ کرنے کیلئے ہوتا ہے کہ وہ مسند خبر ہے نعت نہیں ہے کیونکہ نعت منعوت سے مقدّم نہیں ہوتی ہے مصنفؒ نے من اوّل الامر کہا ہے اسلئے کہ کبھی معنیٰ میں غور وفکر کرنے سے معلوم ہوجاتا ہے کہ کلام میں مبتداء کی خبر نہیں ہے جیسے اس کا قول شعر اس کیلئے بلند ہمّتیں ہیں جن کی کوئی حد ہی نہیں) اور اس کی چھوٹی سی ہمت بھی زمانے سے بہت بڑی ہے، شاعر نے ہممٌ لہٗ نہیں کہا ہے (یا نیک فالی کیلئے) جیسے ع تیرے چمکتے ہوئے چہرے کی وجہ سے زمانہ سعید ہے

تشریح:۔

اوالتنبیہ: تقدیم مسند کا دوسرا فائدہ یہ ہے کہ مسند کو جب مؤخر کردیا جائے تو اوّل وہلہ میں اس میں خبر ہونے کا بھی احتمال ہوتا ہے اور صفت ہونے کا بھی لیکن جب غور سے دیکھا جائے تو پھر دیکھنے والے پر بات واضح ہوجاتی ہے کہ یہ خبر ہے صفت نہیں ہے کیونکہ مخاطب جب اس کو صفت بنائے گا اور اسے پورے جملے میں خبر کہیں نہیں ملے گی تو لازمی طور پر اسے اپنی غلطی کا احساس ہوجائے گا اور اسے پھر سے خبر بنائے گا تو متکلم جب خبر کو مقدّم کرکے اپنے مخاطب سے بات کرے گا تو اوّل وہلہ ہی میں اسے معلوم ہوجائے گا کہ یہ خبر ہے صفت نہیں ہے کیونکہ صفت ہونے کی حیثیت سے صفت اپنے موصوف سے مقدّم نہیں ہوسکتی ہے بخلاف خبر کے کہ خبر کبھی کبھار اپنے مبتداء اور مسند الیہ سے مقدّم ہوجاتی ہے تو اس بات پر تنبیہ کرنے کیلئے خبر کو مبتداء پر مقدّم کردیا جاتا ہے اس کی مثال حضرت حسان کے اس شعر میں ہے جو انھوں نے آنحضرت ﷺ کی مدحت میں کہا ہے۔

لہٗ ھممٌ لا منتھیٰ لکبارھا ::وھمّتہٗ الصغریٰ اجلّ من الدھر

تحقیق المفردات: ھمم ۔ ھمّۃٌ کی جمع ہے اس کے معنیٰ ہیں قصد، ارادہ، خواہش، ابتداء عزم، عزم قوی، منتھیٰ ۔ کسی چیز کی آخری حد اور انتہیٰ کو کہتے ہیں، دھر ۔ طویل زمانہ، لمبی مدّت، انسان کی زندگی گزارنے کے مترادف ہے۔

ترجمہ ۔ آپ کی ایسی بلند ہمّتیں ہیں جن کی کوئی انتہاء نہیں ہے، اور آپ کی چھوٹی سی ہمت بھی زمانے سے بہت بڑی ہے۔

محل استشہاد: "لہٗ ھممٌ" ہے اس میں "لہٗ" خبر "ھمم" کو مبتداء پر مقدّم کردیا ہے۔ اصل میں "ھمم لہٗ" ہونا چاہئے تھا لیکن اس بات پر تنبیہ کرنے کیلئے کہ یہ خبر ہی ہے صفت نہیں ہے خبر کو مبتداء پر مقدّم کردیا ہے اور اگر اس کو ترکیب میں صفت بنادیا جائے تو معنوی طور پر یہ خرابی لازم آتی ہے کہ پھر یہ مدح ہمت کی ہوگی آنحضرت ﷺ کی نہیں ہوگی جو متکلم کے مقصود بالکل خلاف ہے کیونکہ یہاں پر حضرت حسان کا مقصود آنحضرت کی تعریف کرنا ہے نہ کہ ہمّت کی تعریف کرنا۔

والتفاول: تقدیم مسند کا تیسرا فائدہ یہ ہے کہ نیک فالی کیلئے مسند کو مسند الیہ پر مقدّم کردیا جاتا ہے جیسے

﴿سعدت بغرّۃ وجھک الایّام ::وتزیّنت ببقائک الأیّام﴾

ترجمہ۔ تیرے چمکتے ہوئے چہرے کی وجہ سے زمانہ نیک بخت ہے۔ اور تیری بقاء کی وجہ سے زمانہ خوبصورت ہے۔
محل استشہاد: اس میں ''ایام'' مبتداء ہے اور ''سعدت'' خبر اور مسند ہے لیکن ''سعدت'' کے لفظ کو نیک فالی کیلئے مقدم کر دیا ہے۔

اوالتشويق الى ذكرالمسنداليه بان يكون في المسندالمتقدّم طولٌ يشوّق النفس الى ذكرالمسنداليه فيكون لهٗ وقعٌ في النفس ومحلٌّ من القبول لانّ الحاصل بعد الطلب اعزّمن المُنساق بلاتعب كقوله "شعر" ثلاثة هذاهوالمسندالمتقدّم الموصوف بقوله تشرق من أشرق بمعنى صا رمضيئًا الدنيافاعل تشرق والعائدالى الموصوف هو الضمير المجرورفي ببُهجتهااى بحسنها ونضارتها اى تصيرالدنيا منوّرةً ببهجة هذه الثلاثة وبها ئهاوالمسنداليه المتأخّرهو قولهٗ شمسُ الضحى وابواسحاقَ والقمرَ

ترجمہ:۔
(یا مسند الیہ کے ذکر کا شوق پیدا کرنے کیلئے) اس طور پر کہ متقدم میں ایسا طول ہو جو دل میں مسند الیہ کے ذکر کا شوق پیدا کر رہا ہو لہٰذا اس سے دل میں اس کی ایک وقعت ہوگی اور قبولیت کا ایک محل ہوگا کیونکہ جو چیز طلب کے بعد حاصل ہوتی ہے وہ بے مشقت حاصل ہونے والی چیز سے زیادہ عزیز ہوتی ہے (جیسے شعر تین چیزیں ایسی ہیں) ثلاثہ مسند متقدم ہے جو تشرق الخ کے ساتھ موصوف ہے (کہ روشن ہوگئی) اشرق سے ہے بمعنیٰ روشن ہونا (دنیا) الدنیا تشرق فعل کا فاعل ہے اور ضمیر مجرور موصوف کی طرف لوٹ رہی ہے (ان کے حسن سے) یعنی دنیا روشن ہوگئی ہے ان تینوں چیزوں کے حسن اور ان کی رونق سے مسند الیہ متاخر کی مثال شاعر کا یہ قول ہے وہ اس کا قول آفتاب، ابواسحق اور چاند،

تشریح:۔
اوالتشویق: تقدیم مسند کا چوتھا فائدہ یہ ہے کہ کبھی کبھار مسند کسی ایسے مضمون پر مشتمل ہوتا ہے جس کے سننے کے ساتھ سامع کا مسند الیہ کی طرف شوق بڑھ جاتا ہے تو سامع کا شوق بڑھانے کیلئے مسند کو مقدم کر دیا جاتا ہے تاکہ مسند کو سن کر مسند الیہ کی طرف سامع کا شوق بڑھ جائے پھر جب بھی مسند الیہ کو ذکر دیا جائے تو مسند الیہ کے ذکر کے سنتے ہی مسند الیہ سامع کے ذہن میں بیٹھ جائے گا اسلئے کہ جب مسند الیہ کو مؤخر ذکر کر دیا جائے گا تو اس کے سننے کیلئے سامع کا انتظار بڑھے گا اور پھر کافی انتظار کے بعد جب مسند الیہ کا ذکر ہو جائے تو اس کے سننے کے ساتھ سامع کو زیادہ مزہ آئیگا کیونکہ یہ اصول ہے کہ جو چیز محنت اور مشقت کے بعد حاصل ہوتی ہے اس میں مزہ زیادہ آتا ہے جیسے ابواسحاق کی تعریف میں محمد بن وہب کا یہ شعر ہے۔

﴿ثلاثةٌ تشرق الدنيا ببهجتها شمس الضحى وابو اسحاق والقمر﴾

تحقیق المفردات: تشرق۔ باب افعال سے اس کے معنیٰ ہیں روشن کرنا۔ البهجه۔ خوبصورتی۔ تروتازگی۔ خوشی یا ظہور خوشی۔
ترجمہ۔ تین چیزوں کی رونق اور حسن و خوبصورتی سے دنیا روشن ہوگئی ہے اشراق کے وقت بلند ہونے والا سورج ابواسحاق اور چودھویں کا چاند
محل استشہاد: ''ثلاثة'' موصوف ہے اور تشرق الدنيا ببهجتها صفت ہے اور شمس الضحىٰ .... الخ مبتداء مؤخر ہے۔ مثلاثہ مسند مسند الیہ کے اوصاف پر مشتمل ہے مسند کے متعلقات کو ذکر کر کے اسے بہت زیادہ لمبا کر دیا ہے جس سے مخاطب اور سامع کے دل میں ایک داعیہ اور شوق پیدا ہو گیا کہ معلوم نہیں مسند الیہ کیا ہوگا؟ تو یہ شوق پیدا کرنے کیلئے مسند کو مسند الیہ سے مقدم کر کے دونوں کے درمیان فاصلہ کر دیا ہے۔

تنبيه

كثيرممّا ذُكِرَفي هذ الباب يعنى با ب المسندوالذى قبلهٗ يعنى باب المسند اليه غيرُمختصٍّ بهما

کالذکر والحذف وغیرهما من التعریف والتنکیر والتقدیم والتاخیر والاطلاق والتقیید وغیرذلک مماسبق وانماقال کثیرٌ لانّ بعضهامختصٌ بالبابین کضمیرالفصل المختصّ بما بین المسندوالمسندالیه وککون المسندِفعلًافانهٗ مختصٌ بالمسنداذکلّ فعلٍ مسندٌدائمًاوقیل هو اشارة الی انّ جمیعهالا یجری فی غیرالبابین کالتعریف فانهٗ لایجری فی الحال والتمییز کالتقدیم فانهٗ لایجری فی المضاف الیه۔

ترجمہ:۔

(بہت سے وہ احوال جواس باب میں)یعنی باب مسند میں (اوراس میں جواس سے پہلے ہے)یعنی باب مسندالیہ میں (مذکور ہوئے ہیں وہ انہی دوبابوں کیساتھ خاص نہیں جیسے ذکر، حذف، وغیرہ)یعنی تعریف ،تنکیر، تقدیم ،تاخیر، اطلاق ،وغیرہ جو ماقبل میں مذکور ہو چکے ہیں ماتن نے ''کثیر'' اسلئے کہا ہے کہ بعض احوال انہی دوبابوں کے ساتھ خاص ہیں جیسے وہ ضمیر فصل جو مسنداور مسندالیہ کے ساتھ خاص ہے اور جیسے فعل کا مسند ہونا یہ مسند کے ساتھ خاص ہے کیونکہ ہر فعل ہمیشہ مسند ہوتا ہے بعض نے کہا ہے کہ یہ اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ جمیع احوال ان دوبابوں کے غیر میں جاری نہیں ہوتے جیسے تعریف کہ یہ حال اور تمیز میں اور جیسے تقدیم کہ یہ مضاف الیہ میں جاری نہیں ہوتی۔

تشریح:۔

تنبیہ :مسنداور مسندالیہ کے مباحث کے آخر میں مصنفؒ نے تتمہ اور خلاصہ کے طور پر یہ بات کہی ہے کہ مسنداور مسندالیہ کے مباحث میں ہم نے جتنے خواص ذکر کیے ہیں ان تمام خواص کا صرف مسندالیہ اور مسند میں پایا جانا کوئی ضروری نہیں ہے بلکہ ان کے غیر میں بھی یہ خواص پائے جاسکتے ہیں مثلاً حذف کرنا، ذکر کرنا، معرفہ بنانا، نکرہ بنانا، مقدّم کرنا موٴخر کرنا مطلق بنانا اور مقید بنانا وغیرہ یہ تمام خواص جس طرح مسنداور مسندالیہ میں پائے جاتے ہیں اسی طرح یہ تمام کے تمام خواص مفاعیل ان کے ملحقات اور مضاف الیہ وغیرہ میں بھی پائے جاتے ہیں اور مسنداور مسندالیہ کے مباحث کی تفصیل کے سن لینے کے بعد کسی بھی ذہین آدمی پر ان چیزوں کا وہاں پر اعتبار کرنا کوئی مشکل نہیں ہے۔

وانما قال کثیراً ما: مصنفؒ نے اس عبارت کے تحت صرف یہ بات مقصودی بتائی ہے لیکن شرّاح نے کثیراً ما کے معنیٰ میں اختلاف کیا ہے کہ اس کے کیا معنیٰ اور اسکا کیا مطلب ہے۔اس کا ایک مطلب تو شارحؒ نے بیان فرمایا ہے کہ ان میں سے اکثر مباحث ان دونوں کے ساتھ خاص نہیں ہیں بلکہ ان کے غیر میں بھی پائے جاتے ہیں البتہ کچھ نہ کچھ ان کے ساتھ خاص ہیں جیسے مسنداور مسندالیہ کے درمیان ضمیر فصل کالانا یہ مسنداور مسندالیہ کے درمیان حکم کے ساتھ خاص ہے اور یا مسند کا فعل ہونا یہ مسند کے ساتھ خاص ہے کیونکہ فعل جب ما کافہ کے ساتھ نہ ہو جیسے قلّما ، طالما ، کثیراً ما یا زائدہ نہ ہو جیسے کان زائدہ ، یا پہلے والے فعل کیلئے موٴکد نہ ہو تو فعل ہمیشہ مسند ہی ہوتا ہے۔

وقیل :کے ساتھ علامہ زوزنیؒ کی بات نقل کی ہے انھوں نے اس کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ اگر مصنفؒ کثیراً ما کے بجائے یوں عبارت لاتے ''وجمیع ما ذکر فی البابین غیر مختصٌ بهما ''تو اس سے مقصود حاصل نہیں ہوتا تھا کیونکہ اس صورت میں اس کا مطلب یہ بنتا کہ یہ تمام ان دوبابوں کے ساتھ خاص نہیں ہیں بلکہ ان تمام کا ان دوبابوں کے علاوہ میں پایا جانا ضروری ہے اور یہ بات بالکل غلط ہو جاتی کیونکہ ان دوبابوں کے علاوہ میں ان میں سے ہر ایک کا پایا جانا کوئی ضروری نہیں ہے کیونکہ کچھ تو ایسے احوال بھی ہیں جو ان کے غیر میں سرے سے پائے ہی نہیں جاتے جیسے ''تعریف'' یہ تمیز اور حال میں جاری نہیں ہوتی ہے۔اسی طرح تقدیم ہے کہ یہ مضاف الیہ میں جاری نہیں ہوسکتی ہے

وفیه نظرٌلانّ قولنا جمیع ما ذکر فی البابین غیرمختصٌ بهما لایقتضی ان یجری شیءٌ من المذکورات فی کلّ واحدٍمن الامورالّتی هی غیرالمسند الیه والمسند فضلًا عن ان یجری کلّ منها فیه اذ یکفی لعدم الاختصاص بالبابین ثبوتهٗ فی شیءٍ ممّا یغایرهمافافهم والفطِنُ اذااتقن اعتبارَذلک فیهما ای فی

البابين لايخفىٰ عليه اعتبارُهٗ فى غيرهما من المفاعيل والملحقات بها والمضاف اليه۔

ترجمہ:۔

اس میں نظر ہے کیونکہ ہمارا قول جمیع ماذکر فی البابین غیر مختص بھما اس کا مقتضی نہیں ہے کہ احوال مذکورہ میں سے کوئی چیز ان امور میں سے ہرایک میں جاری ہو جو مسند الیہ اور مسند کا غیر ہے چہ جائے کہ ان احوال میں سے ہرایک اس میں جاری ہو جو مسند الیہ اور مسند کا غیر ہے کیونکہ دونوں بابوں کے ساتھ خاص نہ ہونے کیلئے اتنا کافی ہے کہ کسی ایسی چیز میں اس کی بات ہو جو ان دونوں کا غیر ہو فافہم: (اور جب سمجھدار آدمی نے خوب سمجھ لیا ان احوال کا استعمال ان دو بابوں میں تو چھپا ہوا نہیں رہے گا اس پر ان کا استعمال ان دونوں کے غیر میں) یعنی مفاعیل ملحقات، مضاف الیہ میں۔

تشریح:۔

وفيه نظرٌ :شارحؒ نے علامہ زوزنیؒ کی تردید فرمائی ہے کہ ان کی یہ بات صحیح نہیں ہے شارحؒ کی تردید کا خلاصہ یہ ہے کہ" جمیع ماذکر فی البابین غیر مختصّ بھما "سے بھی تو معلوم نہیں ہوتا ہے کہ احوال مذکورہ میں سے کوئی ایک حال بھی غیر مسند اور مسند الیہ میں پائے جائیں چہ جائے کہ ہم یہ دعویٰ کر بیٹھیں کہ تمام کے تمام احوال غیر میں پائے جائیں کیونکہ یہ اصول ہے کہ موجبہ کلیہ کی نقیض سالبہ جزئیہ آتی ہے جبکہ عدم اختصاص کیلئے کسی ایک فرد کا غیر میں پایا جانا کافی ہے نہ کہ تمام افراد کا غیر میں پایا جانا لہٰذا آپ کا دعویٰ صحیح نہیں ہے۔

﴿احوال متعلّقات الفعل﴾

قداشیر فی التنبیه الٰی انّ کثیرًامن الاعتبارات السابقة یجری فی متعلّقات الفعل لکن ذکرفی هذا الباب تفصیل بعض من ذلك لاختصاصه بمزید بحث ومهّد لذلك مقدّمةً فقال

ترجمہ:۔

چوتھا باب متعلقات فعل کے احوال کے بیان میں تنبیہ میں اس بات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ بہت سے سابقہ اعتبارات متعلّقات فعل میں بھی جاری ہوتے ہیں لیکن اس باب میں ان میں سے بعض کی تفصیل ذکر کی گئی ہے کیونکہ ان میں مخصوص بحثیں ہیں چنانچہ اس کیلئے ایک تمہید قائم کرتے ہوئے کہتے ہیں

تشریح:۔

اس باب کا ماقبل کے ساتھ ربط یہ ہے کہ اس سے پہلے تنبیہ میں مصنفؒ نے یہ بات بتائی تھی کہ مذکورہ خواص کا صرف ان ہی دو میں پایا جانا کوئی ضروری نہیں ہے بلکہ یہ احوال ان کے غیر میں بھی پائے جاتے ہیں پھر ان میں سے کچھ تو وہ ہیں جن کو ہر سمجھدار آدمی دوسری جگہ بھی جاری کرسکتا ہے اور کچھ وہ ہیں جن کا علم مسند اور مسندالیہ کی بحثوں سے نہیں ہوسکتا ہے اسلئے مصنفؒ نے ان کی تفصیل بیان کرنے کیلئے یہ باب قائم فرمایا ہے اس باب میں تین باتیں بیان ہوں گی اوّل وجوہ حذف مفعول بہ دوم اسباب تقدیم مفعول بہ سوم معمولات فعل میں سے بعض کو بعض پر مقدم کرنے کا باعث اور وجہ پھر انھوں نے مفاعیل میں سے صرف مفعول بہ کو ذکر کیا ہے باقی کو ذکر نہیں کیا ہے اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ مفعول بہ کثیر الوقوع ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ باقی مفاعیل کا حکم مفعول بہ پر قیاس کرکے معلوم کیا جاسکتا ہے اسلئے صرف مفعول بہ کی تفصیل ذکر کی ہے باقیوں کو ترک کردیا ہے۔ پھر مصنفؒ نے ان کی تفصیل میں جانے سے پہلے تمہید کے طور پر ایک مقدمہ ذکر کیا ہے۔

الفعل مع المفعول کالفعل مع الفاعل فی انّ الغرض من ذکرہٖ معهٗ ای ذکر کلّ من الفاعل والمفعول مع الفعل او ذکر الفعل مع کلّ منهما افادة تلبّسه به ای تلبس الفعل بکلّ منهما امّا بالفاعل فمن جهة وقوعه عنه وامّابالمفعول فمن جهة وقوعه علیه لاافادة وقوعه مطلقًا ای لیس الغرض من ذکرہٖ معهٗ افادة وقوع الفعل وثبوته فی نفسه من غیر ارادة ان یعلم ممّن وقع وعلی من وقع اذلو اریدذٰلك لقیل وقع الضرب او وجداوثبت من غیر ذکر الفاعل او المفعول لکونه عبثًا

ترجمہ:۔

(کہ فعل کا حال مفعول کے ساتھ اسی طرح ہوتا ہے جیسا فعل کا حال فاعل کے ساتھ ہوتا ہے اس بات میں کہ اس کیساتھ ذکر کرنے کا مقصد یعنی فاعل اور مفعول میں سے ہر ایک کو فاعل کے ساتھ ذکر کرنے کا مقصد یا فعل کو فاعل اور مفعول کے ساتھ ذکر کرنے کا مقصد (اس کے تعلق کا فائدہ دینا ہوتا ہے) یعنی فعل کا ان میں سے ہر ایک کے ساتھ تعلق کا فائدہ دینا ہوتا ہے فاعل کے ساتھ تو اس اعتبار سے کہ اس سے فعل واقع ہوا ہے اور مفعول کے ساتھ اس اعتبار سے کہ اس پر فعل واقع ہوا ہے (محض وقوع فعل کا افادہ مقصود نہیں ہوتا ہے) یعنی فعل کا اس کے ساتھ ذکر کرنے سے یہ مقصود نہیں ہوتا ہے کہ ارادہ کئے بغیر اس بات کو جانا جائے کہ فعل کس سے واقع ہوا ہے اور کس پر واقع ہوا ہے کیونکہ اگر یہی مقصد ہوتا تو وقع الضرب، وُجد الضرب، اور ثبت کہنا صحیح ہوتا فاعل کے ذکر کئے بغیر کیونکہ اس صورت میں ان کا ذکر بیکار ہوجاتا ہے۔

تشریح:۔

الفعل مع المفعول: جس طرح فعل کے ساتھ فاعل کے ذکر کرنے سے کوئی غرض متعلّق ہوتی ہے کہ مطلق فعل کا وقوع یا ثبوت

بتلانا مقصود نہیں ہوتا ہے بلکہ فاعل سے فعل کا ثبوت اور صدور بتلانا مقصود ہوتا ہے اسی طرح جب فعل کے ساتھ مفعول کو ذکر کر دیا جائے تو اس سے بھی مطلق فعل کا صدور اور ثبوت مقصود نہیں ہوتا ہے بلکہ اس سے بھی یہ بتلانا مقصود ہوتا ہے کہ فعل کا صدور اور وقوع مفعول پر ہوا ہے مطلق فعل کا صدور مقصود نہیں ہوتا ہے کیونکہ اگر فعل کا مطلق صدور مقصود ہو تو پھر فعل کے ساتھ فاعل اور مفعول کا ذکر کرنا بے کار اور زائد ہوگا چنانچہ پھر تو فاعل اور مفعول کے ذکر کئے بغیر صرف یہ کہنا چاہئے کہ وقع الضرب ، وُجد الضرب ، اور ثبت الضرب ۔ الغرض جب بھی فعل کے ساتھ فاعل یا مفعول کا ذکر کیا جائے تو فاعل کے ذکر کرنے سے مقصود فاعل سے فعل کا صدور بتلانا ہوگا اور مفعول کے ذکر کرنے سے مقصود مفعول پر فاعل کے فعل کا وقوع بتلانا ہوگا۔

فاذا لم يذكر المفعول به معهٗ اى مع الفعل المتعدّى المسند الى فاعله فالغرض ان كان اثباتهٗ اى اثبات الفعل لفاعله اونفيهٗ عنه مطلقا اى من غير اعتبار عموم فى الفعل بان يراد جميع افراده او خصوص بان يراد بعضها من غير اعتبار تعلّقه بمن وقع عليه فضلًا عن عمومه وخصوصه نُزّل الفعل المتعدّى منزلة اللازم ولم يُقدّر لهٗ مفعول لانّ المقدّر كالمذكور فى انّ السامع يفهم منهما انّ الغرض الاخبار بوقوع الفعل عن الفاعل باعتبار تعلّقه بمن وقع عليه فان قولنا فلان يعطى الدنانير يكون لغرض بيان جنس ما يتناولهٗ الاعطاء لالبيان كونه معطيًا ويكون كلامًا مع من اثبت لهٗ الاعطاء غير الدنانير لا مع من نفى ان يوجد منه الاعطاء

ترجمہ:۔

(لہذا جب ذکر نہ کیا جائے) مفعول بہ کو (اس کے ساتھ) یعنی فعل متعدی کے ساتھ جو اس کے فاعل کی طرف مسند ہے (تو اگر فاعل کیلئے اس کا اثبات مقصود ہو) یعنی فعل کا اثبات (فاعل کیلئے یا اس سے مطلقاً نفی کرنا مقصود ہو) یعنی فعل میں عموم کے بغیر اس طور پر کہ اس سے جمیع افراد مراد ہوں یا خصوص ہو اس طور پر کہ بعض افراد مراد ہوں اس اعتبار کے بغیر کہ وہ کس پر واقع ہوا ہے چہ جائے کہ اس میں عموم وخصوص ہو (اتارا جائے گا) فعل متعدی کو (لازم کے مرتبہ میں اور اس کیلئے کوئی مفعول مقدر نہیں مانا جائے گا کیونکہ مقدر بھی مذکور کی طرح ہوتا ہے) اس بات میں کہ سامع ان دونوں سے یہی سمجھتا ہے کہ فاعل سے فعل کے واقع ہونے کی خبر دینا مقصود ہے من وقع علیہ کے ساتھ تعلق کے اعتبار سے مثلاً فلان یعطی الدنانیر اس چیز کو بیان کرنے کیلئے ہے جس کو فعل اعطاء شامل ہے محض اس کے معطی ہونے کو بیان کرنے کیلئے نہیں ہے اور یہ کلام اس شخص سے ہوگا جو فلاں کیلئے غیر دنانیر کی اعطاء ثابت کرتا ہو نہ کہ اس شخص سے جو اس سے اعطاء کی نفی کرتا ہو

تشریح:۔

فاذا لم یذکر المفعول به : یہاں تک مقدمہ بیان کیا ہے کہ فعل کے ساتھ فاعل یا مفعول کا ذکر خامخواہ نہیں ہوتا ہے بلکہ فاعل کا ذکر فعل کا فاعل سے صدور بتانے کیلئے ہوتا ہے اور مفعول کا ذکر فعل کا مفعول پر وقوع بتانے کیلئے ہوتا ہے۔ تو اب اگر کہیں فعل متعدی کے ساتھ مفعول کا ذکر نہ ہو تو یہ دو حال سے خالی نہیں ہے۔ اس فعل کے ساتھ کسی مفعول کے تعلق کا اعتبار کیا گیا ہوگا یا صرف اس فعل کا فاعل سے عموم وخصوص اور تعلّق بما وقع علیه الفعل کا اعتبار کئے بغیر صرف صدور کا اعتبار کیا ہوگا۔

پہلی صورت میں فعل متعدّی ہوگا اور مفعول کو مقدر مانا جائے گا کیونکہ اس سے کسی خاص فعل کا ثبوت یا نفی مقصود نہیں ہوتا ہے (اس صورت کو مصنفؒ نے اس سے دو صفحے بعد "الا" کے ساتھ بیان کیا ہے) اور دوسری صورت میں اس فعل کو لازم کی طرح قرار دیا جائے گا اس کیلئے اس صورت میں مفعول مقدر ماننے کی ضرورت نہیں ہے اسلئے کہ جب متکلم نے فعل کے ساتھ مفعول کو ذکر نہیں کیا ہے تو اس سے اس کا

مقصود فعل میں عموم پیدا کرنا ہے اور اگر اس صورت میں مفعول کو مقدر مانا جائے تو مقدر مذکور کی طرح ہوتا ہے تو یہ متکلم کے مقصود کے خلاف ہوگا اور متکلم کے مقصود کے خلاف کرنا صحیح نہیں ہے۔ جیسے کوئی آدمی کسی کے اعطاء کا منکر ہو تو اسے فاعل اور مفعول کا ذکر کیے بغیر کہا جائے گا کہ ''فلانٌ یعطی'' اور اگر وہ دیناروں کے علاوہ کے اعطاء کا تو اقرار کرتا ہو لیکن دیناروں کے اعطاء کا منکر ہو تو اس کے سامنے مفعول کا بھی ذکر کر کے یوں کہا جائے گا ''فلانٌ معطی الدینار'' فلاں دنانیر دینے والا ہے ان مثالوں میں سے پہلی مثال جس میں نہ فاعل کا ذکر ہے اور نہ ہی مفعول کے یہ قسم اول کی مثال ہے اور جس مثال میں مفعول کا ذکر ہے یہ دوسری صورت کی مثال ہے۔

وهو ای هذا القسم الذی نُزِّل منزلة اللازم ضربان لانّهٗ امّا ان یجعل الفعل حال کونه مطلقًا ای من غیر اعتبار عموم او خصوص فیه ومن غیر اعتبار تعلّقه بالمفعول کنایة عنه ای عن ذلك الفعل حال کونه متعلقًا بمفعول مخصوص دلّت علی قرینة اولا یجعل کذالك الثانی کقوله تعالیٰ قُلْ هَلْ یَسْتَوِی الَّذِیْنَ یَعْلَمُوْنَ وَالَّذِیْنَ لَایَعْلَمُوْنَ ای لا یستوی من یوجد لهٗ حقیقیة العلم ومن لا یوجد وانّما قدّم الثانی لا نّهٗ باعتبار کثرة وقوعه اشدّ اهتمامًا بحاله۔

ترجمہ:۔

(اور وہ) یعنی وہ قسم جسے لازم کے مرتبہ میں اتارا گیا ہے (اس کی دو قسمیں ہیں کیونکہ اس فعل کو اس پر مطلق ہونے کی حالت میں بنایا جائے گا) یعنی اس میں عموم و خصوص اور مفعول کے ساتھ تعلّق کا اعتبار کیے بغیر (کنایہ بنایا جائے گا) اس فعل سے (اس حال میں کہ وہ کسی خاص مفعول کے ساتھ متعلق ہو خواہ اس پر کوئی قرینہ دلالت کرے یا نہ کرے) اسی طرح بنایا جائے گا (دوسرا جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ''کہد تیجئے کیا جاننے والے اور نہ جاننے والے برابر ہو سکتے ہیں'' یعنی وہ برابر نہیں ہو سکتے ہیں جن سے حقیقت علم پایا جاتا ہے اور وہ جن سے حقیقت علم نہیں پایا جاتا ہے اور مصنفؒ نے ثانی کو مقدم کیا ہے کیونکہ یہ اپنے کثرت وقوع کی وجہ سے زیادہ اہتمام کا استحقاق رکھتا ہے۔

تشریح:۔

وهو ضربان: یہاں سے پہلی قسم کی تقسیم کر رہے ہیں کہ جب مفعول کو حذف کر دیا جائے اور مطلق فعل کی نفی یا ثبوت مراد ہو یعنی نہ تو فعل میں ثبوت اور نفی میں عموم اور خصوص کا اعتبار کیا گیا ہو اور نہ تو من وقع علیه الفعل کا اعتبار کیا گیا ہو تو اسکی دو قسمیں ہیں۔ یا تو اسے ایسے فعل سے کنایہ بنایا جائے گا جس میں کسی خاص مفعول کا اعتبار کیا گیا ہوگا اور اس پر کوئی قرینہ بھی دلالت کرتا ہو اور یا اس فعل کو ایسے فعل سے کنایہ نہیں بنایا جائے گا۔

پھر مصنفؒ نے لف نشر غیر مرتب کے طور پر دوسری قسم کی مثال کو اس کی کثرت وقوع اور زیادت اہتمام کی وجہ سے پہلے ذکر کیا ہے اس کی مثال ارشاد باری تعالیٰ ہے جیسے ''قُلْ هَلْ یَسْتَوِی الَّذِیْنَ یَعْلَمُوْنَ وَالَّذِیْنَ لَایَعْلَمُوْنَ'' اس میں ''یعلمون'' فعل متعدی ہے اصل میں یوں ہونا چاہئے تھا ''الذین یعلمون الدین'' لیکن مفعول کو حذف کر کے اس کو کسی اور فعل متعدی سے کنایہ نہیں بنایا ہے بلکہ صرف فعل متعدی ہی کو فعل متعدی کا مقابل بنایا گیا ہے کہ ''لا یستوی الذی یوجد لهٗ حقیقة العلم والذی لا یوجد لهٗ'' یعنی مطلقاً ایک کو دوسرے کا مقابل بنایا گیا ہے کہ جس کے پاس علم کی حقیقت پائی جاتی ہے وہ آدمی اور وہ آدمی جس کے پاس علم کی حقیقت نہیں پائی جاتی ہے دونوں کبھی بھی برابر نہیں ہو سکتے ہیں۔

السکاکی ذکر فی بحث افادة اللام الاستغراق انّهٗ اذا کان المقام خطابیًّا لا استدلالیًّا کقوله علیه السلام المؤمن غرٌّ کریمٌ والمُنافِقُ خِبٌّ لَئِیمٌ حمل المعرّف باللام مفردًا کان اوجمعًا علی الاستغراق بعلّة ایهام انّ القصد

الی فرد دون اٰخر مع تحقق الحقیقۃ فیھما ترجیح لاحد المتساویین علی الاٰخر ثمّ ذکر فی بحث حذف المفعول انّہ وقد یکون القصد الی نفس الفعل لتنزیل المتعدّی منزلۃ اللازم ذھابًا فی نحو فلان یعطی الی معنی یفعل الاعطاء ویوجد ھذہ الحقیقۃ ایھامًا للمبالغۃ بالطریق المذکور فی افادۃ اللام الاستغراق فجعل المصنّف قولہٗ بالطریق المذکور اشارۃ الی قولہٖ ثمّ اذا کان المقام خطابیًا لا استدلالیًا حمل المعرّف باللام علی الاستغراق الیہ اشار بقولہٖ ثمّ ای بعد کون الغرض ثبوت اصل الفعل وتنزیلہٖ منزلۃ اللازم من غیر اعتبار کنایۃ اذا کان المقام خطابیًا یُکتفی فیہ بمجرّد الظنّ لا استدلالیًا یطلب فیہ الیقین البرھانی افاد المقام او الفعل ذلک ای کون الغرض ثبوتہٗ لفاعلہٖ اونفیہٗ عنہ مطلقًا مع التعمیم فی افراد الفعل دفعًا للتحکم اللازم من حملہ علی فرد دون اٰخر وتحقیقہٗ ان معنی یعطی حینئذٍ یفعل الاعطاء فالاعطاء المعرّف بلام الحقیقۃ یحمل فی المقام الخطابی علی استغراق الاعطاء ات وشمولھا مبالغۃً لئلّا یلزم ترجیح احد المتساویین علی الاٰخر

ترجمہ:۔

(سکاکیؒ نے ذکر کیا ہے لام تعریف کے استغراق کیلئے ہونے کی بحث میں کہ جب مقام خطابی ہو استدلالی نہ ہو جیسے ارشاد نبوی ﷺ ہے مؤمن بھولا بھالا کریم النفس ہوتا ہے اور منافق بخیل اور کمینہ ہوتا ہے تو معرف باللام کو مفرد ہو یا جمع ہو استغراق پر محمول کیا جائے گا یہ بتلانے کیلئے کہ صرف ایک ہی فرد مراد ہے ان دونوں میں حقیقت کے متحقق ہونے کی وجہ سے ترجیح ہے دو متساویین میں سے ایک کی دوسرے پر۔ پھر مفعول کے حذف کی بحث میں ذکر کیا ہے کہ کبھی نفس فعل مقصود ہوتا ہے فعل متعدی کو لازم کے مرتبہ میں اتارنے کی بناء پر اس طور پر کہ "فلاں عطیہ کرتا ہے" کے یہ معنیٰ ہیں کہ وہ اعطاء کرتا ہے اور اس سے حقیقت اعطاء پایا جاتا ہے مبالغہ کے طور پر اسی طریق پر جو مذکور ہوا ہے لام کے مفید استغراق ہونے کی بحث میں لہٰذا ماتن نے سکاکی کے قول بالطریق المذکور کو اشارہ بنا دیا ہے اس کے اس قول کی طرف کہ جب مقام خطابی ہو استدلالی نہ ہو تو معرف باللام کو استغراق پر محمول کیا جائے گا اسی کی طرف اشارہ کیا ہے اپنے قول (پھر) یعنی جبکہ غرض اصل فعل کا ثبوت ہو اور کنایہ کا اعتبار کئے بنا فعل کو لازم کے مرتبہ میں اتارنا ہو (اگر مقام خطابی ہو) جس میں صرف ظن کافی ہوتا ہے (استدلالی نہ ہو) جس میں یقین برھانی کی ضرورت ہوتی ہے (تو فائدہ دے گا) مقام یا فعل (اس کا) یعنی فاعل کیلئے ثبوت فعل کا یا نفی فعل کا مطلقًا افراد فعل میں (تعمیم کے ساتھ تحکم کو رفع کرنے کیلئے) جو اس کے محمول کرنے سے لازم آتا ہے کسی ایک فرد پر نہ کہ دوسرے فرد پر اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ اس وقت یعطی کے یہ معنیٰ ہیں کہ وہ فعل اعطاء کرتا ہے لہٰذا الاعطاء معرف بلام حقیقت کو مقام خطابی میں استغراق مبالغہ اعطاات پر محمول کیا جائے گا تاکہ احد المتساویین کی دوسرے پر ترجیح لازم نہ آئے۔

تشریح:۔

السکاکیؒ ذکر: یہ فعل محذوف کا فاعل ہے تقدیری عبارت یوں ہے ذکر السکاکیؒ۔ مقام خطابی میں معرّف باللام کو استغراق (تعمیم فی الافراد) پر حمل کیا جائے گا یا نہیں اس میں علامہ سکاکیؒ اور شیخ عبدلقاہر جرجانی کا اختلاف ہے۔ علامہ سکاکیؒ کے نزدیک الف لام کو استغراق (تعمیم فی الافراد) پر محمول کریں گے اور شیخؒ کے نزدیک الف لام کو استغراق پر محمول نہیں کریں گے یہاں پر مصنفؒ نے اس بات کی وضاحت کی ہے کہ آئندہ مذکور ہونے والا حکم علامہ سکاکیؒ کے مذہب کے مطابق ہے نہ کہ حضرت شیخ کے مذہب کے مطابق۔

فائدہ: اس کی تفصیل میں جانے سے پہلے ایک بات کا جاننا ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ فعل مذکور کا مقام خطابی ہوگا یا استدلالی۔ خطابی

کالفظ ''خ'' کے فتحہ کے ساتھ ہے خطابی اس قیاس کو کہتے ہیں جو مقدمات ظنیہ سے مل کر بنی ہو جیسے کوئی کہے کہ ''کل من یمشی فی اللیل فھو سارق فھذا سارق'' یہ مقدمات ظنیہ ہیں جو صرف ظن کیلئے مفید ہیں کیونکہ یہ کوئی ضروری نہیں ہے کہ جو رات کو چلتا ہو تو وہ واقعی ہی چور ہو اور مقام خطابی اس مقام کو کہتے ہیں جہاں پر حکم لگانے کیلئے صرف مقدمات ظنیہ کو کافی سمجھا جاتا ہے مقام استدلالی وہ مقام ہے جہاں پر حکم لگانے کیلئے مقدمات یقینیہ اور قطعیہ کی ضرورت ہو کیونکہ اس سے مقصود یقین حاصل کرنا ہوتا ہے اور یقین مقدمات یقینیہ سے حاصل ہوتا ہے مقدمات ظنیہ سے حاصل نہیں ہوتا ہے اور یقین برہانی وہ استدلال ہے جو مقدمات قطعیہ سے پیدا ہو۔

علامہ سکاکیؒ فرماتے ہیں کہ جہاں پر مقام خطابی ہو وہاں پر فعل مذکور سے استغراق یعنی تعمیم فی الافراد مراد ہوگا ان میں سے کسی ایک کو خاص کرنا جائز نہیں ہوگا اسلئے کہ پھر ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی کہ فعل تو اپنے تمام افراد پر تساوی کے ساتھ صادق آرہا ہے اور آپ ان میں سے کسی ایک کو بلا کسی وجہ کے خاص کررہے ہیں تو اس سے ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ ایک تو اس کو الف لام استغراقی کی جگہ ذکر کیا ہے کہ الف لام استغراقی میں عموم ہوتا ہے اور وہ اس عموم کی وجہ سے اپنے تمام افراد کو شامل ہوتا ہے تو اب اگر کوئی ان میں سے کسی خاص فرد کو مراد لے لے تو اس سے ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی جیسے آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے آپ نے فرمایا'' المؤمن غرٌّ کریمٌ والمنافق خبٌّ لئیمٌ '' مؤمن اپنے بھولے پنہ کی وجہ سے دھوکہ کھا جاتا ہے اور منافق کمینہ ہونے کی وجہ سے مکار رہتا ہے۔

یہاں پر دونوں مقامات پر الف لام استغراق کیلئے ہے اسلئے اس سے عموم افراد مراد ہوں گے۔ چنانچہ ان دونوں مقامات پر بعض افراد کو مراد لینے اور بعض افراد کو مراد نہ لینے سے ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی جو کہ صحیح نہیں ہے۔ اور مفعول کے حذف کرنے کا مقام بھی لکھا ہے کہ جب مفعول بہ کو حذف کردیا جائے تو اس سے بھی عموم افراد مراد ہوتے ہیں لہٰذا اس سے بھی بعض افراد کو مراد لینا اور بعض افراد کو مراد نہ لینا صحیح نہیں ہے کیونکہ اس سے بھی ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی جیسے کوئی کہے کہ'' فلانٌ یعطی '' اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ''فلانٌ یفعل فعل الاعطاء'' اور اعطاء میں جو الف لام ہے یہ بھی استغراق کیلئے ہے لہٰذا بعض کے ساتھ تخصیص لانا صحیح نہیں ہوگا۔ اور مصنفؒ نے علامہ سکاکیؒ کے مذہب کو اس طرح بیان کیا ہے کہ جب فعل مقام خطابی میں واقع ہوجائے تو وہ مقام اور فعل دونوں اس بات کا فائدہ دیں گے کہ فعل کو فاعل کیلئے ثابت کیا ہے یا فعل مفعول پر واقع ہوا ہے ان دونوں صورتوں میں تعمیم کا فائدہ بھی حاصل ہوجائے گا۔ جیسے کوئی کہے کہ ''فلانٌ یعطی'' تو اس کا مطلب یہ بنتا ہے کہ 'فلانٌ یفعل فعل الاعطاء'' اس میں 'الاعطاء' پر الف لام استغراق کیلئے ہے۔ اور اس میں عموم پایا جائے گا اور اس کا صدق تمام افراد پر تساوی کے ساتھ ہے لہٰذا اب دوسرے بعض کو ترجیح دینے سے ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی جو کہ صحیح نہیں ہے۔

لایقال افادة التعمیم ینافی کون الغرض الثبوت والنفی مطلقًا ای من غیر اعتبار عموم ولاخصوص لانّا نقول لانسلّم ذلك الثبوت فانّ عدم کون الشیء معتبرًا فی الغرض لایستلزم عدم کونه مستفادًا من الکلام فالتعمیم مفادٌ غیر مقصودٍ ولبعضهم فی هذا المقام تخیّلاتٌ فاسدةٌ لاطائل تحتها فلم نتعرّض لها والاوّل وهو ان یجعل الفعل مطلقًا کنایةً عنه متعلّقًا بمفعول مخصوص کقول البحتری فی المعتزّ بالله تعریضًا بالمستعین بالله شعر ''شجوُ حُسّادهٖ وغیظُ عِداهُ :: ان یَریٰ مُبصرٌ ویَسمع واعٍ'' ای ان یکون ذو رؤیةٍ وذو سمعٍ فیدرك بالبصر محاسنَهٗ وبالسمع اَخبارَهُ الظاهرةَ الدالّةَ علیٰ استحقاقه الامامة دون غیره لایجدوا نصب عطفًا علیٰ یدرك المنصوب ای فلا یجد اعدائُهٗ وحسّادهٗ الذین یتمنّون الامامة الیٰ منازعته الامامة سبیلًا فالحاصل انّهٗ نُزّل یریٰ ویسمع منزلة اللازم ای من یصدر عنه السماع والرؤیة من غیر تعلّقٍ بمفعولٍ مخصوصٍ ثمّ جعلهما کنایتین عن الرؤیة والسماع المتعلّقین بمفعولٍ مخصوص

وهو محاسنه واخباره

ترجمہ:۔

یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ افادہ تعمیم تو منافی ہے غرض کے مطلق ثبوت یا مطلق نفی ہونے سے یعنی عموم وخصوص کے اعتبار کئے بغیر کیونکہ ہم جواب دیں گے یہ ہم مانتے ہی نہیں ہیں اسلئے کہ کسی چیز کا غرض میں معتبر نہ ہونا اس کو مستلزم نہیں ہے کہ وہ کلام کو مستفاد بھی نہ ہو پس تعمیم مستفاد ہے لیکن مقصود نہیں ہے یہاں پر کچھ لوگوں کے غلط خیلات ہیں جن کے ذکر کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے اسلئے ہم ان کا ذکر نہیں کرتے۔ (اور اوّل) اور وہ یہ ہے کہ فعل کو مطلق ہونے کی حالت میں کنایہ بنایا جائے اس فعل سے جو مفعول مخصوص سے متعلق ہے (جیسے) بحتری کا قول مستعین باللہ پر چوٹ کرتے ہوئے (معتز باللہ کی تعریف میں بحتری کا یہ شعر ہے کہ۔ اس کے حاسد کا غم اور اس کے دشمنوں کا غصہ یہ ہے کہ دیکھنے والا دیکھتا ہے اور سننے والا سنتا ہے۔ یعنی صاحب رویت اور صاحب سماعت کا موجود ہونا ہے۔ وہ اپنی آنکھوں سے اس کے محاسن کو دیکھتا ہے اور اپنے کانوں سے اس کی خوبیوں کی خبروں کو سنتا ہے جو اس کے منصب امامت کے مستحق ہونے پر دلالت کرتے ہیں فلا یجد ومنصوب ہے اسلئے کہ اس کا عطف یدرک منصوب پر ہے یعنی اس کے وہ حاسد اور دشمن جو منصب کی تمنا کرتے ہیں (امارت کے بارے میں ممدوح کے ساتھ لڑنے کا موقع نہیں پاتے ہیں) خلاصہ یہ ہے کہ یرئ اور یسمع کو لازم کے مرتبہ میں اتارا گیا ہے یعنی وہ شخص جس سے سماع اور رویت متحقق ہو مفعول مخصوص کے ساتھ تعلق کے بغیر پھر ان دونوں کو اس رویت اور سمع سے کنایہ بنایا گیا ہے جو مفعول مخصوص کے ساتھ متعلق ہو اور وہ ممدوح کے محاسن واوصاف ہیں

تشریح:۔

لا یقال افادة التتعمیم: اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کو نقل کر کے اس کا جواب دیا ہے۔

اعتراض: اس سے پہلے آپ نے کہا تھا کہ فعل کے مفعول کو جب حذف کر دیا جائے تو مطلق ثبوت فعل یا نفی فعل مراد ہوتا ہے اس میں عموم یا خصوص کا اعتبار نہیں ہوتا اور اب یہاں پر آپ کہتے ہیں کہ مذکورہ فعل جب مقام خطابی میں واقع ہو جائے تو عموم کا فائدہ دے گا۔ تو اس سے آپ کی دونوں باتوں میں تضاد آ گیا کہ پہلے تو آپ نے کہا تھا کہ ان میں عموم اور خصوص کا اعتبار نہیں ہوتا ہے اور اب آپ کہہ رہے ہیں کہ اس میں عموم کا اعتبار ہوتا ہے

جواب: دو چیزیں ہیں ایک کسی چیز کا دوسری چیز سے مستفاد ہونا اور دوسری چیز یہ ہے کہ کسی چیز کا مقصودی ہونا۔ ان دونوں کے درمیان فرق ہے مستفاد ہونا اور چیز ہے اور مقصودی ہونا اور چیز ہے۔ تو کسی چیز کا مستفاد ہونا اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ وہ چیز مقصودی بھی ہو۔ مقام خطابی میں جو عموم ہوتا ہے یہ مستفاد تو ہوتا ہے لیکن غیر مقصودی ہوتا ہے جبکہ اس سے پہلے ہم نے جس عموم کا ذکر کیا تھا اس سے عموم مقصودی مراد تھا اور یہ عموم مقصودی نہیں ہے اور آپ کے اعتراض کی بنیاد مقصودی اور غیر مقصودی میں فرق نہ کرنے پر ہے۔

الاوّل:۔ اس کے ساتھ قسم اوّل کی مثال بیان کر رہے ہیں یعنی جس میں فعل متعدی کو لازم کی طرح قرار دیا گیا ہو اور اسے ایسے فعل متعدی سے کنایہ بنایا جائے جو کسی ایسے مفعول مخصوص کے ساتھ متعلق ہو جس پر کوئی قرینہ بھی دلالت کرتا ہو جیسے ابو عبادہ البحتری شاعر نے معتز باللہ کی تعریف اور ان کے بھائی مستعین باللہ پر تعریض کرتے ہوئے یہ شعر کہا ہے اصل میں ان دونوں بھائیوں کے درمیان حصول اقتدار میں رسہ کشی چل رہی تھی کافی تگ و دو کے بعد معتز باللہ حصول اقتدار میں کامیاب ہوا اور مستعین باللہ محروم رہا تو بحتری نے معتز باللہ (خلیفہ) کی تعریف اور مستعین باللہ (رعایا) کی مذمت کرتے ہوئے یہ شعر کہا ہے۔

شجوُ حسّادہ وغیظُ عِداہُ ان یریٰ مبصرٌ ویسمع واعٍ۔

تحقیق المفرادت: شجو۔ غم، اندوہ، حاجت، اور فکر مندی۔ حسّادہ، مبالغہ کا صیغہ ہے بہت زیادہ حسد کرنے والا، غیظ، کے معنی ہیں غصہ دلانے والا۔

ترجمہ۔اس کے حاسدوں کا غم اور اس کے دشمنوں کا غصہ یہ ہے کہ اسے دیکھنے والا دیکھتا ہے اور سننے والا سنتا ہے۔

شعر کی وضاحت۔شاعر اپنے ممدوح کو خطاب کر کے کہتا ہے کہ تیرے اچھے صفات اتنے زیادہ ہیں کہ کوئی دیکھنے یا سننے والا ان کا قصد کرے یا نہ کرے وہ اپنے عموم کی وجہ سے ہر ایک کو نظر آتے ہیں لہٰذا اس وجہ سے لوگوں کے ہاں آپ ہی اپنے بھائی کے مقابلے میں خلافت کا زیادہ مستحق ہوئے ہیں کیونکہ اس کے اتنے محاسن اور کمالات نہیں ہیں۔یہاں پر یسمع اور یری دونوں فعل متعدی ہیں اور ان کا مفعول مذکور نہیں ہے اسلئے پہلے اس کو بمنزلہ فعل لازم کے قرار دیا گیا ہے کہ اس سے مطلق سماع اور مطلق رؤیت مراد ہے کوئی خاص سماع یا کوئی خاص رؤیت مراد نہیں ہے جس کا تعلق کسی خاص مفعول کے ساتھ ہو پھر ان دونوں کو اس سماع اور اس رؤیت سے کنایہ بنایا گیا ہے جو ایک خاص مفعول کے ساتھ متعلق ہے اور وہ ہے ممدوح کے مخصوص محاسن کا دیکھنا اور اس کے خاص کمالات کے اخبار کا سننا حضرت شیخ الہندؒ کے والد محترم نے مذکورہ شعر کی تعبیر اپنے الفاظ میں اس طرح کی ہے۔

تیرے حاسد کا سا سودا نہ دیکھا نہ سنا　　　چاہتا ہے کوئی عالم میں نہ دیکھے نہ سنے

بادعاء الملازمة بین مطلق الرؤیة ورؤیة آثارہ ومحاسنہ وکذا بین مطلق السماع وسماع اخبارہ للدلالة علیٰ آثارہ واخبارہ قد بلغت من الکثرة والاشتھار الیٰ حیث یمتنع خفاؤھا فیبصرھا کلّ راءٍ ویسمعھا کلّ داعٍ بل لا یبصر الرأی الّا تلک الأثار ولا یسمع الواعی الّا تلک الاخبار فذکر الملزوم واراد اللازم علی ما ھو طریق الکنایة ففی ترک المفعول والاعراض عنه اشعارٌ بانّ فضائلهٗ قد بلغت من الظھور والکثرہ الیٰ حیث یکفیٰ فیھا مجرّد ان یکون ذوسمع وذوبصر حتّی یعلم انهٗ المتفرّد بالفضائل ولا یخفی انهٗ یفوت ھذا المعنی عند ذکر المفعول او تقدیرہ

ترجمہ:۔

مطلق رویت اور اس کے آثار و محاسن کی رویت کے درمیان لزوم کے دعوے کے ساتھ اور اسی طرح مطلق سماع اور سماع اخبار ممدوح کے درمیان لزوم کا دعویٰ کرنے کے ساتھ کہ اس کے محاسن اور اوصاف اس کثرت وشہرت کو پہنچ گئے ہیں کہ ان کا پوشیدہ رہنا ممکن ومحال ہے اسلئے ہر دیکھنے والا انہیں دیکھتا اور ہر سننے والا انہیں سنتا ہے بلکہ دیکھنے والا اور سننے والا ان کے محاسن اور اوصاف کے سوا اور کچھ دیکھتا اور سنتا ہی نہیں لہٰذا ملزوم بول کر لازم مراد لیا گیا جو کنایہ کا طریقہ ہے پس ترک مفعول سے اس طرف اشارہ کرنا مقصود ہے کہ ممدوح کے فضائل کثرت وظہور میں اس حد تک پہنچ چکے ہیں کہ دیکھنے والا اور سننے والے کا پایا جانا ہی کافی ہے اس بات کے معلوم ہونے میں کہ وہ فضائل میں یکتا ہے اور ظاہر ہے کہ یہ مقصد مفعول کے ذکر کرنے یا اس کے مقدر ماننے میں فوت ہو جاتا ہے

تشریح:۔

بادّعاء الملازمة بین مطلق الرؤیة ورؤیة آثارہ:اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا ہے کہ آپ نے کہا ہے کہ اس مقام پر مطلق رؤیت اور مطلق سماع کو کنایہ بنایا گیا ہے خاص رؤیت اور خاص سماع سے یہ بات صحیح نہیں ہے اسلئے کہ کنایہ کہتے ہیں ملزوم کا ذکر کر کے لازم کا ارادہ کرنے کو اور یہاں پر مطلق رویت کو رؤیت خاص لازم نہیں ہے اسلئے مطلق رؤیت کو خاص رؤیت سے کنایہ بنانا بھی صحیح نہیں ہے۔

جواب۔اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں پر یہ لزوم حقیقۃً نہیں ہے بلکہ ادّعاءً ہے اسلئے کہ ہم نے مبالغۃً کرتے ہوئے کہا ہے کہ ان کے درمیان تلازم ہے جس کی وجہ سے شاعر کا یہ کلام اس بات دلالت کرتا ہے کہ اس کے ممدوح کے اوصاف وکمالات اتنے زیادہ مشہور ہو چکے ہیں کہ کوئی دیکھنا چاہے نہ

چاہے ہر حال میں نظر آئیں گے اسی طرح اس کے اخبار بھی اتنے عام ہو چکے ہیں کہ کوئی سننا چاہے نہ چاہے ہر حال میں لوگوں کے کانوں تک پہنچ جائیں گے۔

ولا یخفی: اس عبارت کے ساتھ بھی ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے اتنا لمبا کام کیوں کیا کہ پہلے آپ نے اس کو فعل لازم کی طرح قرار دیا اور پھر اسے فعل مخصوص سے کنایہ بنایا اس کے بجائے اگر آپ اختصار کرتے ہوئے شروع ہی سے فعل مخصوص سے کنایہ بناتے تو اختصار کے ساتھ مقصود حاصل ہو جاتا تو آپ نے اختصار سے کام کیوں نہیں لیا ہے اس کی کیا وجہ ہے؟
جواب: بات تو آپ کی صحیح ہے لیکن ہم نے کلام میں مبالغہ پیدا کرنے کیلئے مفعول کو حذف کر دیا ہے بخلاف اختصار والی صورت کے کہ اس صورت میں اختصار تو حاصل ہو جاتا ہے لیکن کلام میں مبالغہ پیدا نہیں ہوتا ہے۔

والّا ای وان لم یکن الغرض عند عدم ذکر المفعول مع الفعل المتعدّی المسند الی فاعله اثباته لفاعله اونفیه عنه مطلقًا بل قصد تعلّقه بمفعول غیر مذکور وجب التقدیر بحسب القرائن الدالة علی تعیین المفعول اِن عامًا فعامٌ واِن خاصًا فخاصٌ ولمّا وجب التقدیر تعیّن انّهٗ مرادٌ ومحذوفٌ من اللفظ لغرض فاشار الی تفصیل بقوله

ترجمہ:۔

(ورنہ) اور اگر اس فعل متعدی کے ساتھ مفعول کو ذکر نہ کرنے کی صورت میں جس کی اسناد اس کے فاعل کی طرف کی گئی ہے فاعل کیلئے مطلقًا اس کا ثابت کرنا یا فاعل سے مطلقًا اس کی نفی کرنا مقصود نہ ہو بلکہ اس مفعول کیساتھ فعل کا تعلق مقصود ہو جو مذکور نہیں ہے تو مقدّر ماننا ضروری ہے حسب قرائن وہ قرائن جو تعیین مفعول پر دال ہوں اگر عام ہوں تو عام ہوں گے اور اگر خاص ہوں تو خاص ہوں گے اور جب مقدر ہونا ضروری ہوا تو یہ متعیّن ہو گیا کہ وہ مراد ہے لیکن کسی وجہ سے لفظوں سے حذف کر دیا گیا ہے تو اب اپنے اس قول کے ساتھ اس غرض کی تفصیل کی طرف اشارہ کر دیا ہے

تشریح:۔

والّا ای وان لم یکن الغرض عند عدم ذکر المفعول: ماقبل میں ہم بتا چکے ہیں کہ اگر فعل متعدّی کے مفعول کو حذف کر دیا جائے تو وہ فعل متعدّی دو حال سے خالی نہیں اس میں مطلقًا ثبوت اور نفی کا اعتبار کیا گیا ہوگا من وقع علیہ الفعل کے ساتھ تعلّق کے کسی عموم اور خصوص کا اعتبار کئے بغیر تو وہاں پر اس فعل کو بمنزلہ لازم قرار دیا جائے گا اور مفعول بہ کو مقدّر نہیں مانا جائے گا اور پھر اس فعل کی دو قسمیں ہیں، اس کو کسی ایسے فعل سے جس میں مفعول کے متعلّق ہونے کا اعتبار کیا گیا ہے کنایہ بنایا گیا ہوگا یا نہیں۔ اور االا کے ساتھ دوسری قسم بیان کرتے ہیں جس فعل میں مفعول تو مذکور نہ ہو لیکن اس میں فعل کا کسی مفعول مخصوص کے ساتھ تعلّق کا اعتبار کیا گیا ہو تو وہاں پر مفعول کو مقدّر مانا جائے گا اسلئے کہ اگر مفعول کو مقدّر نہ مانا جائے تو متکلّم کے مقصود کے خلاف کرنا لازم آئے گا کیونکہ متکلّم تو چاہتا ہے کہ میرے فعل کا تعلّق کسی مفعول کے ساتھ ہو جائے اور یہ مقصود تب ہی حاصل ہو جائے گا جب مفعول مقدّر مانا جائے۔ پھر مفعول بہ کے مقدّر ماننے کیلئے دو شرطیں ہیں پہلی شرط یہ ہے کہ مفعول بہ چونکہ مقدّر رہتا ہے اور مقدّر چیز چونکہ ہر ایک کو معلوم نہیں ہو سکتی ہے اسلئے مفعول بہ مقدّر پر دلالت کرنے والے کسی قرینہ کی ضرورت ہے تا کہ وہ اس بات پر دلالت کرے کہ یہاں پر مفعول بہ مقدّر ہے پھر اگر قرینہ عام ہو تو مفعول بہ بھی عام ہوگا اور اگر قرینہ خاص ہو تو مفعول بہ بھی خاص ہوگا۔ دوسری شرط یہ ہے کہ کلام میں اصل یہ ہے کہ مفعول بہ کو ذکر کیا جائے مفعول بہ کو مقدّر ماننا خلاف اصل ہے اور خلاف اصل کیلئے کسی غرض اور علّت کا ہونا ضروری ہے، لہٰذا یہاں پر بھی مفعول بہ کے مقدّر ماننے کیلئے کسی قرینہ اور غرض کا ہونا ضروری ہے۔

ثمّ الحذف اِمّاللبیان بعدالابھام کما فی فعل المشیّة والارادة ونحو ھمااذاوقع شرطان فانّ الجواب یدلّ علیه ویبیّنہٗ لکنّہٗ انمایحذف مالم یکن تعلّقہٗ بہٖ ای تعلّق فعل المشیّة بالمفعول غریبًانحوفلَوْشَاءَ لَھَدٰیکُمْ اَجْمَعِیْنَ ای لوشاء ھدایتکم لھدیٰ کم اجمعین فانّہٗ لمّاقیل "لوشاء" علم السامع انّ ھنا ك شیئًا عُلقتُ المشیّة علیه لکنّہٗ مبھم" فاذاجیء بجواب الشرط صارمبنیًّا وھذااوقع فی النفس بخلاف مااذاکان تعلّق فعل المشیّة غریبًافانّہٗ لایحذف حینئذٍ کمافی قولہٖ شعر ولوشئت ان ابکی دمًّاالبکیتہٗ: علیه ولکن ساحة الصبراوسع" فانّ تعلّق فعل المشیّة ببکاء الدم غریبٌ فذَکَرَہٗ لیتقرّر فی نفس السامع فیأ نس بہٖ السامع

ترجمہ:۔

(پھر حذف یا تو بیان بعدالابہام کیلئے ہوتا ہے جیسے فعل مشیّۃ) اور ارادہ وغیرہ جب دونوں شرط واقع ہوں تو اس پر جواب دلالت اور اسے بیان کرتا ہے لیکن حذف کرنا اسی وقت ہوگا (جب اس) فعل مشیّت (کا تعلق اس) مفعول کے ساتھ (غریب نہ ہو جیسے فلوشاءلھدا کم اجمعین) یعنی اگر اللہ تمہاری ہدایت چاہتے تو تم سب کو ہدایت دیتے جب لوشاء کہا گیا تو اس سے سامع نے یہ سمجھا کہ یہاں پر کوئی اور چیز بھی ہے جس پر مشیّت کو معلّق کر دیا گیا ہے لیکن وہ مبہم ہے تو پھر جب جواب شرط لایا گیا تو وہ واضح ہو کر اوقع فی النفس ہو گیا (بخلاف اس کے کہ) فعل مشیّت کا تعلق (غریب ہو) اس وقت حذف نہیں ہوگا جیسے: شعر (اگر میں اس پر خون رونا چاہوں تو رو سکتا ہوں) لیکن صبر کا دامن وسیع تر ہے چونکہ خون کے رونے کے ساتھ صبر کا تعلّق غریب ہے اسلئے شاعر نے اسے ذکر کیا ہے تاکہ سامع کے دل میں بیٹھ جائے اور سامع اس سے مانوس ہو جائے

تشریح:۔

اما للبیان بعدالابھام۔ یہاں سے مفعول کے ذکر نہ کرنے کے اغراض بیان کر رہے ہیں چنانچہ مفعول کے ذکر نہ کرنے کے کل سات اغراض ہیں۔

واماللبیان: پہلی غرض یہ ہے کہ مفعول بہ کو مقدر مانا جاتا ہے بیان بعدالابہام کیلئے یعنی پہلے مفعول کا ذکر نہ کر کے کلام میں ابہام پیدا کر دیا جاتا ہے تاکہ مخاطب اور سامع اس انتظار اور اس شوق میں ہو کہ متکلّم اب کوئی مفعول ذکر کر دے تاکہ کلام کا ابہام ختم ہو جائے پھر متکلّم اپنے کلام میں ذکر نہ کرے لیکن بعد میں اپنے کلام میں جا کر مفعول بہ محذوف پر دلالت کرنے والا کوئی کوئی قرینہ ذکر کر دے جس کی وجہ سے کلام کا ابہام ختم ہو جائے گا تو اس کیلئے مفعول کو مقدر مانا جائے گا اور یہ اسلئے کیا جاتا ہے تاکہ ایک بار پہلے مفعول بہ کا ذکر اجمالی طور پر مخاطب کے ذہن میں بیٹھ جائے اور بعد میں جب کوئی قرینہ ذکر کر دیا جائے تو تفصیل کے ساتھ مخاطب کے ذہن میں بیٹھ جائے گا اور جو چیز کوشش اور انتظار کے بعد ذہن میں بیٹھ جائے تو وہ اوقع فی الذہن ہوتی ہے اسلئے مفعول بہ کو مقدر مان کر اس پر دلالت کرنے والا قرینہ ذکر کر دیا جاتا ہے۔

پھر مصنفؒ نے بیان بعدالاجمال کی مثال ذکر فرمائی ہے جیسے فعل شرط اور فعل مشیّت جب واقع ہو جائیں تو یہ جزاء کا تقاضا کریں گے اور ان کا مفعول محذوف ہوگا پھر وہ مفعول محذوف دو حال سے خالی نہیں یا تو اس مفعول کے ساتھ فعل مشیّت کا تعلّق غریب ہوگا یا غریب نہیں ہوگا اگر غریب نہ ہو تو وہاں پر مفعول بہ مقدر مانا جائے گا اور اس کی تقدیر پر دلالت کرنے کیلئے کوئی قرینہ ذکر کیا جائے گا اسکی وجہ یہ ہے کہ چونکہ یہ غریب نہیں ہوتا ہے اسلئے اگر قرینہ ذکر نہ کیا جائے تو تب بھی مخاطب کی سمجھ میں آ جاتا ہے۔ لیکن اس کی مزید وضاحت کیلئے قرینہ بھی ذکر کیا جاتا ہے اور اگر اسکے ساتھ فعل کا تعلّق غریب ہو تو پھر مفعول کو حذف کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ پھر اس صورت میں اس پر قرینہ اس طرح دلالت نہیں کر سکتا ہے جس سے معنیٰ بالکل واضح ہو جائے۔ اوّل کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے" فَلَوْ شَاءَ اللّٰہُ لَھَدٰی کُمْ " اگر اللہ چاہتے تو تم کو ہدایت دیتے۔ یہاں

پر ''شاء'' فعل متعدی ہے اور اس کے مفعول کو حذف کر دیا گیا ہے لیکن آیت کے آخر میں ''لهدىٰ كم'' قرینہ ذکر کیا ہے جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ''شاء'' کا مفعول ''ہدایت'' ہے تو تقدیری عبارت یوں بنے گی ''فلو شاء هدايتكم لهدىٰ كم'' اور یہاں پر مشیّت کے ساتھ ''هدايت'' کا تعلق کوئی غریب اور نادر نہیں ہے اسلئے حذف کر دیا گیا ہے کیونکہ جب ولوشاء کہا تو اس سے مخاطب کے ذہن میں فوراً یہ بات آ گئی کہ یہاں پر کوئی ایسی چیز ضرور ہے جس کے ساتھ فعل مشیّت کا تعلق ہے البتہ یہ اندازہ نہیں کیا جا سکتا ہے کہ وہ چیز کیا ہے؟ پھر جواب شرط ''لهدىٰ كم'' قرینہ لا کر بتا دیا کہ وہ محذوف ہدایت ہے کوئی اور چیز نہیں ہے اور اگر فعل کا تعلق غریب ہو تو پھر مفعول کو حذف نہیں کیا جائے گا۔ جیسے ابوالہندام شاعر کا اپنے بیٹے ہندام کے مرثیہ میں کہا ہوا یہ شعر۔

ولو شئت ان ابكى دمًا لبكيتهٗ علیه ولكن ساعة الصبر اوسع

ترجمہ؛ اگر میں اس پر (بیٹے کے مرنے پر) خون کے آنسوں رونا چاہوں تو رو سکتا ہوں لیکن صبر کا میدان وسیع تر ہے۔

محل استشہاد ''لو شئت ان ابكى دمًا'' اس میں ''ان ابكى دمًا'' بتاویل مصدر مشیّت کیلئے مفعول بن رہا ہے اور خون کے رونے کے ساتھ فعل ''مشیّت'' کا تعلق ہونا غریب اور نادر ہے کیونکہ عام طور پر آدمی خون کے آنسوں نہیں روتا ہے اگر شاعر مفعول کو حذف کر کے یوں کہتا ''ولو شئت لبكيتهٗ'' تو مخاطب متکلّم کے خیال کی تہہ تک نہیں پہنچ سکتا تھا کیونکہ اس صورت میں وہ عام آنسوں سمجھتا کہ بس تھوڑے سے آنسوں بہا کر چپ رہنے کی طرف شاعر نے اشارہ کیا ہے اسلئے مفعول کو حذف نہیں کیا ہے۔

فائدہ: علامہ تنوخی فرماتے ہیں کہ اس شعر میں مفعول کے حذف کرنے کی وجہ وہ نہیں ہے جس کیلئے مصنفؒ نے یہاں پر اسے ذکر کیا ہے بلکہ اس میں مفعول کو حذف کیا ہے وزن شعری کو برقرار رکھنے کی وجہ سے کیونکہ وزن شعری کے برقرار رکھنے کیلئے ''لبكيته'' کی ضمیر کا لانا ضروری ہے اور ضمیر کیلئے بہرحال مرجع کا ہونا ضروری ہے تو اس مقام میں ''دمًا'' کو ضمیر کے مرجع کے طور پر ذکر کیا گیا ہے نہ کہ فعل کے تعلّق کے غریب ہونے کی وجہ سے۔

فائدہ: فعل مشیّت کے حذف مفعول کا تحقق اکثر کلمہ لو کے بعد ہی ہوتا ہے کیونکہ اس کے جواب میں مشیّت کا مفعول مذکور ہوتا ہے اسی طرح لو کے علاوہ اور ادوات شرط کے ساتھ بھی یہ صورت ممکن ہے خواہ کلمہ شرط اسم ہو جیسے ''وَمَن يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ'' یا حرف ہو جیسے ''اِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ'' لیکن کبھی کبھار غیر ادوات شرط میں بھی مشیّت کے مفعول کو حذف کر دیا جاتا ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے'' وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ اِلَّا بِمَا شَاءَ''

وامّا قولهٗ شعر فلم يُبق منّي الشوقُ غيرَ تفكّري فلو شئت ان ابكى بكيت تفكّرًا ''فليس منه اى ممّا ترك فيه حذف مفعول المشيّة بناءً على غرابة تعلّقها به على ماذهب اليه صدر الافاضل فى ضرام السقط من انّ المراد لو شئت ان ابكى تفكّرًا بكيت تفكّرًا فلم يحذف مفعول المشيّة ولم يقل لو شئت بكيت تفكّرًا لانّ تعلّق المشيّة ببكاء التفكّر غريبٌ كتعلّقها ببكاء الدم وانّمالم يكن من هذا القبيل لانّ المراد بالاوّل البكاء الحقيقى لا البكاء الفكرى لانّهٗ لم يرد ان يقول لوشئت ان ابكى تفكّرًا بكيت تفكّرًا بل اراد ان يقول افنانى النحول فلم يبق منّى غير خواطر تجوّل فىّ حتّى لو شئت البكاء فمَرَيْتُ جفونى وعصرت عينى ليسيل منها دمع لم اجدهٗ وخرج منها بدل الدمع التفكّر فالبكاء الذى اراد ايقاع المشيّة عليه بكاءٌ مطلقٌ مبهمٌ غير متعدىً الى التفكّر البتّة والبكاء الثانى مقيّدٌ متعدى الى التفكّر فلا يصحّ تفسيرُ الاوّل وبيانًا لهٗ كما اذا قلت لو شئت ان تُعطى درهمًا اعطيتُ درهمين كذافى دلائل الاعجاز۔

ترجمہ:۔

باقی شاعر کا یہ قول کہ فلم یبق الخ مجھ میں تفکّرات کے سوا کچھ بھی باقی نہیں رہا میں رونا چاہوں تو تفکّر ہی روسکتا ہوں یہ اس میں سے نہیں ہے یعنی اس قبیل سے نہیں ہے کہ جہاں حذف مفعول کو غرابت کی بناء پر ترک کر دیا گیا ہو جیسا کہ صدر الا فاضل نے کہا ہے کہ اس سے شاعر کی مراد یہ ہے کہ اگر میں تفکر رونا چاہوں تو روسکتا ہوں تو مفعول مشیّت کو حذف کر کے یوں نہیں کہا ''لوشیئت بکیت تفکّرا'' کیونکہ بکاء تفکر کیساتھ مشیّت کا تعلق غریب ہے جیسے اس کا تعلق بکاء دم کیساتھ غریب ہے اس قبیل سے نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ (بکاء اوّل سے مراد بکاء حقیقی ہے) نہ کہ بکاء تفکّری کیونکہ شاعر یہ نہیں کہنا چاہتا ہے کہ اگر میں تفکر رونا چاہوں تو تفکر روسکتا ہوں بلکہ وہ یہ کہنا چاہتا ہے کہ مجھے لاغری نے فنا کر دیا ہے اور مجھ میں سوائے خیالات منتشرہ کے جولانی کے کچھ بھی باقی نہیں رہا ہے یہاں تک کہ جب میں رونے کے ارادے سے پلکیں ملتا اور آنکھیں نچوڑتا ہوں تا کہ آنسوں نکل آئیں تو میں یہ بھی نہیں کر پاتا بلکہ آنسوں کے بدلے تفکرات ہی ٹپکتے ہیں پس وہ بکاء جس پر ایقاع مشیّت کا ارادہ ہے وہ بکاء مطلق مبہم ہے جو تفکر کی طرف متعدی نہیں ہے اور بکاء ثانی مقید ہے تفکر کی طرف متعدی ہے تو یہ اول کی تفسیر نہیں ہوسکتی ہے اور اس کا بیان جیسے تو یوں کہے ''لوشئت ان تعطی درھمًا اعطیت درھمین'' دلائل اعجاز میں اسی طرح ہے۔

تشریح:۔

وقولهٗ : فلم یبق منّی الشوق غیر تفکّری فلو شئت ان ابکی بکیت تفکّرًا

تحقیق المفرادت:ساحة ۔میدان، البکاء الحقیقی ،آنسوں سے رونا، البکاء الفکری ، اظہارغم،

ترجمہ: میرے شوق اور محبت نے مجھ میں تفکّرات اور خیالات کے سویٰ کچھ نہیں چھوڑا ہے۔لہٰذا اگر میں رونا بھی چاہوں تو تخیّل ہی میں روسکتا ہوں۔

صدر الافاضل ابوالمکارم معرزی جار اللہ زمخشری کے تلمیذ نے ابوالعلاء معرّی کے دیوان کی شرح ضرام السقط میں ذکر کیا ہے کہ ابوالحسین علی بن احمد جوہری کے اس شعر میں ''فلم یبق منّی الشوق غیر تفکّری الخ ابکی کا مفعول ''تفکّر'' ہے اور اصل عبارت یوں ہے ''لو شئت ان ابکی تفکّرًا لبکیت تفکّرًا'' جسے تعلّق کے غرابت کی وجہ سے حذف نہیں کیا گیا ہے بلکہ کسی اور وجہ سے حذف کیا ہے اور مفعول کو حذف کرنے کی صورت میں عبارت یوں بن جاتی کہ ''لو شئت بکیت تفکّرًا'' اور اس میں فعل کے ساتھ غرابت کا تعلق اس طرح ہے کہ تفکّر کورویا نہیں جاتا ہے۔

مصنّفؒ نے ان کے قول کی تردید فرمائی ہے اور کہا ہے کہ تمہاری یہ بات صحیح نہیں ہے کہ یہاں پر مفعول بہ کو ذکر کر دیا گیا ہے کیونکہ بکاء اوّل سے بکاء حقیقی مراد ہے اور بکاء ثانی سے بکاء تفکّری مراد ہے تو ثانی کو پہلے والے بکاء کیلئے تفسیر بنانا صحیح نہیں تھا اسلئے درمیان میں فاصلہ بنانے کیلئے مفعول بہ کو ذکر کر دیا گیا ہے۔اور جہاں پر دوسرے فعل کو پہلے والے فعل کیلئے تفسیر بنانا صحیح نہیں ہوتا ہے وہاں پر مفعول بہ کو ذکر کر دیا جاتا ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ ''لو شئتَ ان تعطی درھمًا اعطیت درھمین'' یہاں پر دوسرے اعطیت کو پہلے والے اعطیت کیلئے تفسیر بنانا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ درمیان میں ''درھمًا'' مفعول بہ کو ذکر کر دیا گیا ہے چنانچہ مفعول بہ کو حذف کر کے ''لو شئت اعطیت درھمین'' کہنا صحیح نہیں ہے۔اسلئے کہ پھر اس کا مطلب واضح نہیں ہوگا کہ متکلّم کیا کہنا چاہتا ہے اور متکلّم کا مطلب کیا ہے؟ چنانچہ جب دونوں فعلوں کا مفعول ایک نہیں ہے کہ پہلے سے بکاء حقیقی مراد ہے۔اور دوسرے سے بکاء تفکّری مراد ہے تو شعر کا مطلب یہ بنے گا کہ لاغری نے میرے بدن کے تمام فضلات نکالدئے ہیں یہاں تک کہ میرے بدن سے آنسوں بھی ختم ہو گئے ہیں اب اگر میں رونے کیلئے اپنی آنکھیں ملتا ہوں تو میری آنکھوں سے بھی آنسوں کے بجائے تخیّلات ہی نکلتے ہیں۔

ومـمّانشأ فی هذا المقام من سوء الفهم وقلّة التدبّر ماقیل انّ الكلام فی مفعول ابکی والمراد انّ البیت

لیس من قبیل ماحذف فیه المفعول للبیان بعدالابهام بل انّماحذف لغرض اٰخر

ترجمہ:۔

اس مقام پر جہاں اور باتیں قلّت تامل اور سوء فہم کی بناء پر ہوئی ہیں ان میں سے ایک یہ بھی ہے جو کہا گیا ہے کہ گفتگو ابکی کے مفعول کے بارے میں ہے اور ماتن کی مراد یہ ہے کہ شعر اس قبیل سے نہیں ہے جہاں پر مفعول کو بیان بعد الابہام کیلئے حذف کیا گیا ہو یا کسی اور غرض کیلئے حذف کیا گیا ہو

تشریح:۔

ومما نشأفی هذاالمقام اس عبارت کے ساتھ شارح نے بعض لوگوں کے مذہب کو بیان کیا ہے چنانچہ بعض لوگوں نے مصنفؒ کی عبارت فلم یبق الخ'' کا تعلّق بخلا ف ما اذا کا ن الخ کے بجائے مصنفؒ کے قول ''کما فی فعل المشیّة'' کے ساتھ کرتے ہوئے یوں کہا ہے کہ مصنّف یہاں پر ''شئت '' کے مفعول کے بارے میں گفتگو نہیں کرر ہے ہیں بلکہ ''ابکی '' کے بارے میں با ت کرر ہے ہیں اور مصنفؒ کا مطلب یہ ہے کہ مذکورہ شعر میں '' ابکی '' کے مفعول کو بیان بعد الابہا م کی غرض سے حذف نہیں کیا گیا ہے بلکہ کسی اور غرض (مثلاً اختصار وغیرہ) کیلئے حذف کیا گیا ہے۔لیکن شارحؒ فرماتے ہیں کہ یہ ان لوگوں کا سوء فہم اور قلّت تدبّر ہے ان کی یہ بات دووجہوں سے درست نہیں ہے ایک اس وجہ سے صحیح نہیں ہے کہ یہ سیاق کلام مصنّفؒ کے خلاف ہے ایضاح کی عبارت کے بھی خلاف ہے اور شیخ عبدالقاہر جرجانیؒ کے کلام کے بھی خلاف ہے کیونکہ یہاں پر بات چل رہی ہے ''مشیّت'' کے مفعول کے بارے میں نہ کہ ابکی کے مفعول کے بارے میں ۔دوسری اس وجہ سے بھی یہ بات صحیح نہیں ہے یہ کلام صرف صدر الا فاضل کی تر دید میں ہے انھوں نے کہا تھا کہ اس شعر میں مفعول کو اسلئے حذف نہیں کیا گیا ہے کہ اس کا تعلّق غریب ہے جو یہ کہتا ہو کہ یہاں پر حذف مفعول بیان بعدالا بہام کیلئے ہے اس کی تر دید کیلئے ذکر مفعول ضروری نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ مصنفؒ نے ''لانّ المراد با لاوّل البکا ء الحقیقی '' کہا ہے اگر یہ مقصود نہ ہوتا تو مصنف کو ''لانّ الحذف بالاختصار '' کہنا چاہئے تھا۔

وقیل یحتمل ان یکون المعنیٰ لو شئت ابکی تفکّرًا بکیت تفکّرًا ای لم یبق فیّ ما دة الدمع قصرت بحیث اقدرعلیٰ بکاء التفکّر فیکون من قبیل ماذکر فیه مفعول المشیّة لغرابته وفیه نظرٌ لانّ ترتّب هذا الکلام علیٰ قوله فلم یُبق منّی الشوقُ غیر تفکّری یأبیٰ هذاالمعنیٰ عند التأمّل الصادق لانّ القدرة علی بکاء التفکّرلایتوقّف علیٰ ان لایبقٰی فیه غیرالتفکّرفافهم

ترجمہ:۔

بعض نے شعر کے یہ معنٰی بیان کئے ہیں کہ اگر میں تفکر رونا چاہوں تو روسکتا ہوں یعنی مجھ میں آنسوں کا مادہ باقی نہیں رہا ہے اسلئے میں صرف بکاء تفکر ہی پر قادر ہوں اس صورت میں یہ شعر اس قبیل سے ہو جائے گا جس میں مشیّت کے مفعول کو غرابت کی وجہ سے ذکر کیا گیا ہو اور اس میں نظر ہے کیونکہ اس کلام کا شاعر کے قول فلم یبق منی الشوق غیر تفکری پر مرتب ہونا از روئے صحیح تامل اس معنی کا انکار کر رہا ہے کیونکہ بکاء تفکر پر قدرت اس پر موقوف نہیں ہے کہ اس میں تفکر کے سواء کچھ نہ رہے

تشریح:۔

وقیل :اس کے ساتھ کچھ لوگوں کی تر دید کی ہے کہ ان لوگوں کا اور صدر الا فاضل کا مذہب ایک ہی ہے لیکن مزید تر دید کیلئے مصنفؒ نے دوبارہ اس کا اعادہ فرمایا ہے چنانچہ بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ مذکورہ شعر کا معنٰی یہ ہے کہ ''لو شئت ابکی تفکّرًا لبکیت تفکّرًا '' یعنی ضعف کی وجہ سے مجھ میں آنسوں کا مادہ ہی ختم ہو گیا ہے اگر میں رونا بھی چاہتا ہوں تو صرف اس کا تصور ہی کر سکتا ہوں رو نہیں سکتا اور جب

چاہوں اس تصوّری رونے کو روک سکتا ہوں۔ اب چونکہ تفکّر کے ساتھ رونے کا تعلّق غریب ہے اسلئے مفعول بہ کو حذف کیا ہے۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ یہ بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ شاعر نے "فا" ترتیبیہ کو یعنی، فلو شئت ان ابکی "ماقبل یعنی" فلم یبق "پر مرتب کیا ہے اور اس کے مرتب کرنے کی صورت میں معنیٰ صحیح نہیں ہے کیونکہ بکا تفکّر پر قادر ہونا اس بات پر موقوف نہیں ہے کہ اس میں تفکّر کے سوا کچھ باقی نہ رہا ہو

وإمّا الدفع توهّم ارادة غير المراد عطفٌ على۔ امّا للبيان ابتداءً متعلّقٌ بتوهّم كقوله شعرو كم ذدتُ اى دفعتُ عنّى من تحامل حادث يقال تحامل فلانٌ علىّ اذا الم يعدل و كم خبريّة مميّزها قولهٗ من تحامل، قالوا واذا فصل بين كم الخبريّة ومميّزها بفعلٍ متعدٍّ وجب الاتيان بمن لئلّا يلتبس بالمفعول ومحلّ كم النصب على انّها مفعول ذدت وقيل المميّز محذوف اى كم مرّة؛ ومِنْ فى مِنْ تحامل زائدة وفيه نظرٌ للاستغناء عن هذا الحذف والزيادة ممّا ذكرنا وسَورة ايّامٍ اى شدّتها وصولتها حززن اى قطعن اللحم الى العظم فحذف المفعول اعنى اللحم اذ لو ذكر اللحم لربما توهّم قبل ذكر ما بعدهٗ اى مابعد اللحم يعنى الى العظم انّ الحزّ لم ينته الى العظم وانّما كان فى بعض اللّحم فحذف دفعًا لهٰذا التوهّم

ترجمہ:۔

(یا ابتداء غیر معنیٰ مرادی کے وہم کو دور کرنے کیلئے حذف کیا جاتا ہے) اس کا عطف امّا للبیان پر ہے ابتداء توہم کے ساتھ متعلق ہے (جیسے شعر تو نے مجھ سے زمانے کی کتنی ہی بے اعتدالیوں کو دور کیا ہے) تحامل فلان علیّ اس وقت کہا جاتا ہے جب کوئی کسی کے ساتھ انصاف نہ کرے کم خبریہ ہے جس کی تمیز من تحامل ہے نحویوں نے کہا ہے کہ جب کم خبریہ اور اس کی تمیز کے درمیان فعل متعدی سے فصل کیا جائے تو من جارہ لانا ضروری ہے تاکہ مفعول کے ساتھ ملتبس نہ ہو جائے لفظ کم ذدت کا مفعول ہونے کی وجہ سے محل نصب میں ہے بعض نے کہا ہے کہ تمیز محذوف ہے یعنی "کم مرّۃً" اور من تحامل میں من زائدہ ہے اس میں نظر ہے کیونکہ اس حذف اور زیادتی کی ضرورت نہیں ہے جیسا کہ ہم نے ذکر کیا ہے (اور زمانہ کی سختی کو جس نے گوشت کی ہڈی تک کاٹ ڈالا) تو اللحم مفعول کو حذف کر دیا گیا (کیونکہ اگر لحم کا ذکر کر دیا جاتا تو اس کے مابعد) یعنی الی العظم کے ذکر کرنے سے پہلے یہ وہم پیدا ہو جاتا کہ قطع ہڈی تک نہیں پہنچا بلکہ گوشت تک ہی محدود ہے اس وہم کو دور کرنے کیلئے حذف کر دیا گیا

تشریح:۔

وامّا الدفع توهّم ارادة غير المراد: مفعول کے حذف کرنے کی دوسری وجہ اور علّت یہ ہے کہ مفعول کے ذکر کرنے سے شروع میں غیر معنیٰ مرادی کے ہونے کا گمان ہوتا ہے تو مخاطب کو اس گمان سے بچانے کیلئے مفعول بہ کو حذف کر دیتے ہیں، مصنفؒ نے "ابتداء" کی قید اس بات کی طرف اشارہ کرنے کیلئے لگائی ہے کہ مخاطب کا ذہن غیر مراد کی طرف شروع شروع میں بلا سوچے ہی جاسکتا ہے چنانچہ اگر اس بارے میں غور وفکر کرے تو پھر مراد کی طرف اس کا ذہن جاسکتا ہے اور اسکے وہم کا ازالہ ہوسکتا ہے۔ جیسے ابوسقر کی مدح میں بحتری کا یہ شعر ہے۔

﴿وكم ذدتَ من تحاملٍ حادثٍ وسورة ايّامٍ حززن الى العظم﴾

تحقیق المفردات: ذدت۔ دور کرنا، تحامل حادث؛ یہ جملہ معقولات میں سے ہے اس کا استعمال اسوقت ہوتا ہے جب کوئی کسی کیساتھ انصاف نہ کرے ظلم کرے۔ اس میں کم خبریہ ممیّزہ ہے اور اس کی تمیز "من تحاملٍ" ہے اور نحویوں کے ہاں یہ قانون ہے کہ جب کم خبریہ اور اس کی تمیز کے درمیان فعل متعدّی کا فاصلہ آجائے تو وہاں پر "من" جارہ کا لانا ضروری ہوتا ہے۔ تاکہ تمیز کا مفعول کے ساتھ التباس لازم نہ آئے اور "کم" چونکہ "ذدتَ" کا

مفعول بن رہا ہے اسلئے محل نصب میں واقع ہے۔ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ اس کی تمیز محذوف ہے اور ''من'' زائدہ ہے کیونکہ امام اخفش کے نزدیک کلام مثبت میں ''من'' زائدہ کرنا جائز ہے ''تحامل'' مفعول بہ ہے اور تقدیری عبارت یوں ہے ''کم مرّۃ ذدت عنّی تحامل حادث'' لیکن شارحؒ فرماتے ہیں کہ ان کی یہ بات غلط ہے اسلئے کہ حذف اور زیادت کو کسی ضرورت کی وجہ سے مانا جاتا ہے اور یہاں پر اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ حــزن ۔ کاٹنا۔

ترجمہ: تو نے مجھ سے زمانے کی کتنی ہی بے اعتدالیوں اور سختیوں کو دور کیا ہے جس نے ہڈی تک گوشت کاٹ ڈالا ہے۔

محلِ استشہاد: حــزن الی اللحم ہے یہاں پر حزن کے مفعول ''لحم'' کو حذف کر دیا ہے اصل عبارت یوں تھی ''حزن اللحم الیٰ العظم'' اس مقام پر اگر مفعول بہ کو ذکر کر دیتے تو مخاطب کو یہ وہم ہو جاتا کہ زمانے کے حوادثات نے اس کا تھوڑا سا گوشت کاٹا ہے جو صرف گوشت ہی گوشت کٹا ہے ہڈی تک نہیں پہنچا ہے جو مقصود متکلم کے خلاف ہے اسلئے مفعول بہ کو حذف کر دیا ہے۔ تا کہ سامع کے ذہن میں ابتداء ہی سے غیر مقصودِ متکلم کا وہم پیداء نہ ہو جائے۔

وامّا لانّہٗ اُریدذ کرہٗ ای ذکر المفعول ثانیًا علیٰ وجہ یتضمّن ایقاع الفعل علی صریح لفظہ لا علی الضمیر العائد الیہ اظہارًا لکمال العنایۃ بوقوعہ ای وقوع الفعل علیہ ای المفعول حتی کأنّہٗ لا یرضی ان یوقعہٗ علی ضمیرہ وان کان کنایۃ عنہ کقولہٗ شعر قد طلبنا فلم نجد لک فی السُّود :ذوالمجد والمکارم مِثلاً ''ای قد طلبنا لک مثلاً فحذف مثلاً، اذ لو ذکرہٗ لکان المناسب فلم نجدہ فیفوت الغرض اعنی ایقاع عدم الوجد ان علیٰ صریح لفظ المثل ویجوز ان یکون السبب فی حذف مفعول طلبنا ترکُ مواجہۃِ الممدوح بطلب مثل لہٗ قصدًا الیٰ المبالغۃ فی التادیب حتّٰی کأنّہٗ لا یجوز وجود المثل لہٗ لیطلبہٗ فان العاقل لا یطلب الّا ما یجوز وجودہٗ

ترجمہ:۔

(یا اس بناء پر کہ مفعول کو ثانیا اس طریقہ پر ذکر کرنا مقصود ہے جس سے مفعول کے صریح لفظ پر فعل کا ایقاع ہو سکے) نہ کہ ضمیر پر جو اس کی طرف راجع ہے (مفعول پر فعل کے واقع ہونے کے ساتھ کمال عنایت کو ظاہر کرنے کیلئے) گویا متکلم کو ضمیر مفعول پر فعل واقع کرنا پسند نہیں اگرچہ اس سے کنایہ ہے (جیسے شعر ہم نے سرداری، بزرگی، شرافت میں تیری مثال تلاش کیا لیکن قطعًا نہ ملی اس میں طلبنا کا مفعول مثلاً محذوف ہے ذکر کرنے کی صورت میں فلم نجدہٗ کہنا پڑتا جس سے غرض فوت ہو جاتی یعنی عدم وجدان کو مثلاً صریح لفظ پر واقع کرنا اور یہ بھی ممکن ہے کہ طلبنا کے مفعول کے حذف کا سبب ممدوح کے مثل کو طلب کرنے کے ساتھ روبرو ہونے کو ترک کرنا ہو غایت ادب کی وجہ سے گویا کہ ان کا مثل ممکن ہی نہیں ہے تا کہ طلب کیا جائے کیونکہ عقلمند صرف اسی چیز کو طلب کرتا ہے جس کا وجود ممکن ہو

تشریح:۔

وامّا لانّہٗ اریدذ کرہٗ ثانیًا۔ مفعول بہ کے حذف کرنے کی تیسری غرض یہ ہے کہ کبھی کبھار زیادت اہتمام کیلئے مفعول بہ کو حذف کر دیا جاتا ہے تا کہ دوسرے مفعول پر فعل ثانی کا وقوع صراحۃً ہو اس کی طرف ضمیر لانے کی ضرورت نہ پڑے اسلئے کہ اگر پہلے والے فعل کا مفعول ذکر کر دیا جائے تو فعل ثانی کے مفعول کو ذکر نہیں کیا جاتا ہے کیونکہ یہ فصاحت کلام کے خلاف ہے اسلئے لازمی طور پر اس کیلئے ضمیر نکالی جائے گی اور ضمیر پر فعل کا وقوع صراحۃً نہیں ہوتا ہے کیونکہ اس ضمیر میں غیر کا بھی احتمال ہوتا ہے جیسے معتز باللہ کی تعریف میں بحتری کا یہ شعر ہے۔

﴿قد طلبنا فلم نجد لک فی السواد ذوالمجدِ والمکارمِ مثلاً﴾

تحقیق المفردات: طــلــب ۔ تلاش کرنا۔ نـجـد ، پانا۔ سـواد ۔ شریف ہونا، بزرگ ہونا، قوم کا سردار ہونا۔ الـمـجـد ۔ بزرگوار ہونا۔

المکارم ۔شریف ہونا،فیاض ہونا۔

ترجمہ۔ہم نے تلاش کیا لیکن ہم نے سرداری، بزرگی اور مکارم اخلاق میں آپ کی طرح کسی کو نہ پایا۔

محل استشہاد:اس کی ایک تقریر تو یہ ہے کہ یہاں پر''طلبنا'' کے مفعول کو حذف کر دیا گیا ہے اور اس پر بعد والا کلام ''مثلاً'' دلالت کرتا ہے اور اصل عبارت یوں تھی ''قد طلبنا لك مثلاً'' لیکن مفعول بہ کو حذف کر دیا ہے کیونکہ اگر مفعول بہ کو ذکر کر دیتے اس کے آخر میں ''مثلاً'' کا ذکر کرنا صحیح نہ ہوتا اور آخر میں مثلاً ذکر نہ کرنے کی صورت میں عبارت یوں بن جاتی '' فلم نجده '' لیکن مفعول ثانی کے فعل کو صراحۃً واقع کرنے کیلئے مفعول اوّل کو حذف کر دیا ہے اور اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ یہاں پر مفعول کو حذف کر دیا گیا ہو بادشاہ کی غایت تادیب کے اظہار کیلئے اسلئے کہ شاعر بادشاہ کے مثل کے محال ہونے کو بیان کر رہا ہے اور محال چیز کا طلب کرنا کسی عاقل آدمی کے شایان شان نہیں ہے ۔اسلئے مفعول بہ کو حذف کر دیا کہ ایک محال چیز کو ہم نے طلب کیا تو یہ بادشاہ کی توہین ہے۔

وامّا للتعميم في المفعول مع الاختصار كقولك قد كان منك مايولم اي كلّ احدٍ بقرينة ان المقام مقام المبالغة وهذا التعميم وان امكن يستفاد من ذكر المفعول بصيغة العموم لكن يفوت الاختصار حينئذٍ وعليه اي وعلىٰ حذف المفعول للتعميم مع الاختصار ورد قولهٗ تعالىٰ وَاللّٰهُ يَدْعُوْٓا اِلٰى دَارِ السَّلَامِ اي جميع عباده فالمثال الاوّل يفيد العموم مبالغة والثاني تحقيقًا

ترجمہ:۔

(یا اختصار کے ساتھ مفعول میں تعمیم کیلئے جیسے تمہارا قول تم سے تکلیف دہ کام سرزد ہوا ہے یعنی ایسا کام صادر ہوا ہے جو ہر ایک کو تکلیف دیتا ہے قرینہ کی وجہ سے یہ مقام مبالغہ کا تقاضا کرتا ہے اور یہ تعمیم اگر چہ مفعول کو صیغہ عام کے ساتھ ذکر کرنے کے ساتھ حاصل کرنا ممکن ہے لیکن اس صورت میں اختصار فوت ہو جائے گا (اور اس پر) یعنی اختصار کے ساتھ تعمیم کیلئے مفعول کو حذف کرنے پر وارد ہے قول باری تعالیٰ واللہ یدعوا الخ اللہ رب العزت دار السلام کی طرف بلاتا ہے یعنی ہر آدمی کو۔پہلی مثال میں افادہ عموم مبالغہ کے طور پر ہے اور دوسری مثال میں تحقیقاً مبالغہ ہے

تشریح:۔

وامّا للتعميم :مفعول بہ کے حذف کرنے کی چوتھی غرض یہ ہے کہ کبھی کبھار تعمیم مع الاختصار اور مبالغہ کیلئے بھی مفعول بہ کو حذف کر دیا جاتا ہے اسلئے کہ اگر مفعول بہ کو حذف نہ بھی کیا جائے تو تب بھی تعمیم حاصل ہو جاتی ہے لیکن اختصار حاصل نہیں ہوتا ہے تو اختصار حاصل کرنے کیلئے مفعول بہ کو حذف کر دیا جاتا ہے لیکن حذف مفعول بہ پر دلالت کرنے کیلئے کسی نہ کسی قرینہ کا ہونا لازم اور ضروری ہے۔

پہلی مثال جیسے قد کان منك ما يؤلم ۔اس میں یؤلم کے مفعول بہ کو حذف کر دیا گیا ہے اور وہ ہے'' كلّ احد ''یعنی متکلّم مخاطب سے کہنا چاہتا ہے کہ تیرا تکلیف پہنچانا عام ہے تو ہر ایک کو تکلیف پہنچا رہا ہے اور تیرے افعال سے ہر ایک کو ضرر پہنچ رہا ہے۔اس میں اگر مفعول بہ کو ذکر کرتے تو تب بھی عموم ہی کا فائدہ حاصل ہو جاتا لیکن ذکر کی صورت میں اختصار کا فائدہ حاصل نہیں ہوتا تھا تو تعمیم کے ساتھ ساتھ اختصار پیدا کرنے کیلئے یہاں پر مفعول بہ کو حذف کر دیا ہے۔

دوسری مثال وَاللّٰهُ يَدْعُوْٓا اِلٰى دَارِ السَّلَامِ'' اس میں بھی اسی غرض سے مفعول بہ کو حذف کر دیا گیا ہے اور یہاں پر مفعول بہ'' جميع عباده '' ہے۔تو تقدیری عبارت یوں بنے گی''وَاللّٰهُ يَدْعُوْا جَمِيْعَ عِبَادِهٖ اِلٰى دَارِ السَّلَامِ ''لیکن اس مثال اور پہلی والی مثال میں تھوڑا سا یہ فرق ہے کہ پہلی والی مثال میں مفعول میں تعمیم ادّعاء اور مبالغۃً تھی اسلئے کہ ایک ہی آدمی کے افعال سے ایک ہی وقت میں تمام لوگوں کو تکلیف کا پہنچنا محال اور

ناممکن ہے لیکن دوسری مثال میں حذف مفعول میں تعمیم مبالغۃً اور ادّعاءً نہیں ہے بلکہ حقیقۃً ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ اپنے کسی خاص بندے کو دارالسلام کی طرف نہیں بلا رہے ہیں بلکہ اپنے تمام بندوں کو دارالسلام کی طرف بلا رہے ہیں اور یہ اللہ تعالیٰ کے شایان شان ہے۔

واماّ لمجرّد الاختصار من غیر ان یعتبر معه فائدة اخریٰ من التعمیم وغیرہ وفی بعض النسخ عند قیام قرینة وھو تذکرة لماسبق ولاحاجة الیه وما یقال من انّ المراد عند قیام قرینة دالّة علی ان الحذف لمجرّد الاختصار لیس بسدید لانّ ھذا المعنیٰ معلوم ومع ھذا جارٍ فی سائر الاقسام فلاوجه لتخصیصه بمجرّد الاختصار نحو اصغیت الیه ای اذنی وعلیه ای علی الحذف بمجرّد الاختصار قوله تعالیٰ رَبِّ أَرِنِیٓ أَنظُرۡ إِلَیۡكَ ای ذاتك

ترجمہ:۔

(یا محض اختصار کیلئے) بغیر اس کے کہ اس کے ساتھ کسی دوسرا فائدہ تعمیم وغیرہ کا اعتبار کیا جائے بعض نسخوں میں ''عند قیام قرینة'' کی قید ہے جو ماسبق کی یاد دہانی کیلئے ہے جبکہ اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور یہ جو کہا گیا ہے کہ مراد یہ ہے کہ ایسا قرینہ ہو جو یہ بتلائے کہ حذف صرف اختصار کیلئے ہے یہ کچھ مناسب نہیں ہے کیونکہ یہ تو معلوم ہی ہے علاوہ ازیں یہ بات ہر قسم میں جاری ہے اسلئے صرف اختصار کے ساتھ خاص کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے (جیسے میں نے اس کی طرف کان لگائے اور محض اختصار کیلئے حذف کرنے میں ارشاد باری تعالیٰ ہے ''اے رب میں تیری طرف دیکھنا چاہتا ہوں یعنی تیری ذات کی طرف

تشریح:۔

واماّ المجرد الاختصار: حذف مفعول کی پانچویں غرض یہ ہے کہ محض حصول اختصار کیلئے بھی مفعول بہ کو حذف کر دیا جاتا ہے اور اس میں تعمیم مقصود نہیں ہوتی ہے مصنفؒ نے اس کی بھی دو مثالیں ذکر کی ہیں پہلی مثال جیسے اصغیت الیه'' اس میں اس فعل کے مفعول اذنی کو حذف کر دیا گیا ہے اسلئے کہ فعل کا لغوی معنی اس مفعول کے محذوف ہونے پر دلالت کرتا ہے کیونکہ اصغاء کے معنیٰ ہیں کسی چیز کی طرف اپنے کان لگا کر اس چیز کو غور سے سننا۔ دوسری مثال جیسے'' رَبِّ اَرِنِي اَنْظُرْ اِلَيكَ'' اس میں ارنی کا مفعول ''ذاتك'' محذوف ہے۔ اور بعد والا جملہ ''انظر الیك'' اس کے محذوف ہونے پر دلالت کرتا ہے ان دونوں مقامات پر مفعول بہ کو حذف کر دیا گیا ہے صرف اور صرف اختصار حاصل کرنے کیلئے تعمیم کیلئے نہیں حذف کیا گیا ہے۔ شارحؒ نے اس کے ذیل میں کچھ باتیں ذکر کی ہیں ان میں سے ایک بات تو اختلاف نسخ ہے۔ چنانچہ بعض نسخوں میں ''اماّ لمجرّد الاختصار'' کے ساتھ یہ عبارت ہے ''عند قیام قرینةٍ'' یہاں پر اس عبارت کا اضافہ درست نہیں ہے اسلئے کہ یہ بات ابتداء ہی میں بتائی گئی ہے کہ قرینہ کا ہونا ضروری ہے تو جب ایک بار یہ بات بتادی گئی کہ قرینہ کا ہونا ضروری ہے تو دوبارہ اس عبارت کا لانا حشو اور زائد ہے۔ بعض لوگوں نے اس عبارت کی صحت کیلئے یوں توجیہ کرنے کی کوشش کی ہے کہ قیام قرینہ حذف مفعول کیلئے نہیں ہے بلکہ اختصار کیلئے ہے اور چونکہ اس کا پہلے ذکر نہیں ہوا ہے اسلئے اس کا ذکر کرنا حشو اور زائد نہیں ہوگا۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ یہ بھی صحیح نہیں ہے اسلئے کہ پہلے ایک بار قرینہ کا ذکر ہو چکا ہے لہٰذا اب یہ قید تمام میں معتبر ہوگی اور اگر اس قید کا لگانا حشو اور زائد نہ ہوتا تو تمام اسباب میں اسے ذکر کیا جاتا دوسرے اسباب اور اغراض میں اس کا ذکر نہ کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ تمام میں یہ قید معتبر ہے۔

وھھنا بحثٌ وھو انّ الحذف للتعمیم مع الاختصار ان لم یکن فیه قرینةٌ دالّةٌ علی انّ المقدّر عامٌّ فلا تعمیم اصلًا وان کانت فالتعمیم من عموم المقدّر سواء حذف اولم یحذف فالحذف لایکون الّا لمجرّد الاختصار

واماّ للرعایة علی الفاصلة نحو قوله تعالیٰ وَالضُّحٰی وَاللَّیۡلِ إِذَا سَجٰی مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلٰی ای

ماقلاک وحصول الاختصار ایضاً ظاهرٌ

ترجمہ:۔

اوراس میں بحث ہے اوروہ یہ ہے کہ حذف کرنا اختصار کے ساتھ عموم پیدا کرنے کیلئے ہوتا ہے اگراس میں کوئی قرینہ نہ ہواس بات پر کہ مقدّ رعام ہے تب تو قطعاً تعمیم نہ ہوگی اور اگر کوئی قرینہ ہو تو تعمیم عموم مقدّ ر کی وجہ سے ہوگی خواہ حذف کیا جائے یا نہ کیا جائے تو معلوم ہوا کہ حذف صرف اختصار کیلئے ہوتا ہے۔ (یا فاصلہ کی رعایت کیلئے جیسے) قول باری تعالیٰ والضحیٰ الخ قسم ہے چاشت کی اور رات کی جب وہ ڈھانپ لے تیرے رب نے تجھے نہیں چھوڑا اور نہ تیرے سے ناراض ہوا اور اختصار کا حاصل ہونا بھی ظاہر ہے

تشریح:۔

وھھنابحثٌ :اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے مصنفؒ پر ایک اعتراض کیا ہے آپ نے کہا ہے کہ مفعول بہٖ کو تعمیم مع الاختصار کیلئے حذف کردیا جاتا ہے تو ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ جب مفعول بہٖ کو مقدر کردیا جائے گا تو عموم مفعول پر دلالت کرنے والا کوئی قرینہ ہوگا یا نہیں۔ اگر عموم پر دلالت کرنے والا کوئی قرینہ ہی نہ ہو تو اس میں سرے سے عموم ہی نہ ہوگا اور اگر عموم پر دلالت کرنے والا کوئی قرینہ ہو تو پھر عموم اس قرینہ کی وجہ سے پیدا ہوجائے گا حذف کی وجہ سے پیدا نہیں ہوگا چنانچہ پھر تو حذف کرنا اور ذکر کرنا دونوں برابر ہوں گے۔ لہٰذا حذف کرنا صرف اختصار کیلئے ہوتا ہے تعمیم کیلئے نہیں ہوتا ہے اسلئے آپ کا یہ کہنا کہ مفعول بہٖ کو حذف کرنا تعمیم مع الاختصار کیلئے ہوتا ہے صحیح نہیں ہے۔

وامّا للرعایۃ علی الفاصلۃ :مفعول بہٖ کے حذف کرنے کی چھٹی غرض یہ ہے کہ ماقبل کے ساتھ سجع اور آخری حرف برابر رکھنے کیلئے مفعول بہٖ کو حذف کردیا جاتا ہے جیسے وَالضُّحٰی وَالَّیْلِ اِذَاسَجٰی مَا وَدَّعَکَ رَبُّکَ وَمَاقَلٰی ''اصل میں تھا'' وماقلاک ''لیکن ماقبل والے کلمات کے ساتھ سجع برابر کرنے کیلئے مفعول بہٖ کو حذف کردیا گیا ہے۔

وامّا الاستھجان ذکرہ ای ذکر المفعول کقول عائشۃؓ ما رأیت منہ ای من النبی ﷺ ولارأی منی ای العورۃ وامّا لنکتۃ اخری کأخفائہ أوالتمکّن من انکارہ ان مسّت الیہ حاجۃ اوتعیینہٗ حقیقۃً اوادّعاءً اونحو ذٰلک

ترجمہ:۔

(یا ذکر مفعول کے مذموم ہونے کی وجہ سے جیسے قول عائشہؓ۔ میں نے نہیں دیکھا آپ سے یعنی حضور ﷺ سے اور نہ آپ نے مجھ سے یعنی ستر یا کسی اور نکتہ کیلئے مثلاً اس کو پوشیدہ رکھنا ہے یا ضرورت کے وقت اس کے انکار کی گنجائش مقصود ہو یا وہ متعین ہو حقیقتاً یا ادّعاءً وغیرہ

تشریح:۔

وامّا الاستھجان ذکرہ :مفعول بہٖ کے حذف کرنے کی ساتویں غرض یہ ہے کہ مفعول بہٖ کے ذکر کو قبیح اور برا سمجھتے ہوئے اسے حذف کرنا جیسے ام المؤمنین حضرت عائشہؓ سے روایت ہے فرماتی ہیں کہ ''کنت اغتسل اناورسول اللہ ﷺ من اناءٍ واحدٍ مارئیت منہ ولاریٔ منی''

ترجمہ۔ میں اور آنحضرت ﷺ دونوں ایک ہی برتن سے غسل کرتے تھے لیکن نہ تو کبھی انھوں نے مجھ سے کچھ دیکھا اور نہ ہی میں نے ان سے کچھ دیکھا۔

محلِ استشہاد:اس میں دونوں جگہوں میں ''عورۃ'' مفعول بہٖ محذوف ہے اور اسے اس کے ذکر کے قبیح ہونے کی وجہ سے چھوڑ دیا گیا ہے

وامّاالنکتۃ اخری : ساتوں اغراض کے ذکر کرنے کے بعد مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ان کے علاوہ کسی اور غرض اور نکتہ کی وجہ سے بھی مفعول بہ کو ذکر کردیا جاتا ہے۔ جس کو مذکورہ اغراض پر قیاس کیا جاسکتا ہے پھر مصنفؒ نے اس کی کوئی غرض ذکر نہیں کی ہے البتہ شارحؒ نے کچھ اغراض ذکر فرمائے ہیں۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ متکلم مخاطب سے مفعول بہ کو مخفی رکھنا چاہتا ہے جیسے کوئی آدمی کہے کہ الامیر یحبّ ویبغض یعنی الامیر یحبّنی ویبغض ھذاالحاضر۔ امیر مجھ سے محبت کرتا ہے اور اس کے ساتھ جو یہاں پر حاضر ہے بغض رکھتا ہے۔ لیکن متکلم نے مفعول بہ کو حذف کردیا ہے تاکہ کہیں سامع محبت کو اپنی طرف منسوب کر کے اور بغض کو میری طرف منسوب کر کے مجھے سزا نہ دلوادے۔ البتہ یہ اس وقت کہا جائے گا جب مخاطب قرینہ کی مدد سے معلوم کرلے کہ ''یحبّ اور یبغض'' کا مفعول کون ہے؟

اور کبھی مفعول بہ کو اسلئے حذف کردیا جاتا ہے تاکہ انکار کی ضرورت پڑنے کی صورت میں بسہولت انکار کرسکے جیسے کوئی آدمی کہے کہ ''لعن اللّٰہ واخزی اللّٰہ'' اللہ اس پر لعنت کرے اور اسے رسوا کرے۔ اور اس پر کوئی قرینہ ہو کہ ان دونوں کا مفعول زید ہے۔ اور لعنت اور رسوائی کے سبب کا اسے علم نہ ہو کہ کس وجہ سے وہ لعنت بھیج رہے ہیں اور اسے رسوا ہونے کی بددعا دے رہے ہیں۔ اس مقام پر مفعول کو حذف کردیا ہے تاکہ اگر اس سے پوچھا جائے کہ تم اس پر لعنت کیوں بھیج رہے ہو تو وہ انکار کرسکے کہ میری مراد تو زید نہیں ہے بلکہ کوئی اور ہے۔ اور کبھی مفعول بہ کو اسلئے حذف کردیا جاتا ہے تاکہ مفعول بہ حقیقۃً متعیّن ہو جیسے کوئی کہے ''نحمد ونشکر'' یعنی نحمداللّٰہ ونشکراللّٰہ'' کیونکہ حقیقی طور پر حمد اور شکر کا لائق صرف اور صرف اللہ ہی متعیّن ہے۔ یا مفعول کو اسلئے حذف کردیا جاتا ہے کہ مفعول بہ حقیقۃً تو متعیّن نہیں ہے لیکن ادّعائی طور پر متعیّن ہے جیسے ''نخدم ونعظم'' ہم خدمت اور تعظیم کرتے ہیں یہاں پر مفعول اگرچہ حقیقی طور پر متعین نہیں ہے لیکن متکلّم ادّعائی طور پر یہ دعویٰ کررہا ہے کہ ہم بادشاہ کی خدمت اور تعظیم کرتے ہیں۔

وتقدیم مفعوله ای مفعول الفعل ونحوه ای نحوالمفعول من الجاروالمجروروالظرف والحال ومااشبه ذلك علیه ای علی الفعل لردّالخطأفی التعیین کقولك زیدًا عرفت لمن اعتقد انّك عرفت انسانًا واصاب فی ذلك واعتقد انّهٗ غیر زید ٍواخطأفیه وتقول لتاکیده ای تاکید هذاالردّ زیدًاعرفتُ لاغیرهٗ وقدیکون لردّالخطأفی الاشتراك کقولك زیدًاعرفت لمن اعتقد انّك عرفت زیدًاوعمروًاوتقول لتاکیده زیدًاعرفت وحدهٗ وکذا فی نحوزیدًااُکرِمْ وعمروًا لا تُکرمْ امرًا ونهیًافکان الاحسن ان یقول لافادة الأختصاص

ترجمہ:۔

(اور اس کے مفعول کو مقدم کرنا) یعنی فعل کے مفعول کو (اور اس جیسے) یعنی جار مجرور، ظرف، حال وغیرہ (اس پر) یعنی فعل پر (تعیین میں غلطی کو دور کرنے کیلئے ہے جیسے تیرا قول زیدًا عرفت اس شخص سے جو یہ سمجھتا ہو کہ تم نے ایک انسان کو پہچانا ہے) اور اس نے یہ صحیح سمجھا ہے (اور اس کا یہ اعتقاد ہو کہ وہ غیر زید ہے) اس میں اس نے غلطی کی ہے (اس کی رد کی تاکید میں) تم یوں کہو گے (زیدًا عرفتُ لاغیرهٗ) اور کبھی اشتراک میں غلطی کے رد کرنے کیلئے ہوتا ہے جیسے تم زیدًا عرفت اس شخص سے کہو جس کا یہ اعتقاد ہو کہ تم نے زید اور عمرو دونوں کو پہچانا ہیا اس کی تاکید میں تم کہو گے زیدًا عرفت وحدهٗ اور اسی طرح زیدًا اکرم وعمروًا لاتکرم میں اسلئے ماتن کو یہ کہنا چاہئے تھا اور بہتر یہ تھا کہ مصنفؒ یوں کہتے لافادۃ الاختصاص

تشریح:۔

وتقدیم مفعوله : حذف مفعول کی بحث کے ختم ہو جانے کے بعد اب دوسری بحث تقدیم مفعول کی شروع کررہے ہیں البتہ یہ بات ذہن میں رہے کہ یہاں پر صرف مفعول کی تقدیم کی بات نہیں کریں گے بلکہ مطلقًا تمام فضلات جیسے جار مجرور، ظرف، حال، تمیز وغیرہ کی تقدیم

کا ذکر ہوگا۔ کبھی مفعول بہ کو فعل عام میں مقدم کردیا جاتا ہے اور اس سے مقصود متکلم مخاطب کی اس غلطی کا ازالہ کرنا چاہتا ہے جو اسے مفعول کی تعیین میں لگ رہی ہے اسلئے کہ مخاطب کو یہ تو یقین ہے کہ فعل واقع ہوا ہے لیکن اس کے پاس مفعول کی تعیین نہیں ہے کہ کس پر واقع ہوا ہے تو اس مفعول بہ کی تعیین میں مخاطب سے غلطی ہوسکتی ہے کہ شاید مخاطب اصلی مفعول بہ کے بجائے کسی اور کو مفعول بہ بنا کر بیٹھ نہ جائے تو اسے اس غلطی سے بچانے کیلئے مفعول بہ کو مقدم کردیا جاتا ہے۔ پھر غلطی کی دو صورتیں ہیں یا تو غلطی واقع ہو چکی ہوگی کہ مخاطب نے اصلی مفعول بہ کے بجائے دوسرا مفعول بہ سمجھ بیٹھا ہو جیسے مفعول بہ زید ہو لیکن مخاطب نے مفعول بہ خالد کو سمجھا ہو تو اسے کہا جائے گا کہ '' زیدا عرفته '' اسے قصر قلب کہتے ہیں۔ اور اگر مخاطب کو اشتراک میں وہم ہو یعنی فعل تو صرف زید یا خالد پر واقع ہوا ہو لیکن مخاطب سمجھ بیٹھا ہو کہ دونوں پر واقع ہوا ہے تو تب بھی مفعول بہ کو مقدم کردیا جائے گا اور مخاطب کی اس غلطی کا ازالہ کیا جائے گا چنانچہ اسکی تردید کرتے ہوئے '' زیدا عرفته '' کہا جائے گا۔ اور اسے قصر افراد کہتے ہیں۔

فائدہ:۔ مصنفؒ نے تو صرف قصر قلب بیان کیا ہے لیکن شارحؒ فرماتے ہیں کہ یہ صرف قصر قلب کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ قصر قلب اور قصر افراد دونوں میں پایا جاتا ہے۔ اسی طرح مصنفؒ کی عبارت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہ خبر کے ساتھ خاص ہے جبکہ یہ خبر اور غیر خبر یعنی امر، نہی، اور انشاء۔ سب میں پایا جاتا ہے۔ اسلئے مصنفؒ '' لرد الخطاء فی التعیین '' کی عبارت کے بجائے اگر یوں عبارت لاتے کہ '' لافادة الاختصاص '' تو زیادہ بہتر ہوتا کیونکہ یہ عبارت خبر اور غیر خبر سب کو شامل ہے۔ لہٰذا قصر قلب کی تاکید '' لا غیر '' اور قصر افراد کی تاکید '' وحده '' کے ساتھ لائی جائے گی۔

ولهذا ای ولانّ التقديم لردّ الخطأ في تعيين المفعول مع الاصابة في اعتقاد وقوع الفعل على مفعول ما لايقال مازيدًا ضربتُ ولا غيرَهُ لانّ التقديم يدلّ على وقوع الضرب على غير زيدٍ تحقيقًا لمعنى الاختصاص وقولك ولاغيره ينفي ذلك فيكون مفهوم التقديم مناقضًا لمنطوق لا غيره نعم لو كان التقديم لغرض اٰخر غير التخصيص لجاز مازيدًا ضربت ولاغيرهُ وكذا زيدًا ضربت وغيرهُ ولامازيدًا ضربت ولكن اكرمته لانّ مبنى الكلام ليس على انّ الخطاء واقعٌ في الفعل بانّهٗ الضرب حتّى تردّهٗ الى الصواب بانّهٗ الاكرام وانّما الخطأ في تعيين المضروب فالصواب ان يقال مازيد ضربت ولكن عمروًا واما نحو زيدًا عرفتهٗ فتاكيدٌ ان قدّر الفعل المحذوف المفسّر بالفعل المذكور قبل المنصوب اى عرفتُ زيدًا عرفته والّا فتخصيص اى زيدًا عرفت عرفتهٗ لانّ المحذوف المقدّر كالمذكور فالتقديم عليه كالتقديم على المذكور في افادة الاختصاص كما في بسم الله فنحو زيدٌ عرفتهٗ محتملٌ للمعنيين والرجوع في التعيين الى القرائن وعند قيام القرينة الدالّةِ على انّهٗ للتخصيص يكون أوكد من قولنا زيدًا عرفت فيه من التكرار

ترجمہ:۔

اور اسی وجہ سے یعنی اس وجہ سے کہ تقدیم مفعول اس غلطی کو دور کرنے کیلئے ہوتی ہے جو مفعول کی تعیین میں ہو اور کسی مفعول پر فعل کے واقع ہونے میں اعتقاد صحیح ہو (چنانچہ مازیدًا ضربت ولاغیرہٗ نہیں کہا جائے گا) کیونکہ تقدیم تو اس پر دلالت کرتا ہے کہ غیر زید پر ضرب کا وقوع ہے تحقیقًا لمعنی الاختصاص اور تمہارا قول لاغیر اس کی نفی کر رہا ہے تو تقدیم کا مفہوم مناقض ہو گیا لاغیرہٗ منطوق کے ہاں اگر تقدیم تخصیص کے علاوہ کسی اور غرض کیلئے ہو تو یہ کہا جاسکتا ہے مازیدًا ضربت ولاغیرہٗ مازیدًا ضربت وغیرہ (اور مازیدًا ضربت ولکن اکرمتهٗ

نہیں کہا جائے گا) کیونکہ اس کلام کا دارومدار اس پر نہیں ہے کہ غلطی جس فعل میں ہے وہ ضرب ہے کہ وہ ضرب ہے کہ اسے صحیح اکرام کی طرف لوٹائے غلطی تو تعیین مضروب میں ہے اسلئے بہتر یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ مازیدًا ضربت ولکن عمروًا رہی (زیدٌ اعرفتہٗ جیسی ترکیب تو اس میں تاکید ہوگی) اگر فعل محذوف مقدر مانا جائے (مفسِّر) فعل مذکور سے (منصوب سے پہلے) یعنی عرفت زیدا عرفتہٗ کیونکہ محذوف مقدر مذکور کی طرح ہوتا ہے تو محذوف مقدر پر مقدم کرنا افادہ اختصاص میں ایسا ہی ہے جیسے مذکور پر مقدم کرنا جیسا کہ بسم اللہ میں ہے پس زیدٌ اعرفتہٗ جیسی ترکیب دونوں معنوں کا احتمال رکھتی ہے ان میں سے کسی ایک کی تعیین قرینہ سے ہوگی اور جب تخصیص پر دلالت کرنے والا قرینہ ہو تو زیدٌ اعرفتہٗ میں زیادہ تاکید ہوگی زیدٌ اعرفت سے کیونکہ اس میں تکرار اسناد ہے۔

تشریح:۔

ولہٰذا: اس عبارت کے ساتھ ماقبل پر ایک تفریع بٹھائی ہے ماقبل کی تفصیل سے یہ بات سامنے آگئی ہے کہ فعل کے وقوع کا مخاطب کو یقین ہوتا ہے لیکن اس سے مفعول بہ کی تعیین میں غلطی ہو جاتی ہے اسلئے اگر فعل کا وقوع زید پر نہ ہوا اور مخاطب فعل کا عدم وقوع عمرو پر سمجھ رہا ہو تو یہ عبارت لانا جائز نہیں ہوگا "ما زیدًا ضربت ولا غیرہ" کیونکہ یہاں پر جب متکلم نے "ما زیدًا ضربت" کہا ہے تو اس کے ساتھ غیر زید پر "ضرب" کا وقوع خود بخود ثابت ہو رہا ہے۔ اور اس کے بعد "لا غیرہ" لا کر اس کی بھی تردید کر دی ہے تو ایک ہی کلام میں تناقض آجائے گا کہ پہلے تو "غیر" کیلئے "ضرب" کو ثابت کیا اور پھر اس سے "ضرب" کی نفی کر دی۔ اور یہ اسلئے بھی صحیح نہیں ہے کہ اس میں متکلم نے دونوں پر "ضرب" کے واقع ہونے کی نفی کر دی ہے جبکہ مخاطب کو اس بات کا یقین ہے کہ ان دونوں میں سے ایک پر فعل واقع ہوا ہے اور اس میں اس سے غلطی بھی نہیں ہوئی ہے اور اگر تقدیم سے تخصیص کے علاوہ کسی اور فائدے کا قصد کیا جائے تو پھر یہ کلام صحیح ہے۔ اسی طرح اس آدمی کے سامنے جو یہ سمجھتا ہو کہ اس نے زید کو مارا ہے اس کی عزت نہیں کی ہے یوں کہنا بھی صحیح نہیں ہے کہ "ما زیدًا ضربت ولکن اکرمتہ" کیونکہ اس میں متکلم زید پر ضرب کے واقع ہونے کی نفی کر رہا ہے جبکہ مخاطب کو زید پر "ضرب" کے واقع ہونے کا یقین ہے اور اس میں اس نے کوئی غلطی بھی نہیں کی ہے غلطی اس سے صرف مفعول کی تعیین میں ہوئی ہے۔

واما زیدًا عرفتہٗ: "زیدًا عرفتہ" میں تقدیم مفعول بہ تخصیص کا فائدہ دیتا ہے لیکن اس کے تخصیص کا فائدہ دینے کیلئے ایک شرط ہے کہ جب وہ مفعول "حُذف عاملہٗ علیٰ شریطۃ التفسیر" کے قبیل سے نہ ہو اور اگر وہ مفعول اس قبیل سے ہو تو پھر لازمی طور پر فعل کو مقدر مانا جائے گا پھر وہ فعل مقدر مفعول سے مقدم ہوگا یا نہیں۔ اگر وہ فعل مقدر مفعول سے مقدم ہو تو ایک فائدہ حاصل ہو جائے گا جیسے "عرفت زیدًا عرفتہ" اور اگر وہ فعل مقدر مفعول بہ سے مؤخر ہو تو تخصیص کا فائدہ حاصل ہو جائے گا جیسے "زیدًا عرفتُ فعرفتہ" کیونکہ تقدیم مفعول سے تخصیص کا فائدہ حاصل ہوتا ہے اور فعل مقدر فعل ملفوظ کی طرح ہوتا ہے۔ لہٰذا جس طرح فعل ملفوظ سے تقدیمِ مفعول تخصیص کا فائدہ دیتا ہے اسی طرح فعل مقدر سے مفعول کی تقدیم بھی تخصیص کا فائدہ دے گی۔ جیسے بسم اللہ الرحمن الرحیم اس میں بسم اللہ نے فعل مقدر سے مقدم ہونے کی وجہ سے تخصیص حاصل کی ہے۔ بہرحال "زیدًا عرفت" میں تاکید اور تخصیص دونوں کا احتمال ہے ان میں سے کسی ایک میں تعیین قرینہ کی وجہ سے ہو جائے گی۔ پھر تخصیص پر قرینہ کے پائے جانے کی صورت میں "زیدًا عرفت" کی بنسبت "زیدًا عرفتہ" میں تاکید زیادہ ہوگی کیونکہ "زیدًا عرفتہ" میں تکرار اسناد پایا جاتا ہے بخلاف "زیدًا عرفت" کے کہ اس میں تکرار اسناد نہیں پایا جاتا ہے۔

فائدہ: حُذف عاملہٗ علیٰ شریطۃ التفسیر کا مطلب یہ ہے کہ مفعول کے بعد فعل کو ذکر کر دیا گیا ہو اور اس فعل کے ساتھ ایسی ضمیر لگی ہوئی ہو جس میں عمل کرنے کی وجہ سے فعل مذکور اپنے معمول میں عمل کرنے سے اعراض کر رہا ہو جیسے "زیدًا عرفتہ" اس میں زید

معمول ہے اسکے بعد فعل مذکور ہے اور یہ فعل اپنے بعد والے ضمیر میں عمل کرنے کی وجہ سے اپنے معمول مقدم میں عمل کرنے سے اعراض کررہا ہے ۔جبکہ ''زیدًا عرفت'' حذف عاملهٔ علیٰ شريطة التفسير '' کے قبیل سے نہیں ہے کیونکہ اس میں فعل کے بعد کوئی ایسی ضمیر نہیں ہے جس میں عمل کرنے کی وجہ سے فعل اپنے معمول میں عمل کرنے سے اعراض کررہا ہو۔

وفي بعض النسخ واما نحو وَاَمَّا ثَمُوْدُ فَهَدَيْنَاهُمْ فلايفيد الّا التخصيص لامتناع ان يقدّر الفعل مقدمًا نحو فهدينا ثمود لالتزامهم وجود فاصل بين امّا والفاء بل التقدير امّا ثمود فهدينا فهدينا هم بتقديم المفعول وفي كون هذا التقديم للتخصيص نظر لانّهٗ قد يكون مع الجهل بثبوت اصل الفعل كما اذا جاءك زيدٌ وعمروٌ ثمّ سئلك سائلٌ مافعلتَ بهما فتقول امّا زيدًا فضربتهٗ وامّا عمروًا فاكرمتهٗ فليتأمّل

ترجمہ:۔

اور بعض نسخوں میں یہ عبارت بھی ہے کہ (اما ثمود فہدینا ہم جیسی ترکیب صرف تخصیص کا فائدہ دیتی ہے) کیونکہ یہ بات ممنوع ہے کہ فعل کو مقدم کر کے مقدر مانا جائے یعنی اما فہدینا ثمود کیونکہ نحویوں نے اما اور فاء کے درمیان فصل ضروری قرار دیا ہے تو تقدیری عبارت یوں ہو گی اما ثمود فہدینا فہدینا ہم مفعول کی تقدیم کے ساتھ اس تقدیم کا مفید تخصیص ہونا محل نظر ہے کیونکہ اس جیسی ترکیب کبھی اصل فعل سے ناواقف ہونے کی بناء پر بھی استعمال ہوتی ہے جیسے تیرے پاس زید اور عمرو دونوں آئے پھر کوئی پوچھنے والا تم سے پوچھے مافعلت بہما؟ تم نے ان دونوں کے ساتھ کیا کیا؟ تو تم کہو گے کہ امّا زیدًا فضربتهٗ وامّا عمروًا فاكرمتهٗ ۔اس میں خوب غور کرلو۔

تشریح:۔

وفي بعض النسخ واما نحو واما ثمود فهديناهم :اس میں نحو سے ہر وہ ترکیب مراد ہے جس میں فعل سے اس کا معمول مقدم ہو اور وہ فعل اس معمول کے ضمیر میں عمل کرنیکی وجہ سے اس معمول میں عمل نہ کررہا ہو اور اس ''اما'' کے متصل ہو جو مهما يكن من شيئٍ '' کے معنیٰ میں ہو جیسے'' اما زيدٌ فاكرمتهٗ '' وغیرہ اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ ایک اشتباہ کا ازالہ کرنا چاہتے ہیں ۔وہ اشتباہ یہ ہے کہ اما ثمود میں دو قرائتیں ہیں یہ یا تو مرفوع ہے اور یا منصوب ہے اگر اسے مرفوع پڑھا جائے مبتداء ہوگا وہ ہر حال میں تقوی کا فائدہ دے گا منصوب پڑھنے کی صورت میں اس میں اشتباہ ہوگا جیسے'' زيدًا عرفتهٗ ''میں تاکید اور تخصیص دونوں کا احتمال ہے ۔اسی طرح اس میں تخصیص اور تاکید کا احتمال بھی ہونا چاہئے تو مصنفؒ نے اس عبارت کے ساتھ اس اشتباہ کو زائل کر دیا ہے کہ اس میں یہ دونوں احتمال نہیں ہیں بلکہ اس میں تخصیص کا ایک ہی احتمال ہے کیونکہ تاکید کا فائدہ مفعول پر فعل کے مقدم کرنے کی صورت میں حاصل ہوتا ہے اور یہاں پر فعل پر منصوب مقدم نہیں ہوسکتا ہے کیونکہ فعل پر منصوب کے مقدم کرنے کی صورت میں عبارت یوں بن جائے گی ''اما فهدينا ثمود فهدينا هم ''اور یہ جائز نہیں ہے کیونکہ نحویوں کے نزدیک ''اما'' شرطیہ اور ''فاء'' جزائیہ کے درمیان فاصلہ کا ہونا ضروری ہے اور یہاں پر ان دونوں کے درمیان کوئی فاصلہ نہیں ہے بلکہ دونوں متصل آئے ہوئے ہیں۔

وفي كون هذا التقديم للتخصيص نظر: شارحؒ نے اس عبارت کیساتھ مذکورہ مثال پر اعتراض کیا ہے کہ آپ نے کہا ہے کہ ''واما ثمود ''تخصیص کا فائدہ دیتا ہے یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ تخصیص کی صورت میں اصل فعل کا علم تو ہوتا ہے لیکن مفعول کے بارے قصر قلب یا قصر افراد کے طور پر خطاً واقع ہوتی ہے حالانکہ ہم آپ کو دکھاتے ہیں کہ ایک مقام پر اصل فعل کا مخاطب کو علم نہیں ہے لیکن پھر بھی مفعول کو مقدم کر کے ''اما'' کے ساتھ فعل کو استعمال کیا گیا ہے اور اس سے صرف افادہ فعل کا حاصل ہوا ہے جیسے کسی کے پاس زید اور عمرو آئے ہوں تو کوئی آدمی پوچھے کہ ''مافعلتہما'' تم نے ان دونوں کے ساتھ کیا کیا ؟ تو مخاطب اس کا جواب دیتے ہوئے یوں کہے گا کہ ''اما زيدًا فضربتهٗ

واما عمروًا فاکرمتہ ‘‘ تو دیکھئے یہاں پر اس کلام کے مخاطب کو اصل فعل کا علم ہی نہیں ہے پھر بھی مفعول بہ کو فعل سے مقدم کر کے لایا گیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ’’اما‘‘ کے ساتھ تقدیم مفعول ہر جگہ تخصیص کیلئے نہیں ہوتا ہے اور دوسری اس وجہ سے بھی اس آیت میں تقدیم مفعول کو تخصیص کیلئے بنانا صحیح نہیں ہے کہ اگر اسے تخصیص کیلئے بنایا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ قوم ثمود کے علاوہ باقی کسی کافر قوم کی ہدایت کی طرف رہنمائی نہیں کی گئی ہے اور نہ ہی انھوں نے ہدایت پر گمراہی کو ترجیح دی ہے جبکہ یہ بات صریح البطلان ہے کیونکہ ہدایت کی طرف دعوت دینے میں تمام نبی اور ہدایت کو چھوڑ کر گمراہی اختیار کرنے میں تمام کافر قومیں برابر ہیں ان میں کوئی فرق نہیں ہے۔

وکذٰلک ای ومثل زیدًاعرفت فی افادۃالتخصیص قولک بزیدمررتُ فی المفعول بواسطۃ لمن اعتقد انّک مررت بانسان وانّہٗ غیرزیدٍ وکذالک یوم الجمعۃ سرتُ وفی المسجدصلّیتُ وتادیبًاضربتہٗ وماشیًاحججت

ترجمہ:۔

(اور اسی طرح) یعنی افادہ تخصیص میں زیدًا عرفت کی طرح ہے (تیرے قول بزیدٍ مررت) مفعول بالواسطہ میں اس آدمی سے جو اس کا معتقد ہو کہ تم ایک آدمی کے پاس سے گزرے ہو اور وہ زید کے علاوہ ہے اور اسی طرح جمعہ کے دن ہی میں چلا، مسجد ہی میں میں نے نماز پڑھی، ادب سکھانے کیلئے ہی میں نے مارا، میں نے پیدل ہی حج کیا،

تشریح:۔

وکذٰلک : درمیان میں کچھ زوائد بتانے کے بعد مصنفؒ اصل موضوع کی طرف دوبارہ لوٹ آئے ہیں۔ یعنی جس طرح تقدیم مفعول سے تخصیص کا فائدہ حاصل ہوتا ہے اسی طرح دوسرے فضلات کی تقدیم سے بھی تخصیص کا فائدہ حاصل ہوتا ہے جیسے کوئی آدمی کسی کے بارے میں یہ گمان کرتا ہو کہ وہ جمعہ کے دن کے علاوہ کسی اور دن آیا ہے جبکہ وہ آدمی جمعہ کے دن ہی آیا ہو تو اسے یوں کہا جائے گا ’’یوم الجمعۃ سرت ‘‘ یا کوئی یہ گمان کرتا ہو کہ مسجد کے علاوہ کسی اور جگہ اس نے نماز پڑھی ہے جبکہ اس نے مسجد ہی میں نماز پڑھی ہو تو اسے یوں کہا جائے گا کہ ’’فی المسجد صلّیتُ‘‘ اسی طرح ’’تادیبًا ضربتُ ‘‘ اور ’’وماشیًا حججتُ ‘‘ وغیرہ۔

والتخصیص لازمٌ للتقدیم غالبًا ای لاینفکّ عن تقدیم المفعول ونحوہٖ فی اکثر الصوربشھادۃ الاستقراء وحکم الذوق وانّماقال غالبًا لانّ اللزوم الکلّی غیرمتحقّقٍ فیھاذاالتقدیم قد یکون لاغراض اخر کمجرّدالاھتمام والتبرّک والاستلذاذوموافقۃ کلام السامع اوضرورۃ الشعروالسجع والفاصلۃ ونحوذلک قال اللّٰہ تعالٰی خُذُوْہُ فَغُلُّوْہُ ثُمَّ الْجَحِیْمَ صَلُّوْہُ ثُمَّ فِیْ سِلْسِلَۃٍ ذَرْعُھَاسَبْعُوْنَ ذِرَاعًافَاسْلُکُوْہُ وقال تعالٰی وَاِنَّ عَلَیْکُمْ لَحَافِظِیْنَ وقال تعالٰی فَاَمَّاالْیَتِیْمَ فَلَا تَقْھَرْوَاَمَّاالسَّائِلَ فَلَاتَنْھَرْ وقال تعالٰی وَمَاظَلَمْنَاھُمْ وَلٰکِنْ کَانُوْا اَنْفُسَھُمْ یَظْلِمُوْنَ۔ الٰی غیرِ ذٰلک ممّالا یحسن فیہ اعتبارالتخصیص عند من لہٗ معرفۃٌباسالیب الکلام

ترجمہ:۔

(اور اکثر موارد میں تقدیم کیلئے تخصیص لازم ہے) یعنی مفعول وغیرہ کی تقدیم سے جدا نہیں ہوتی اکثر صورتوں میں شہادۃ ذوق اور حکم استقراء کی وجہ سے مصنفؒ نے ’’غالبًا‘‘ کی قید اسلئے لگائی ہے کہ لزوم کلی متحقق نہیں کیونکہ کبھی تقدیم دوسرے اغراض کیلئے بھی ہوتی ہے جیسے محض اہتمام یا تبرک، یا استلذاذ یا سامع کے کلام کی موافقت یا ضرورت شعری، یا ضرورت سجع یا رعایت فاصلہ وغیرہ ارشاد باری تعالیٰ ہے اسے پکڑو، پھر اسے طوق پہناؤ، پھر اسے دوزخ میں داخل کردو، پھر اسے ایک ایسی زنجیر میں جس کی پیمائش ستر گز ہے جکڑ دو۔ اور ارشاد فرمایا بے شک تم پر نگہبان ہیں اور

ارشاد فرمایا تو آپ یتیم پر سختی نہ کریں اور سائل کو مت جھڑکئے اور ارشاد باری تعالیٰ ہے اور ہم نے ان پر ظلم نہیں کیا لیکن وہ خود ہی اپنی جانوں پر ظلم کرتے تھے اور اس کے علاوہ ہر وہ مقام جہاں تخصیص کا اعتبار مناسب نہیں ہر اس آدمی کے نزدیک جو انداز کلام سے آشنا ہے

تشریح:۔

والتخصیص لازمٌ للتقدیم ''مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اب تک تو ہم نے آپ لوگوں کو یہ بات بتائی تھی کہ تقدیم مفعول سے تخصیص کا فائدہ حاصل ہوتا ہے اور اب یہاں سے یہ بات بتا رہے ہیں کہ جب یہ بات آپ کی سمجھ میں آگئی تو اب یہ سمجھ لو کہ تقدیم مفعول اور فضلات کیلئے تخصیص غالباً لازم ہے۔ یعنی جہاں پر بھی تقدیم پائی جائے گی۔ وہاں پر تخصیص بھی پائی جائے گی البتہ یہ قانون کلی نہیں ہے بلکہ قانون اکثری ہے یعنی کبھی کبھار ایسا بھی ہوگا کہ تقدیم تو پائی جائے گی لیکن وہاں پر تخصیص کا فائدہ حاصل نہیں ہوگا بلکہ تقدیم کسی اور غرض کیلئے کی گئی ہوگی اور یہ بات بتانے کیلئے کہ یہ قانون کلی نہیں ہے بلکہ اکثری ہے ''غالباً'' کے لفظ کے ساتھ اشارہ کیا ہے۔

تقدیم کسی اور غرض کیلئے لائی جانے کی مثال جیسے صرف اہتمام کیلئے مقدم کر دیا جائے یا تبرک کیلئے یا استلذاذ کیلئے مقدم کر دیا جائے جیسے ''محمّدًا احببت'' یا سامع کے کلام کی موافقت کیلئے مقدم کر دیا جائے جیسے ''من ضربته'' کے جواب میں کہا جائے ''زیدًا ضربته'' یا ضرورت شعری کیلئے یا سجع یا فاصلہ کیلئے مقدم کر دیا جائے فاصلہ بھی سجع ہی کا نام ہے لیکن اشعار میں استعمال ہو جائے تو اسے سجع کہا جاتا ہے اور جبر آن میں استعمال ہو جائے تو اسے فاصلہ کہا جاتا ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ''خُذُوْهُ فَغُلُّوْهُ ثُمَّ الْجَحِيْمَ صَلُّوْهُ'' اصل میں ''جحیم'' موخر تھا لیکن فاصلہ اور زیادۃ اہتمام کیلئے اسے مقدم کر دیا ہے ''ثُمَّ فِىْ سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُوْنَ ذِرَاعًا فَاسْلُكُوْهُ'' اس میں فاصلہ اور زیادۃ اہتمام کیلئے جار مجرور کو مقدم کر دیا گیا ہے۔ ''اِنَّ عَلَيْكُمْ لَحٰفِظِيْنَ'' اصل میں قانون کے مطابق ''علیکم'' کو موخر ہونا چاہئے لیکن ماقبل کے ساتھ فاصلہ برقرار رکھنے کیلئے جار مجرور کو مقدم کر دیا ہے۔''

فَاَمَّا الْيَتِيْمَ فَلَا تَقْهَرْ وَاَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ ''اس میں بھی ''سائل'' کا ذکر موخر ہونا چاہئے تھا لیکن فاصلہ اور زیادۃ اہتمام کیلئے مقدم کر دیا ہے ''وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلٰكِنْ كَانُوْا اَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُوْنَ'' یہاں پر بھی ''انفسهم'' کو فاصلہ اور زیادۃ اہتمام کیلئے مقدم کر دیا ہے۔ ان میں سے بعض مقامات میں مفعول کو تخصیص کیلئے مقدم کرنا صحیح نہیں ہے جیسے ''فَاَمَّا الْيَتِيْمَ فَلَا تَقْهَرْ وَاَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ'' اس میں اگر ہم تقدیم مفعول کو تخصیص کیلئے بنائیں تو اس کا مطلب یہ بنے گا کہ صرف یتیم کو غصہ نہ کریں اور باقی لوگوں کو غصہ کریں اور صرف سائل کو مت جھڑکیں باقیوں کو جھڑکیں'' جبکہ یہ معنی منشأ قرآن کے بالکل خلاف ہے اسلئے ہر جگہ پر تقدیم مفعول تخصیص کا فائدہ نہیں دے گا۔

ولهٰذا اى ولأنّ التخصيص لازمٌ للتقديم غالبًا يقال فى اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَاِيَّاكَ نَسْتَعِيْنُ معناه نخصّك بالعبادة والاستعانة بمعنى نجعلك من بين الموجودات مخصوصًا بذلك لا نعبد ولا نستعين غيرك وفى لَاِلَى اللّٰهِ تُحْشَرُوْنَ معناه اليه تحشرون لا الىٰ غيره ويفيد التقديم فى الجميع اى جميع صور التخصيص وراء التخصيص اى بعدهٗ اهتمامًا بالمقدّم لانّهم يقدّمون الذى شانهٗ اهمّ وهَمّ ببيانه اعنى ولهٰذا يقدّر المحذوف فى بسم اللّٰه مؤخّرًا اى بسم اللّٰه افعل كذا ليفيد مع الاختصاص الاهتمام لانّ المشركين كانوا يبدؤن باسماء اٰلِهتهم فيقولون باسم اللّات وباسم العزّىٰ فقصد الموحّد تخصيص اسم اللّٰه بالابتداء للاهتمام والردّ عليهم۔

ترجمہ:۔

اور اسی وجہ سے یعنی اس وجہ سے کہ اکثر صورتوں میں چونکہ تقدیم کیلئے تخصیص لازم ہے کہا جاتا ہے ایاک نعبد وایاک نستعین میں کہ اس

کے معنیٰ ہیں ہم عبادت اور طلب استعانت کیلئے آپ ہی کو خاص کرتے ہیں اس کا مطلب یہ ہے کہ ہم جملہ موجودات میں آپ ہی کو مخصوص کرتے ہیں آپ کے ماسوا کی نہ عبادت کرتے ہیں اور نہ ہی اس سے مدد چاہتے ہیں (اور لالی اللہ تحشرون کے یہ معنیٰ ہیں کہ تمہارا حشر اسی کی طرف ہوگا نہ کہ غیر کی طرف اور تقدیم فائدہ دے گی جمیع میں) یعنی تخصیص کی تمام صورتوں میں (تخصیص کے علاوہ میں) یعنی بعد میں مقدم کے اہتمام کی وجہ سے کیونکہ اہل عرب اسی کو مقدم کرتے ہیں جو مہتم بالشان ہو اور بیان کرنے میں اس کا قصد کیا ہے میرا مطلب ہے۔ اور اسی وجہ سے بسم اللہ میں محذوف کو مقدر مؤخر مانا جاتا ہے یعنی "بسم اللہ افعل کذا" تاکہ اختصاص کیساتھ اہتمام کا بھی فائدہ دے کیونکہ مشرکین اپنے باطل معبودوں کے نام سے شروع کرتے تھے اور کہا کرتے تھے کہ بسم اللات بسم العزیٰ تو مؤمن نے ابتداء کو اللہ کے نام کے ساتھ خاص کر دینے کا قصد کیا اہتمام کیلئے اور مشرکین پر رد کرنے کیلئے۔

تشریح:۔

ولھذا: مذکورہ ضابطہ پر ایک تفریع بتائی ہے یہاں سے وہی تفریع بیان کر رہے ہیں کہ جب ہم نے یہاں ضابطہ بیان کر دیا ہے کہ عام طور پر تقدیم مفعول کیلئے تخصیص لازم ہے اسلئے "إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ" کی تفسیر یوں بیان کی جائے گی "نخصّك بالعبادة لانعبد غيرك ۔ ونخصّك بالاستعانة بين الموجودات لانستعين غيرك" اسی طرح "لَإِلَى اللّٰهِ تُحْشَرُونَ" کے معنیٰ ہوں گے "اليه تحشرون لاالى غيره"

وفي الجميع وراء التخصيص اهتمامًا: تقدیم مفعول تخصیص کا فائدہ دینے کے ساتھ ساتھ اہتمام شان کا بھی فائدہ دیتا ہے اسلئے کہ مقدم اس چیز کو کہتے ہیں جس کی شان عظمت والی اور بڑی ہو جیسے "بسم الله" اس کے متعلّق کو بعد میں نکالا جاتا ہے" افعل "یہاں پر جار اور مجرور کے تخصیص کیلئے مقدم کر دیا ہے کیونکہ "بسم اللہ" اللہ پاک نے مشرکین کی تردید کیلئے اتارا ہے کیونکہ مشرکین کہتے تھے "بسم اللات والمنات، والعزّیٰ" تو ان کی تردید کرنے کیلئے اللہ تعالیٰ نے یہ آیت اتاری ہے کہ تمام مسلمانوں کو چاہئے کہ ان کی تردید کرنے کیلئے یوں کہیں کہ ہم ہر کام میں اللہ تعالیٰ سے مدد اللہ مانگتے ہیں اللہ کے علاوہ کسی اور سے مدد نہیں مانگتے ہیں اور چونکہ یہ اللہ کا نام ہے اسلئے مزید اہتمام کرتے ہوئے جار مجرور کو مقدم کر دیا ہے۔

وأُورِدَ اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ يعني لو كان التقديم مفيدًا للاختصاص والاهتمام لوجب ان يؤخّر الفعل ويقدّم باسم ربّك لانّ كلام الله تعالىٰ أحقّ برعاية مايجب رعايته وأُجيب بانّ الاهمّ فيه القراءة لانها اوّل سورة نزلت فكان الامر بالقراءة اهمّ باعتبار هذا العارض وإن كان ذكر الله اهمّ فى نفسه هذا جواب صاحب الكشاف وبانّه اى باسم ربّك متعلّق باقرء الثانى اى هو مفعول اقرء الذى بعده ومعنى اقرء الاوّل أوجد القراءة من غير اعتبار تعديته الىٰ مقروء به كما فى فلانٌ يعطى كذا فى المفتاح

ترجمہ:۔

(اس پر اعتراض کیا گیا ہے اقرء بسم ربک سے کہ اگر تقدیم مفید اختصاص و اہتمام ہوتی تو فعل کو مؤخر کیا جاتا اور بسم ربک کو مقدم کیونکہ کلام الٰہی کہیں زیادہ مستحق ہے ان چیزوں کی رعایت رکھنے کا جن کی رعایت رکھنا ضروری ہے (جواب دیا گیا ہے کہ یہاں پر قرءۃ ہی اہم ہے) کیونکہ یہ سب سے پہلے نازل ہونی والی سورت ہے لہٰذا امر بالقراءۃ اس عارض کے اعتبار سے اہم ہے اگرچہ فی نفسہ اللہ کا نام اہم ہے یہ جواب صاحب کشاف کا ہے (یوں کہ باسم ربک اقرء ثانی کے ساتھ متعلّق ہے) یعنی یہ اس اقرء کا مفعول ہے جو اقرء اوّل کے بعد ہے (اور اقرء اوّل کا معنیٰ ہے اوجد القراءۃ) کسی مقروء کی طرف متعدی ہونے کے اعتبار کئے بغیر جیسے فلانٌ یعطی۔ مفتاح میں اسی طرح ہے۔

تشریح:۔

واورد "اقرء بسم ربّك"؛۔ مصنفؒ نے یہ ضابطہ بیان کیا تھا کہ تقدیم معمول تخصیص کے علاوہ اہتمام کا بھی فائدہ دیتا ہے اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ اگر تقدیم تخصیص کے ساتھ ساتھ اہتمام کا بھی فائدہ دیتا ہے تو پھر "اِقْرَءْ بِسْمِ رَبِّكَ الَّذِیْ" میں "اقرء" کو مؤخر کر دینا چاہئے اور "اسم ربّك" کو مقدم کرنا چاہئے جبکہ یہاں پر فعل کو اللہ کے نام سے مقدم کر دیا گیا ہے اور اللہ کے نام کو مؤخر کر دیا گیا ہے۔

جواب: مصنفؒ نے اس اعتراض کے دو جواب دیئے ہیں ایک جواب صاحب کشاف کے حوالے سے نقل کیا ہے چنانچہ صاحب کشاف علامہ جاراللہ زمخشری فرماتے ہیں کہ تقدیم کی دو قسمیں ہیں تقدیم ذاتی اور تقدیم مقامی علم معانی والوں کے نزدیک تقدیم مقامی کو تقدیم ذاتی پر مقدم کر دیا جاتا ہے اور یہ مقام چونکہ مقام قرءت ہے کیونکہ یہ قرآن کے نزول کی ابتدائی وحی ہے آنحضرت ﷺ اس سے پہلے اللہ کے ناموس سے ناواقف تھے اسلئے یہاں پر "قرءت" کو مقدم کر دیا گیا ہے۔ اور بعض لوگوں نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ "بسم ربّك" بعد والے "اقرء" کے ساتھ متعلق ہے "اقرء" اوّل کے ساتھ متعلق ہی نہیں ہے اور "اقرء" اوّل کو لازم کی جگہ قرار دیا جائے گا جس کی وجہ سے یہ کسی "مقروء" کی طرف متعدی نہیں ہوگا اور اس کا معنیٰ بنے گا "اوجد القرائة"۔

وتقديم بعض معمولاته اى معمولات الفعل علىٰ بعض امّالانّ اصلهٗ اى اصل ذلك البعض التقديمُ علىٰ البعض الأخرولامقتضىٰ للعدول عنه اى عن ذلك الاصل كالفاعل فى نحو ضرب زيدٌعمروًا لانهٗ عمدةٌ فى الكلام وحقهٗ ان يلى الفعل وانّمافال فى نحو ضرب زيدٌعمروًا لانّ فى نحوضرب زيدٌ غلامهٗ مقتضيًاللعدول عن الاصل والمفعول الاوّل فى نحو اعطيت زيدًادرهمًافانّ اصلهٗ التقديم لمافيه من معنىٰ الفاعليّة وهوانّهٗ عاطٍ اى اٰخذٌللعطاء اولانّ ذكرهٗ اى ذكرذلك البعض الذى تقدّم اهمّ جعل الاهميّةههُناقسيمًالكون الاصل التقديم وجعلهافى المسنداليه شاملًا لهٗ ولغيره من الامور المقتضية للتقديم وهوالموافق للمفتاح ولمّاذكرهٗ الشيخ عبد القاهر حيث قال انّا لم نجدهم اعتمدوا فى التقديم شيئًايجرى مجرىٰ الاصل غيرالعناية والاهتمام لكن ينبغى ان يفسّر وجه العناية بشىءٍ ويعرف لهٗ معنىً وقد ظنّ كثيرٌ من الناس انّهٗ يكفى ان يقال قدم للعناية ولكونه اهمّ من غيران يذكرمن اين كانت تلك العناية وبم كان اهمّ فمراد المصنّف بالاهميّة ههُنا الاهميّة العارضةبحسب اعتناء المتكلّم والسامع بشانه والاهتمام بحاله لغرض من الاغراض كقولك قتل الخارجىَ فلانٌ لانّ الاهمّ فى تعلّق القتل هو الخارجى المقتول ليتخلّص الناس من شرّه اولانّ فى التاخيراخلالًاببيان المعنىٰ نحووَقَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِّنْ اٰلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ اِيْمَانَهٗ فانّهٗ لواُخرقولهٗ من اٰل فرعون عن قوله يكتم ايمانه لتوهّم انّهٗ من صلة يكتم اى يكتم ايمانهٗ من اٰل فرعون فلم يُفهَم انّهٗ اى ذلك الرجل كان منهم اى من اٰل فرعون والحاصل انّهٗ ذكرلرجل ثلاثة اوصاف قدّم الاوّل اعنى مؤمن لكونه اشرف ثمّ الثانى لئلّايتوهّم خلاف المقصود اولانّ فى التاخيراخلالًا بالتناسب كرعاية الفاصلة نحوفَاَوْجَسَ فِىْ نَفْسِهٖ خِيْفَةً مُّوْسىٰ بتقديم الجاروالمجرور والمفعول على الفاعل لانّ فواصل الاٰى على الالف

ترجمہ:۔

(اوراس کے بعض معمولات کو مقدم کرنا یعنی فعل کے بعض معمولات کو (بعض پر یا تو اسلئے ہوتا ہے کہ اس کی اصل) یعنی اس بعض کی اصل (تقدیم ہے) دوسرے بعض پر (اوراس اصل کا کوئی مقتضی بھی نہ ہو) یعنی اس اصل سے (جیسے فاعل ضرب زیدٌ عمروًا جیسی مثال میں) کیونکہ فاعل کلام میں عمدہ ہوتا ہے اوراس کا حق یہ ہے کہ یہ فعل کے ساتھ متصل ہو۔ ماتنؒ نے فی نحو ضرب زیدٌ عمروًا اسلئے کہا ہے کہ ضرب زیدًا غلامُہٗ جیسی ترکیب میں اصل سے عدول کرنے کا مقتضی موجود ہے (اور مفعول اوّل اعطیت زیدًا درہمًا جیسی مثالوں میں) اس کی اصل بھی تقدیم ہے کیونکہ اس میں فاعلیّت کے معنٰی موجود ہیں اور وہ عطاء لینے والا ہے (یا اس بناء پر کہ اس کا ذکر) یعنی اس بعض کا ذکر جو مقدم ہو رہا ہے (اہم ہے) یہاں پر اہمیت کو تقدیم کے اصل ہونے کا قسیم بنایا ہے اور مسند الیہ کی بحث میں تقدیم کے اصل ہونے اور دوسرے امور مقتضی تقدیم سب کو شامل مانا ہے جو مفتاح کے موافق ہے اور شیخ کے بھی کیونکہ شیخ نے کہا ہے کہ ہم نہیں پاتے علماء عربیہ کو کہ انھوں نے تقدیم میں کسی ایسی چیز کا اعتبار کیا ہو جو قاعدہ کلیہ کی طرح ہو سوائے عنایت اور اہتمام کے لیکن عنایت کی تفسیر کسی معقول چیز کے ساتھ کرنا ضروری ہے اور بہت سے لوگوں نے یہ کہدینا کافی سمجھا ہے کہ اہمیت اور اعتناء کی وجہ سے مقدم کیا ہے اس کی وجہ کے ذکر کئے بغیر کہ اہمیّت کہاں سے آئی ہے اور کیوں آئی ہے تو یہاں پر اہمیّت سے مصنفؒ کی مراد اہمیّت عارضہ ہے جو متکلم یا سامع کی توجہ کے مطابق لاحق ہوتی ہے اوراس کے حال کا اہتمام کرنا کسی نہ کسی غرض کیلئے ہوتا ہے (جیسے تمہارا قول فلاں آدمی نے خارجی کو قتل کردیا) کیوں کہ یہاں پر قتل میں اہم چیز مقتول ہونے والا خارجی ہے کہ لوگ اس کی شر سے نجات پائیں (یا اسلئے کہ مؤخر کرنے سے معنٰی کے بیان کرنے میں خلل واقع ہوتا ہے) جیسے ورکہا ایک مؤمن مرد نے جو فرعون کے خاندان کا تھا اور اپنا ایمان چھپا رہا تھا) کیونکہ اگر اللہ کا ارشاد ''من ال فرعون'' کو ''مؤخر کردیا جاتا'' ''یکتم ایمانہ'' پر تو یہ وہم پیدا ہو جاتا کہ یکتم کا صلہ ہے) یعنی یکتم ایمانہٗ من ال فرعون اور یہ معلوم نہ ہوتا کہ وہ رجل مؤمن (ان میں سے ہے) یعنی فرعون کی قوم میں سے خلاصہ کلام یہ ہے کہ رجل کے تین اوصاف ذکر کئے گئے ہیں ان میں سے اوّل یعنی مؤمن کو اشرف ہونے کی وجہ سے مقدم کیا ہے پھر ثانی کو تاکہ خلاف مقصود کا وہم نہ ہو۔ (یا) مؤخر کرنے سے خلل واقع ہوتا ہے (تناسب میں رعایت فاصلہ کی وجہ سے جیسے فاوجس الخ پس موسیٰ کے دل میں تھوڑا سا خوف پیدا ہوا الخ جار مجرور اور مفعول دونوں کو فاعل پر مقدم کردیا گیا ہے کیونکہ فواصل آیات الف پر ہیں۔

تشریح:۔

وتقدیم بعض معمولاتہ علیٰ بعض: ہم نے عرض کیا تھا کہ حذف مفعول، تقدیم مفعول، اور تقدیم بعض معمولات علی الاٰخر تین چیزوں کی بحث ہوگی۔

دو ابحاث گزر چکے ہیں۔ اب تیسری بحث شروع کر رہے ہیں۔ چنانچہ کبھی کبھار فعل کے بعض معمولات کو دوسرے بعض معمولات پر مقدم کر دیا جاتا ہے پھر اس کی چار علّتیں ہیں جن کا خلاصہ یہ ہے کہ جس کو مقدم کیا جائے گا تو اسے یا تو اصل ہونے کی وجہ سے مقدم کیا جائے گا یا اس کے ذکر کے اہم ہونے کی وجہ سے یا معنٰی میں خلل ہونے کی وجہ سے یا عبارت میں خلل ہونے کی وجہ سے۔

تفصیل: فعل کے معمول کی تقدیم یا تو اس میں تقدیم کے اصل ہونے کی وجہ سے ہوگی اس طور پر کہ اصل سے عدول کرنے کا کوئی مقتضی نہ ہو جیسے ''ضرب زیدٌ عمروًا'' اس میں فاعل کو فعل سے مقدم کردیا گیا ہے اسلئے کہ فاعل پر فعل باعتبار وجود اور باعتبار فہم کے موقوف ہوتا ہے اور فاعل اپنے فعل کیلئے بمنزل جزء کے ہوتا ہے۔ بخلاف فعل کے دوسرے معمولات کے کہ وہ فعل کیلئے بمنزل جزء کے نہیں ہوتے ہیں اسلئے فاعل کو فعل کے باقی تمام معمولات پر مقدم کردیا جاتا ہے۔ اور اگر اصلیّت سے عدول کرنے کیلئے کوئی قرینہ موجود ہو تو پھر فاعل کو مؤخر کردیا جائے گا جیسے ''ضرب زیدًا غلامُہٗ'' یہاں پر اگر فاعل کو مقدم کردیا جائے تو لفظًا اور رتبۃً (معنًی) اضمار قبل الذکر لازم آئے گا جو کہ جائز نہیں ہے اسلئے فاعل کو مؤخر کردیا جائے

گا۔ دوسری مثال جیسے "اعطیت زیدًا درهمًا" باب اعطیت کے دومفعولوں میں پہلے سے والے مفعول کی تقدیم اصل ہے کیونکہ اس میں فاعلیت والا معنیٰ پایا جاتا ہے اسلئے کہ اوّل آخذ ہوتا ہے اور ثانی مأخوذ ہوتا ہے اسلئے اوّل کو مقدم کر دیا جائے گا۔

دوسری علت یہ ہے کہ فعل کے معمول کو اس کے ذکر کے اہم ہونے کی وجہ سے مقدم کر دیا جائے جیسے "قتل الخارجیَّ زید" (زید نے خارجی کو قتل کر ڈالا) اس میں خارجی مفعول کو فاعل سے مقدم کر دیا ہے اسلئے کہ مفعول کا ذکر یہاں اس کے مقصود بالذات ہونے کی وجہ سے اہم ہے کیونکہ یہاں پر خارجی کا مقتول ہونا بتلانا ہے تاکہ لوگ سن کو خوش ہو جائیں کہ اس کی برائیوں اور شرارتوں سے جان چھوٹ گئی زید کا قاتل ہونا بتلانا مقصود نہیں ہے اس وجہ سے خارجی کو مقدم کرنا اصل ہوگا تو اس کی اصلیت کی بناء پر اسے مقدم کر دیں گے۔

شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے مسندالیہ کی بحث میں اغراض تقدیم بیان کرتے ہوئے کہا تھا "واما تقدیمهٗ فلکون ذکره اهم اما لانهٗ الاصل واما لیتمکن الخبر فی ذهن السامع" اس عبارت میں مصنفؒ نے تقدیم کی اہمیت کو عام قرار دے کر تقدیم کے اصل ہونے کو اس میں داخل مانا ہے جو علامہ سکاکی اور شیخ عبدالقاہر جرجانی میں سے ہر ایک کی رائی کے موافق ہے کیونکہ شیخؒ نے جو کچھ کہا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ہمیں علماء عربیہ سے کوئی اور چیز ایسی نہیں ملی ہے جو ایک قاعدہ کلیہ کی طرح تقدیم مسندالیہ کے تمام اسباب اور علتوں پر مشتمل ہو لہٰذا صرف یہ کہہ دینا کافی نہیں ہوگا کہ اس کا ذکر چونکہ اہم تھا اسلئے اس کو مقدم کر دیا ہے بلکہ کوئی معقول وجہ بتانا ضروری ہے کہ آخر اعتناء کیوں ہوا اور اس کی وجہ کیا ہے۔ اسی طرح اس میں آپ نے اہمیت کو اصل کیلئے قسیم بنایا ہے جبکہ اس سے پہلے آپ نے اہمیت کو تقدیم کی اصل اور باقی علتوں کیلئے شامل قرار دیا تھا۔

جواب کی تفصیل سے پہلے ایک بات کا جاننا ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ اہمیت کی کئی قسمیں ہیں ان میں سے ایک قسم مطلق اہمیت ہے اور مطلق اہمیت اس اہمیت کو کہتے ہیں جس میں تقدیم کی چار اغراض میں سے کوئی بھی ایک غرض پائی جائے اور وہ چار اغراض یہ ہیں تقدیم کا اصل ہونا مخاطب کے ذہن میں بٹھانے کیلئے مقدم کرنا، تعجیل مسرت، تعجیل مسائت۔ اور پھر اہم مطلق کی دو قسمیں ہیں: ذاتی، عرضی، ذاتی اس اہمیت کو کہتے ہیں جہاں پر تقدیم اصل ہو اور جہاں پر تقدیم اصل نہ ہو تو اسے اہمیت عرضی کہتے ہیں یعنی اگر تقدیم کے اصل ہونے کے علاوہ کوئی اور وجہ پائی جائے تو اسے تقدیم عرضی کہتے ہیں۔

جواب: کا خلاصہ یہ ہے کہ ہم نے مسندالیہ کی بحث میں اہمیت کو باقی دوسری علتوں کو جو شامل کیا تھا اس سے اہمیت مطلقہ مراد ہے خواہ وہ ذاتیہ ہو یا عرضیہ اور اب جس اہمیت کو ہم نے اصل کا قسیم بنایا ہے اس سے اہمیت عرضی مراد ہے اور یہ اہمیت عرضی تقدیم کے اصل ہونے کیلئے قسیم ہی بنتی ہے۔ لہٰذا آپ کا اعتراض کرنا درست نہیں ہے۔

تیسری علت: یہ ہے کہ مفعول فعل سے مؤخر ہونے کی وجہ سے معنیٰ میں خلل واقع ہو رہا ہو تو معنیٰ میں خلل کے ہونے سے بچانے کیلئے معمول کو فعل پر مقدم کر دیا جاتا ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے "وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهٗ" (ترجمہ:۔ اور فرعون کی قوم میں سے ایک مؤمن آدمی نے کہا جو اپنا ایمان چھپا رہا تھا) اس آیت میں "مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ" کو "يَكْتُمُ إِيمَانَهٗ" پر مقدم کر دیا ہے اسلئے کہ اگر اسے مؤخر دیا جاتا تو اس کا مطلب یہ بنتا کہ وہ اپنا ایمان آل فرعون سے چھپا رہا تھا جبکہ یہاں پر یہ مقصود نہیں ہے یہاں پر مقصود یہ ہے کہ وہ ایمان چھپانے والا آدمی آل فرعون میں سے تھا۔

خلاصہ یہ ہے کہ اس آیت میں "رجل" کے تین اوصاف ذکر کئے ہیں ایک وصف مؤمن ہونا، دوسرا وصف ذکر کیا ہے آل فرعون میں سے ہونا، تیسرا وصف ذکر کیا ہے ایمان کو چھپانا، تو پہلے والے وصف کو اس کی شرافت کی وجہ سے مقدم کر دیا ہے اور پھر دوسرے وصف کو ذکر کیا ہے تاکہ اس کے معنیٰ میں کوئی خلل اور نقصان نہ آئے۔

چوتھی علت:۔ یہ ہے کہ معمول کو اس وجہ سے بھی مقدم کر دیا جاتا ہے کہ اس کے تاخیر کی وجہ سے معنیٰ میں تو کوئی خرابی لازم نہ آتی ہو لیکن الفاظ میں خرابی لازم آتی ہو مثلاً الفاظ کا ایک دوسرے کے ساتھ ربط ٹوٹ جاتا ہو یا سجع کلام ختم ہو جاتا ہو تو اس وجہ سے بھی معمول کو مقدم کر دیا جاتا ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ''فَاَوْجَسَ خِيفَةً مُّوْسٰى'' یہاں پر جار مجرور اور مفعول دونوں کو مقدم کر دیا ہے حالانکہ ان کو مؤخر ہونا چاہئے لیکن فاصلہ کا خیال رکھتے ہوئے معمول کو فعل پر مقدم کر دیا ہے۔

﴿ألقصر﴾

القصرفی اللّغة الحبس وفی الاصطلاح تخصیص شیءٍ بشیءٍ بطریق مخصوص وھوحقیقیٌ وغیرُحقیقیٍ لانّ تخصیص الشیء بالشیء امّاان یکون بحسب الحقیقةوفی نفس الامر بأن لا یتجاوزه الٰی ذلك الشیٔ وان امکن ان یتجا وزہٗ الی شیءٍ اٰخر فی الجملة وھوغیرحقیقی بل اضافی کقولك مازیدٌ الّاقائمٌ بمعنیٰ انہٗ لایتجا وزالقائمالٰی القعود لابمعنیٰ انّہٗ لایتجاوزہٗ الیٰ صفةٍ اُخریٰ اصلاًوانقسامہٗ الیٰ الحقیقی والاضافی بھٰذاالمعنیٰ لاینافی کون التخصیص مطلقاًمن قبیل الاضافات

ترجمہ:۔

پانچواں باب قصر کے بیان میں (قصر) لغت میں روکنا اور اصطلاح میں ایک چیز کو دوسری چیز کے ساتھ مخصوص طریقہ کے ساتھ خاص کرنا ہےاوروہ (حقیقی اورغیرحقیقی ہے) کیونکہ ایک چیز کودوسری چیز کے ساتھ خاص کرنایاتوحقیقت اورنفس الامر کے اعتبار سے ہوگا اس اعتبار سے کہ فی الجملہ اس سے متجاوزنہیں اس چیز کی طرف اگرچہ فی الجمہ اس کااس کے غیر کی طرف متجاوز ہوناممکن ہویہی غیرحقیقی ہے بلکہ اضافی ہے جیسے مازیدالاقائمٌ اس کا مطلب یہ ہے کہ زید قیام سے قعود کی طرف متجاوز ہی نہیں اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اس سے دوسری صفت کی طرف باالکل متجاوز ہی نہیں ہوسکتا ہےاورقصر کااس معنیٰ کے اعتبار سے حقیقی اوراضافی کی طرف منقسم ہونامطلقاًتخصیص کے اضافات کے قبیل سے ہونے کے منافی نہیں ہے

تشریح:۔

قصر کے لغوی معنیٰ روکنے اورمحبوس کرنے کے ہیں جیسے عربی کامشہور مقولہ ہے کہ ''قصرتُ اللقحةَ علی فرسی ''میں نے اپنی اونٹنی کا دودھ گھوڑے کیلئے محدود کردیا ہے۔اورعلم معانی والوں کی اصطلاح میں قصر کہا جاتا ہے طرق اربعہ میں سے کسی طریقے کے ساتھ ایک چیز کودوسری چیز کے ساتھ اس طرح خاص کردیا جائے کہ وہ اس سے آگے نہ بڑھ سکے وہ طرق اربعہ کیا ہیں؟ان کا ذکر چونکہ آگے آرہا ہےاس لئے یہاں پراجمالاً صرف ان کی تعداد کاذکر کیا ہے۔پھرابتداءً قصر کی دوقسمیں ہیں قصرحقیقی اورقصرغیرحقیقی یعنی اضافی۔

قصرحقیقی وہ قصرہے جس میں جمیع ماعداء سے حکم کی نفی کرکے ایک چیز پرحکم کوبند کردیا گیا ہوجیسے''لاالہ الاّ اللّٰہ '' اس میں اللہ کے سوئی باقی تمام سے الوہیّت کی نفی کرکے صرف اللہ کیلئے الوہیّت ثابت کی گئی ہے۔

قصرغیرحقیقی یعنی قصراضافی۔وہ قصرہے جس میں بعض ماعداء کی نسبت سے حکم کوکسی چیز پر بند کردیا گیا ہوجیسے''مازیدًا الاّ قائمًا ''اس میں زید کے حالات کوقیام پرمحدود کردیا گیا ہےلیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ زید قائم کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے بلکہ زید قیام کے علاوہ انسان بھی ہےاور باقی تمام کےتمام صفات اس کیلئے ثابت ہیں یہ قصرصرف قعود کے اعتبار سے ہے کہ زید بیٹھانہیں ہے باقی اوصاف کے اعتبار سے یہ قصرنہیں ہے۔

وانقسامہٗ الی الحقیقی والاضافی:۔اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض: تخصیص اورحصردونوں اموراضافیہ میں سے ہیں لہٰذاقصر کی حقیقی اوراضافی کی طرف تقسیم کرناتقسیم الشیء الیٰ نفسہ والیٰ غیرہ ہوگا جوکہ جائزنہیں ہےاورجب تقسیم الشیء الیٰ نفسہ والیٰ غیرہ باطل ہواتوآپ کی یہ تقسیم بھی باطل ہوگی کیونکہ یہ تقسیم اس پرمبنی ہے،اسلئے کہ حقیقی کی تعریف یہ ہے کہ اس کا پہچانا دوسرے پرموقوف نہ ہواوراضافی کی تعریف ہےاس کا پہچانا دوسرے پرموقوف ہو۔

جواب: حقیقی اور اضافی سے ہماری مراد وہ نہیں ہے جو آپ نے مراد لیا ہے اگر ہماری مراد بھی حقیقی اور اضافی سے وہی تعریف ہوتی جو آپ نے مراد لی ہے تو پھر آپ کا اعتراض صحیح ہوتا بلکہ حقیقی سے ہماری مراد یہ ہے کہ حکم کو جمیع ماعدا کی بنسبت ایک مقام پر بند کر دیا گیا ہو اور اضافی سے ہماری مراد یہ ہے کہ حکم کو بعض ماعدا کے اعتبار سے بند کر دیا گیا ہو جمیع ماعدا کے اعتبار سے بند نہ کیا گیا ہو لہٰذا آپ کا اعتراض درست نہیں ہے۔

وكلٌّ منها اى من الحقيقي وغيره نوعان قصر الموصوف على الصفه وهو ان لايتجاوز الموصوف من تلك الصفة الى صفة اخرىٰ لكن يجوز ان تكون تلك الصفة لموصوف اٰخر۔

ترجمہ:۔

(اور ان میں سے ہر ایک کی) یعنی حقیقی اور غیر حقیقی میں سے ہر ایک کی (دو قسمیں ہیں قصر موصوف علی الصفت) اور وہ یہ ہے کہ موصوف اس صفت سے دوسری صفت کی طرف متجاوز نہ ہو البتہ یہ ہو سکتا ہے کہ یہ صفت دوسرے موصوف کیلئے ہو۔

تشریح:۔

وكلٌّ منها نوعان: قصر حقیقی اور قصر اضافی میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں قصر الموصوف علی الصفۃ اور قصر الصفۃ علی الموصوف مجموعی اعتبار سے کل چار قسمیں بن جائیں گی۔ قصر الموصوف علی الصفۃ حقیقی، قصر الصفۃ علی الموصوف حقیقی، قصر الموصوف علی الصفۃ اضافی، قصر الصفۃ علی الموصوف اضافی۔

قصر الموصوف علی الصفۃ اس قصر کو کہتے ہیں جس میں موصوف کو صفت پر بند کر دیا گیا ہو اس طور پر کہ موصوف صرف اسی صفت کے ساتھ خاص ہو اس کے علاوہ کسی اور صفت میں نہ پایا جاتا ہو اور صفت کیلئے کوئی ضروری نہیں ہے کہ وہ اسی موصوف میں پائی جائے بلکہ وہ اس موصوف میں بھی پائی جاسکتی ہے اس کے علاوہ کسی اور موصوف میں بھی پائی جاسکتی ہے۔

وقصر الصفة على الموصوف وهو ان لايتجاوز تلك الصفه عن ذلك الموصوف الى موصوف اخر لكن يجوز ان يكون لذالك الموصوف صفات أخر والمراد بالصفة هٰهنا الصفة المعنويّة اعنى المعنى القائم بالغير لاالنعت نحواعنى التابع الّذى يدلّ على معنًى فى متبوعه غير الشمول وبينهما عمومٌ من وجهٍ لتصادقهما فى مثل اعجبنى هذاالعلم وتفارقهما فى مثل العلم حسنٌ ومررت بهذا الرجل وامّا نحوقولك ما زيدٌ الّااخوك وما الباب الّاساج وما هذا الّازيدٌ فمن قصرالموصوف على الصفة تقديرًااذالمعنٰى انّهٗ مقصورٌعلىٰ الاتّصاف بكونهٖ اخًااوساجًا اوزيدًا

ترجمہ:۔

(اور قصر صفت علی الموصوف) اور وہ یہ ہے کہ یہ صفت اس موصوف سے دوسرے موصوف کی طرف متجاوز نہ ہو البتہ یہ ممکن ہے کہ اس موصوف کیلئے دوسری صفات ہوں (اور مراد) یہاں پر صفت سے (صفت معنویہ ہے) یعنی معنی قائم بالغیر (نہ کہ نعت) نحوی یعنی وہ تابع جو ایسے معنی پر دلالت کرے جو اس کے متبوع میں ہو شمول کے علاوہ۔ ان دونوں میں عام خاص من وجہٍ کی نسبت ہے کیونکہ اعجبنی ہذا العلم میں دونوں صادق ہیں اور العلم حسن اور مررت بہذا الرجل میں دونوں میں فرق ہوگا اور رہا تمہارا یہ قول کہ ما زید الا اخوک۔ ما الباب الا ساجٌ ما ہذا الا زیدٌ تو اس میں قصر موصوف علی الصفت تقدیری ہے کیونکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ بھائی یا ساج یا زید ہونے پر مقصور ہے

تشریح:۔

قصر الصفت علی الموصوف : کا مطلب یہ ہے کہ وہ صفت صرف موصوف پر بند ہو یعنی اس موصوف کے علاوہ کسی اور موصوف میں صفت نہ پائی جاتی ہو باقی اس موصوف کا اس صفت کے علاوہ کے ساتھ متصف ہونے پر کوئی پابندی نہیں ہے اس صفت کے ساتھ بھی موصوف ہوسکتا ہے اور اس کے علاوہ کسی اور صفت کے ساتھ بھی موصوف ہوسکتا ہے۔

والصفت ھھنا: مصنفؒ اور شارحؒ دونوں نے مل کر یہ بات بتائی ہے کہ یہاں پر صفت سے وہ صفت مراد نہیں ہے جو نحویوں کے ہاں مشہور ہے یعنی نعت ہونا۔ بلکہ یہاں پر صفت سے مراد وہ معنیٰ ہے جو قائم بالغیر ہو یعنی ایسا معنیٰ ہو جو اپنی ذات اور وجود میں دوسرے کا محتاج ہو۔ اہل بلاغت اور نحویوں کے صفت کے معنیٰ میں عام خاص من وجہٍ نسبت ہے اور جہاں پر عام خاص من وجہٍ کی نسبت ہو وہاں پر تین مادّے ہوتے ہیں ایک مادّہ اجتماعی اور دو مادّے افتراقی۔ مادّہ اجتماعی جیسے ''اعجبنی ھذا العلم'' اس میں دونوں تعریفیں صادق آتی ہیں۔ اسلئے کہ ''العلم''، ''ہذا'' اسم اشارہ کی صفت ہے۔ اس صفت ہونے کے اعتبار سے یہ صفتِ نحویہ ہے اور چونکہ یہ معنیٰ قائم بالغیر بھی ہے اسلئے یہ صفت معانیہ بھی ہے۔ العلم حسنٌ یہ پہلا مادہ افتراقیہ ہے کیونکہ یہ صفت معانیہ تو ہے لیکن صفت نحویہ نہیں ہے صفت معانیہ اسلئے ہے کہ یہ معنیٰ قائم بالغیر ہے اور صفت نحویہ اسلئے نہیں ہے کہ موصوف اور صفت میں دس چیزوں میں سے چار چیزوں میں مطابقت ضروری ہے اور یہاں پر دونوں میں تعریف اور تنکیر میں مطابقت نہیں ہے کیونکہ ''العلم'' معرفہ ہے اور ''حسنٌ'' نکرہ ہے۔ ''مررت بھذا الرجل'' یہ موصوف اور صفت میں تعریف اور تنکیر میں مطابقت کی وجہ سے صفت نحویہ تو ہے لیکن صفت معانیہ نہیں ہے اسلئے کہ اس میں ''الرجل'' صفت بن رہا ہے اور وہ معنیٰ قائم بالغیر نہیں ہے بلکہ قائم بذاتہ ہے۔

وامّا نحو قولك: اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دینے کی کوشش کی ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے کہا ہے کہ صفت سے ہماری مراد معنیٰ قائم بالغیر ہے ہم آپ کو دکھاتے ہیں کہ قصر الموصوف علی الصفت پایا جاتا ہے لیکن پھر بھی وہ معنیٰ قائم بالغیر پر دلالت نہیں کرتا ہے جیسے ''مازید الّا اخوك'' اس میں ''زید'' موصوف کو ''اخوك'' پر بند کیا گیا ہے حالانکہ یہ معنیٰ قائم بالذات ہے اسی طرح ''ماالباب الّا الساذج'' اس میں بھی ''باب'' موصوف کو ''ساذج'' صفت پر بند کردیا ہے حالانکہ یہ بھی معنی قائم بالذات ہے قائم بالغیر نہیں ہے۔ آپ کی تعریف کے مطابق اسے نہ تو قصر الموصوف علی الصفت کے قبیل میں سے ہونا چاہئے اور نہ ہی قصر الصفت علی الموصوف کے قبیل سے ہوگا حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ اس کو قصر کی کسی نہ کسی قسم میں ضرور داخل ہونا چاہئے کیونکہ قصر کی ان کے سوا اور کوئی قسم نہیں ہے؟

جواب: اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ یہ قصر الصفت علی الموصوف کے قبیل سے ہے باقی رہی یہ بات کہ اس پر قصر کی تعریف صادق نہیں آرہی ہے یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ صفت کی دو قسمیں ہیں۔ صفت حقیقی اور صفت اعتباری جسے صفت تقدیری بھی کہتے ہیں ہم نے جس صفت کی تعرف کی ہے وہ صفت حقیقی ہے اور آپ نے جس صفت کا ذکر کیا ہے وہ صفت اعتباری اور تقدیری ہے اسلئے کہ ''مازیدٌ الّا اخوك'' کا مطلب ہے کہ زید مخاطب کا بھائی ہے اور ''ماالباب الّاساج'' کا مطلب یہ ہے کہ ساج لکڑی کا دروازہ ہے اور زید کا موجود بھائی ہو جانا یا ساج لکڑی کا دروازہ ہونا یہ سب ہونے والا معنیٰ صفت میں پایا جاتا ہے لہٰذا یہ تمام کے تمام صفات اعتباریہ ہیں۔

والاوّل ای قصر الموصوف علی الصفة من الحقیقی نحو مازیدٌ الا کاتبٌ اذا ارید انّه لایتّصف بغیرها ای غیر الکتابة وھو لایکاد یوجد لتعذر الاحاطة بصفات الشیء حتی یمکن اثبات شیء منها ونفی ماعداها بالکلّیة بل ھذا محال لانّ للصفة المنفیّة نقیضًا وھو من الصفات الّتی لایمکن نفیها ضرورة امتناع ارتفاع النقیضین۔ مثلًا اذا قلنا مازیدٌ الّا کاتبٌ واردنا انّهٗ لا یتّصف بغیرها لزم ان لا یتّصف بالقیام

ولا بنقیضہٖ وھو محالٌ والثانی ای قصر الصفة علی الموصوف من الحقیقی کثیرٌ نحو ما فی الدار الّا زیدٌ علی معنیٰ انّ الحصول فی الدار المعیّنة مقصورٌ علیٰ زیدٍ وقد یُقصَد بہٖ ای بالثانی المبالغة لعدم الاعتداد بغیر المذکور کما یقصد بقولنا ما فی الدار الّا زیدًا ان جمیع من فی الدار ممّن عدا زیدًا فی حکم العدم فیکون قصرًا حقیقیًا ادّعائیًا

ترجمہ:۔

(اور اوّل) یعنی قصر الموصوف علی الصفت) (حقیقی سے جیسے مازیدٌ الا کاتبٌ جب یہ مراد ہو کہ زید غیر کتابت کے ساتھ متصف نہیں ہے۔ (اور اس کا وجود نہیں کیونکہ ایک چیز کی تمام صفات کا احاطہ کرنا مشکل ہے) یہاں تک کہ ان میں سے ایک کا اثبات اور ماعدا کی بالکلیہ نفی ممکن ہو جائے بلکہ یہ محال ہے کیونکہ صفت منفیہ کیلئے ایک نقیض ہے اور یہ ان صفات میں سے ہے جن کی نفی کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ ارتفاع نقیضین کا ممتنع ہونا ایک بدیہی چیز ہے مثلاً جب ہم مازید الا کاتب سے یہ مراد لیں کہ زید کتابت کے علاوہ کسی اور صفت کے ساتھ متصف نہیں تو لازم آئے گا کہ نہ قیام کیساتھ متصف ہے نہ ہی اس کی نقیض کے ساتھ اور یہ محال ہے (اور ثانی) یعنی قصر صفت علی الموصوف حقیقی کثیر الوقوع ہے جیسے مافی الدار الا زیدٌ اس کا مطلب یہ ہے کہ گھر میں حاصل ہونا زید پر مقصور ہے (اور کبھی ثانی سے مبالغہ مقصود ہوتا ہے) غیر مذکور کا اعتبار نہ کرنے کی غرض سے) جیسے مافی الدار الا زید جب یہ ارادہ کیا جائے کہ زید کے علاوہ جو اور لوگ گھر میں ہیں وہ نہ ہونے کے حکم میں ہیں تو یہ حکم حقیقی ادعائی ہوگا،

تشریح:۔

والاوّل من الحقیقی: یہاں سے قصر کی اقسام اربعہ کی تفصیل ذکر فرما رہے ہیں پہلی قسم ہے قصر الموصوف علی الصفت حقیقی اس کے وجود کا پایا جانا محال ہے اسلئے کہ قصر الموصوف علی الصفت میں موصوف کیلئے ایک صفت ثابت کی جاتی ہے اور باقی تمام صفات کی نفی کی جاتی ہے اور اس کیلئے موصوف کے تمام صفات اور احوال کا علم ہونا ضروری اور لازمی ہے اور کسی بھی موصوف کے تمام احوال اور صفات کا علم حاصل کرنا محال اور ناممکن ہے اسلئے قصر الموصوف علی الصفت حقیقی محال ہے۔

اور دوسری اس وجہ سے بھی قصر الموصوف علی الصفت حقیقی محال ہے کہ قصر الموصوف علی الصفت میں موصوف کیلئے ایک صفت ثابت کر کے موصوف سے باقی صفات کی نفی کی جاتی ہے اور صفت منفیہ کیلئے کسی نہ کسی نقیض کا ہونا ضروری ہے اور جب اس صفت کی نفی کی جائے تو نقیض کی نفی کرنا محال اور ناممکن ہو جائے گا جیسے ''مازیدٌ الا کاتبٌ'' یعنی زید صرف کاتب ہی ہے اس میں زید سے کاتب ہونے کے علاوہ باقی تمام صفات کی نفی ہو رہی ہے اور جن جن صفات کی نفی ہو رہی ہے ان کی نقیضوں کی بھی نفی ہو رہی ہے کیونکہ متکلم نے زید کیلئے صرف کتابت ثابت کی ہے اور کتابت کے علاوہ باقی تمام صفات کی چاہے وہ عین صفات ہوں یا نقیض صفات ہوں نفی کی ہے تو اس سے عین اور نقیض دونوں کی نفی ہو جائے گی اور عین و نقیض دونوں کی نفی کرنے سے ارتفاع نقیضین لازم آئے گا جو کہ محال اور باطل ہے اور جو چیز محال کو مستلزم ہو وہ بھی باطل ہوتی ہے لہٰذا قصر الموصوف علی الصفت باطل ہے۔ اور دوسری قسم قصر الصفت علی الموصوف حقیقی کلام عرب میں بہت زیادہ مستعمل ہے جیسے ''مافی الدار الا زیدٌ'' یعنی گھر میں صرف زید ہی ہے زید کے علاوہ کوئی اور گھر میں موجود نہیں ہے۔ پھر اس کی دو قسمیں ہیں۔ حقیقی۔ ادّعائی۔ حقیقی اس کو کہتے ہیں کہ صفت کی جمیع ماعدا سے نفی کر کے صفت کو موصوف پر بند کر دیا جائے جیسے مثال مذکور میں ہے کہ گھر میں صرف زید ہے زید کے علاوہ اور کوئی نہیں ہے۔

اور ادّعائی اس قصر کو کہتے ہیں جس میں مقصور علیہ کی عظمت اور بڑائی کی وجہ سے ماعدا کے موجود ہوتے ہوئے ان کا اعتبار نہ کر کے ما

عداء کی نفی کردی جائے جیسے گھر میں زید بھی ہو اور زید کے علاوہ اور بھی ہوں تو باقیوں کا اعتبار نہ کرتے ہوئے یوں کہا جائے "مافی الدار الا زید" کہ گھر میں زید کے علاوہ اور کوئی نہیں ہے حالانکہ زید کے علاوہ گھر میں اور بھی موجود ہیں لیکن ان کا اعتبار نہ کرتے ہوئے ان کی نفی کردی گئی ہے۔

واما فی القصر الغیر الحقیقی فلا یجعل غیر المذکور بمنزلة العدم بل یکون المراد ان الحصول فی الدار مقصورٌ علیٰ زیدٍ بمعنیٰ انهٗ لیس حاصلاً لعمروٍ وان کان حاصلاً لبکرٍ وخالدٍ

ترجمہ:۔

رہا قصر غیر حقیقی سو اس میں غیر مذکور کو بمنزلہ عدم کے نہیں بنایا جاتا ہے بلکہ اس میں مقصود یہ ہوتا ہے کہ گھر میں حاصل ہونا زید پر مقصور ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ عمرو کیلئے حاصل نہیں اگرچہ بکر خالد وغیرہ کو حاصل ہو

تشریح:۔

واما فی القصر الغیر الحقیقی:۔ (ادعائی): قصر الموصوف علی الصفت ادّعائی صرف اور صرف حقیقی میں ہوتا ہے اضافیمیں نہیں ہوتا ہے اسلئے کہ قصر اضافی میں بعض ماعداء سے نفی کی جاتی ہے تو جن سے یہ نفی کرنا مقصود ہے ان کو تو یہ نفی شامل ہو جائے گی۔ لیکن ان کے غیر کی طرف یہ نفی بالکل متوجہ ہی نہیں ہوگی جیسے زید اور عمرو کے درمیان تلازم ہو کہ جہاں پر زید ہو وہاں پر عمرو بھی ہو اور جہاں پر عمرو ہو وہاں پر زید ہوتا ہو اور مخاطب کے ذہن میں ہو کہ گھر میں بھی زید اور عمرو دونوں ہوں گے جبکہ حقیقت میں گھر میں صرف زید ہو تو متکلم عمرو کی موجودگی کی نفی کرتے ہوئے یوں کہے گا کہ "ما فی الدار الا زید" اس میں عمرو کے موجود ہونے کی نفی کرنا مقصود ہے کہ صرف عمرو گھر میں ہے باقی کسی اور کی نفی کرنا مقصود نہیں ہے چنانچہ اگر گھر میں زید کے علاوہ اور بھی موجود ہوں جیسے خالد، عمران وغیرہ تو تب بھی نفی صحیح ہے۔ الغرض قصر اضافی میں قصر ادّعائی نہیں ہوسکتا ہے۔

والاوّل ای قصر الموصوف علی الصفة من غیر الحقیقی تخصیص امرٍ بصفةٍ دون صفة اخریٰ اوسکانها ای تخصیص امرٍ بصفة مکان صفةٍ اخریٰ والثانی ای قصر الصفة علی الموصوف من غیر الحقیقی تخصیص صفة بامرٍ دون امرٍ آخر اومکانهٗ وقولهٗ دون اخریٰ معناه متجاوزاً عن الصفة الاخریٰ فانّ المخاطب اعتقد اشتراکهٗ فی صفتین والمتکلّم یخصّصهٗ باحدیٰ هما ویتجاوز عن الاخریٰ ومعنیٰ دون فی الاصل ادنیٰ مکان من الشئ یقال هذا دون ذاك اذا کان احطّ منه قلیلًا ثمّ استعیر للتفاوت فی الاحوال والرُّتب ثم اتّسع فیه فاستعمل فی کلّ تجاوز حدّ الی حدٍّ وتخطّی حکم الی حکم۔

ترجمہ:۔

(اور اوّل) یعنی قصر الموصوف علی الصفت غیر حقیقی خاص کرنا ہے ایک صفت کے ساتھ بدون صفت آخر کے یا بجائے مکان آخر کے) یعنی ایک صفت کے ساتھ خاص کرنا بجائے دوسری صفت کے (اور ثانی) یعنی قصر الصفت علی الموصوف غیر حقیقی (ایک صفت کو ایک امر کے ساتھ خاص کرنا دوسرے امر کے بجائے یا دوسرے امر کی جگہ پر) ماتن کا دون اخریٰ کہنے کا مطلب یہ ہے کہ متکلم صفت اخریٰ سے تجاوز کرنے والا ہو کیونکہ مخاطب دو صفتوں میں اشتراک کا معتقد ہوتا ہے اور متکلم اس کو ایک کے ساتھ خاص کر کے دوسرے سے تجاوز کرتا ہے اور اصل کے اعتبار سے دون کے معنی ہیں پست جگہ کہا جاتا ہے ہذا دون ذالک جبکہ وہ جگہ اس جگہ سے پست ہو پھر فرق مراتب واحوال کے

لئے مستعار لیا گیا ہے اس کے بعد اور وسعت پیدا کردی گئی ہے اور ایکحکم سے دوسرے حکم کی طرف تجاوز کرنے میں مستعمل ہونے لگا۔

تشریح:۔

والاوّل من غير الحقيقي قصر غير حقيقي :(اضافی) کی دوقسموں قصر الموصوف علی الصفت اور قصر الصفت علی الموصوف میں سے ہر ایک کی تین تین صورتیں ہیں ۔ جو مجموعی طور پر چھ صورتیں بن جائیں گی ۔ جن کا خلاصہ یہ ہے کہ مخاطب کو وقوع نسبت میں شرکت کا اعتقاد ہوگا یا عکس کا اعتقاد ہوگا یا تساوی کا اعتقاد ہوگا ۔ اگر مخاطب کو شرکت کا اعتقاد ہو تو اسے قصر افراد کہا جاتا ہے اور وقوع نسبت میں عکس کا اعتقاد ہو تو اسے قصر قلب کہا جاتا ہے اور اگر وقوع نسبت میں تساوی کا اعتقاد ہو تو اسے قصر تعیین کہا جاتا ہے ۔ مصنفؒ نے قصر افراد کی تعبیر کی ہے تخصیص امر بصفةٍ دون صفةٍ اخرىٰ اور قصر قلب کی تعبیر کی ہے ''تخصيص شيء مكان شيء'' اور قصر تعیین کی تعبیر کی ہے ''تخصيص شيء بشيء مكان اٰخر'' کے ساتھ ۔ قصر قلب اور قصر تعیین کے درمیان فرق یہ ہے کہ قصر قلب میں عکس کا اعتقاد ہوتا ہے اور قصر تعیین میں تساوی کا اعتقاد ہوتا ہے ۔ اور ان تمام عبارات کا مطلب یہ ہے کہ ایک چیز کو دوسری چیز کے ساتھ اس طرح خاص کردینا جو ایک صفت سے دوسری صفت کی طرف تجاوز نہ کرسکے ۔

ومعنىٰ دون : ''دون'' اصل میں ''ادنى'' تھا ۔ اور ادنیٰ کا استعمال مکان محسوس کیلئے ہوتا ہے اور اس کا اطلاق ہر اس جگہ پر ہوتا ہے جو دوسری جگہ سے نیچے ہو کیونکہ ''دون'' فوق '' کی ضد اور نقیض ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ ''هذا البيت دون ذلك'' یہ مکان اس مکان سے پست اور نیچا ہے پھر فرق معنی کا لحاظ رکھتے ہوئے استعارۃً اسے (مکان معنوی) احوال و مراتب میں استعال کیا گیا ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ ''زيدٌ دون عمرو'' زید رتبے میں عمرو سے گھٹیا اور کمتر ہے ۔ لیکن پھر اس میں مزید عموم اور وسعت پیدا کرکے مجاز مرسل کے طور پر اس کا اطلاق ہر اس چیز پر کردیا گیا ہے جو اپنی جگہ سے دوسری جگہ کی طرف تجاوز کرجائے ۔ لہٰذا اسکی تقدیری عبارت یوں بنے گی ''تخصيص المتكلم امر الصفة حال كونه متجاوزًا صفة اخرىٰ''

ولقائل ان يقول ان اريد بقوله دون اخرىٰ ودون اٰخر دون صفة واحدةٍ اخرىٰ ودون امر واحدٍ اٰخر فقد خرج عن ذلك ما اذا اعتقد المخاطب اشتراك ما فوق الاثنين كقولنا ما زيدٌ الّا كاتب لمن اعتقدهٗ كاتبًا وشاعرا ومنجمًا وقولنا ما كاتبٌ الّا زيدٌ لمن اعتقد الكاتب زيدًا وعمروًا وبكرًا وان اريد اعمّ من الواحد وغيره فقد دخل في هذا التفسير القصر الحقيقي ۔ وكذا الكلام على مكان اخرىٰ ومكان آخر فكلٌ منهما اى فعُلم من هذا لكلام ومن استعمال لفظ اوفيه ان كلّ واحدٍ من قصر الموصوف على الصفه وقصر الصفة علي الموصوف ضربان الاوّل التخصيص بشيء دون شيء والثاني التخصيص بشيءٌ مكان شيء والمخاطب بالاوّل من ضربى كلّ من قصر الموصوف على الصفة وقصر الصفة على الموصوف ويعنى بالاوّل التخصيص بشيءٍ دون شيء من يعتقد الشركة اى شركة صفتين في موصوف واحدٍ في قصر الموصوف على الصفة وشركة موصوفين في صفة واحدة في قصر الصفة على الموصوف فالمخاطب بقولنا ما زيد الّا كاتبٌ من يعتقد اتّصافه بالشعر والكتابة وبقولنا ما كاتبٌ الّا زيدٌ من يعتقد اشتراك زيد وعمرو في الكتابة و يسمّى هذ القصر قصر افراد لقطع الشركة الّتى اعتقد ها المخاطب والمخاطب بالثاني اعنى التخصيص بشيء مكان شيءٍ من ضربى كلٍّ من القصرين من يعتقد العكس اى عكس الحكم الذى اثبتهٗ المتكلّم فالمخاطب بقولنا

مازیدٌ الّا قائمٌ من اعتقد اتّصافهٗ بالقعود دون القیام وبقولنا ما شاعرٌ الّا زیدٌ من اعتقد انّ الشاعر عمروٌ ولا زیدٌ ویسمّٰی هذا القصر قصر قلب لقلب حکم المخاطب اوتساویا عندهٗ عطفٌ علیٰ قوله یعتقد العکس علیٰ ما یفصح عنه لفظ الایضاح ای المخاطب بالثانی اِمّا من یعتقد العکس واِمّا من تساوی عندهٗ الامران اعنی الاتّصاف بالصفة المذکورة وغیرها فی قصر الموصوف واتّصاف الامر المذکور وغیره بالصفة المذکور وغیره بالصفة فی قصر الصفة حتی یکون المخاطب بقولنا مازیدٌ الّا قائمٌ من یعتقد اتّصافهٗ بالقیام او القعود من غیر علم بالتعیین وبقولنا ما شاعرٌ الّا زیدٌ من یعتقد ان الشاعر زیدٌ او عمروٌ من غیر ان یعلمهٗ علیٰ التعیین ویسمّٰی هذا القصر قصر تعیینٍ لتعیینه ما هو غیر معیّنٍ عند المخاطب فالحاصل انّ التخصیص بشیءٍ دون شیءٍ قصرُ افرادٍ والتخصیص بشیءٍ مکان شیءٍ ان اعتقد المخاطب فیه العکس قصر قلب وان تساویا عندهٗ قصر تعیین

ترجمہ:۔

اور کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ اگر دون اخریٰ اور دون آخر سے صفت واحدہ مراد ہو تو تب تو اس سے وہ صورت خارج ہو جاتی ہے جس میں مخاطب دو سے زائد کے مشترک ہونے کا معتقد ہو جیسے ہم مازید الا کاتب اس آدمی سے کہیں جو زید کے کاتب، شاعر اور نجومی ہونے کا قائل ہو اور ما کاتب الا زید اس آدمی سے کہیں گے جو اس کا معتقد ہو کہ کاتب زید ہے یا عمرو ہے یا بکر ہے۔ اور اگر عام مراد ہو تو اس تفسیر میں قصر حقیقی بھی داخل ہو جاتا ہے اسی طرح کلام ہوگا مکان اخریٰ اور مکان آخر میں (تو ان میں سے ہر ایک) یعنی اس کلام سے اور لفظ او کے استعمال کرنے سے یہ معلوم ہو گیا کہ قصر موصوف اور قصر صفت میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں) ایک تخصیص شی ءبشی ءدون شی ءاور دوسری تخصیص شی ءبشی ءمکان شی ء(اور مخاطب ہر ایک میں سے پہلی قسم سے) یعنی قصر موصوف علیٰ الصفت اور قصر الصفت علیٰ الموصوف میں سے ہر ایک اور پہلی سے مراد تخصیص شی ءدون شی ء(وہ ہوگا جو شرکت کا معتقد ہو) یعنی قصر موصوف علیٰ الصفت میں ایک ہی موصوف کا دو صفتوں میں شریک ہونا اور قصر صفت علیٰ الموصوف کی صورت میں ایک ہی صفت میں دو موصوفوں کا شریک ہونے کا معتقد ہو تو مازید الا کاتب کا مخاطب وہ ہوگا جو زید کے شعر اور کتابت کے ساتھ متصف ہونے کا معتقد ہو اور ما کاتب الا زیدٌ کا مخاطب وہ ہوگا جو کتابت میں زید اور عمرو کے اشتراک کا معتقد ہو (اور اس قصر کا نام قصر افراد ہے کیونکہ یہ اس شرکت کو ختم کرتا ہے) جس کا مخاطب معتقد ہے (اور قسم ثانی کا مخاطب) یعنی قصر کی دونوں قسموں میں سے ہر ایک سے تخصیص شی ءبشی ءمکان شی ءکا مخاطب (وہ ہوگا جو عکس کا معتقد ہو) یعنی اس حکم کے عکس کا جس کو متکلم نے ثابت کیا ہے اسلئے مازید الا قام کا مخاطب وہ ہوگا جو زید کے متصف بالقوۃ ہونے کا معتقد ہو نہ کہ اتّصاف بالقیام کا اور ما شاعرٌ الا زید کا مخاطب ہوگا وہ جو اس کا معتقد ہو کہ شاعر عمرو ہے نہ کہ زید (اس قصر کا نام) قصر قلب ہے کیونکہ یہ مخاطب کے حکم کو پلٹ دیتا ہے یا مخاطب کے نزدیک دونوں حکم برابر ہوں ایضاح کی عبارت کے اعتبار سے اس کا عطف ''یعتقد العکس'' پر ہے جیسا کہ ایضاح کا لفظ اس پر دلالت کرتا ہے یعنی قسم ثانی کا مخاطب یا تو وہ ہوگا جو معتقد عکس ہو اور یا وہ ہوگا جس کے نزدیک دونوں حکم برابر ہوں یعنی قصر موصوف میں صفت مذکورہ وغیر مذکورہ کے ساتھ متصف ہونا اور قصر صفت میں صفت مذکورہ وغیر مذکورہ کے ساتھ ہونا یہاں تک کہ مازیدٌ الا قائمٌ کا مخاطب وہ ہوگا جو بلا تعیین زید کے متصف بالقیام یا بالقعود ہونے کا معتقد ہو اور ما شاعرٌ الا زید کا مخاطب وہ ہوگا جو اس کا معتقد ہو کہ شاعر زید ہے یا عمرو علیٰ تعیین کسی ایک کو جانے بغیر (اور اس قصر کا نام قصر تعیین ہے) کیونکہ یہ اس کو متعیّن کر دیتا ہے جو مخاطب کے نزدیک غیر معیّن ہے تو خلاصہ کلام یہ ہے کہ تخصیص بشی ءدون شی ءقصر افراد ہے اور تخصیص شی ءمکان شی ءمیں اگر مخاطب عکس کا معتقد ہو تو قصر قلب ہے اور اگر اس کے نزدیک

دونوں برابر ہوں تو قصر تعیین ہے

تشریح:۔

وفیہ نظرٌ: شارحؒ نے اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض نقل کرکے اس کا جواب دیا ہے۔

اعتراض:۔ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا ہے کہ آپ نے قصر افرادی کی تعبیر میں کہا ہے کہ ''تخصیص امر بصفۃٍ دون صفۃٍ اخریٰ'' اس میں ''صفۃ اخریٰ'' سے آپ کی کیا مراد ہے؟ ایک صفت مراد ہے یا ایک سے زائد صفت مراد ہے۔ اگر آپ کہتے ہیں کہ اس سے ہماری مراد ایک صفت ہے تو پھر اس سے وہ صفت نکل جائے گی جب مخاطب دو صفات کا ارادہ کرے جیسے مخاطب زید کے بارے میں کاتب اور شاعر دونوں صفات کا اعتقاد رکھتا ہے اور حقیقت میں زید صرف کاتب ہو شاعر نہ ہو تو قصر الموصوف علی الصفت کی صورت میں یوں کہا جائے گا کہ ''ما زیدٌ الا کاتبٌ'' اور اگر مخاطب کاتب ہونے کا اعتقاد رکھتا ہو، زید، عمر، وبکر، وغیرہ کے متعلق جبکہ حقیقت میں صرف زید کاتب ہو باقی کوئی نہ ہو تو قصر الصفۃ علی الموصوف کی صورت میں یوں کہا جائے گا ''ما کاتبٌ الا زیدٌ'' اور اگر آپ کہتے ہیں کہ اس سے ہماری مراد یہ ہے کہ ایک سے زیادہ صفات ہوں تو پھر قصر اضافی کی تعریف میں قصر حقیقی داخل ہو جائے گا۔ لہٰذا آپ کی قصر اضافی کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں رہے گی اور نہ ہی اپنے تمام افراد کیلئے جامع رہے گی جبکہ تعریف کیلئے جامع اور مانع ہونا ضروری ہے۔

جواب: بعض لوگوں نے اس اعتراض کا جواب یہ دیا ہے کہ ہماری مراد واحد اور مافوق الواحد سے عام ہے یعنی یہ ان دونوں کو شامل ہے لہٰذا آپ کا پہلا والا اعتراض ختم ہو جائے گا باقی رہی یہ بات کہ قصر اضافی کی تعریف میں قصر حقیقی داخل ہو رہا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ہماری قصر اضافی کی تعریف میں قصر حقیقی داخل نہیں ہوگا کیونکہ اس نفی سے ہماری مراد یہ ہے کہ جمیع ماعدا سے بالتفصیل نفی کی جائے اور قصر حقیقی میں بالتفصیل نفی نہیں ہوتی ہے بلکہ بالاجمال نفی ہوتی ہے لہٰذا قصر اضافی کی تعریف میں قصر حقیقی داخل نہیں ہوگا۔

قصر افراد کی مثال جیسے کسی مخاطب کا یہ گمان ہو کہ زید اور عمرو دونوں نے مل کر مارا ہے اور حقیقت میں صرف زید نے مارا ہو تو اس کے اس وہم کو دور کرتے ہوئے یوں کہا جائے گا ''ما ضرب الا زیدٌ'' قصر قلب کی مثال جیسے جب مخاطب کا یہ اعتقاد ہو کہ زید نے مارا ہے جبکہ حقیقت میں زید کے بجائے عمرو نے مارا ہو تو مخاطب کے اس وہم کے ازالے کیلئے یوں کہے گا ''ما ضرب الا عمروٌ'' قصر تعیین کی مثال جیسے مخاطب کا کوئی خاص اعتقاد نہ ہو بلکہ زید اور عمرو دونوں کے بارے میں اس کا یہ شک اور وہم ہو کہ ہوسکتا ہے کہ زید نے مارا ہے اور ہوسکتا ہے عمرو نے مارا ہے اور حقیقت میں زید نے مارا ہو تو اس کے اس شک اور شبہے کے دور کرنے کیلئے یوں کہا جائے گا کہ ''ما ضرب الا زیدٌ'' کہ زید ہی نے مارا ہے یعنی عمرو نے نہیں ہے مارا ہے۔

وفیہ نظرٌ لانّا لو سلّمنا انّ فی قصر التعیین تخصیص شیءٍ بشیءٍ دون مکان اٰخر فانّ قولنا ما زیدٌ الا قائمٌ لمن یردّد بین القیام والقعود تخصیص لہٗ بالقیام دون القعود لہٰذا جعل السکاکی التخصیص بشیءٍ دون شیءٍ مشترکاً بین قصر الافراد والقصر الذی سمّاہ المصنّف قصر تعیین وجعل التخصیص بشیءٍ مکان شیءٍ قصر قلبٍ فقط

ترجمہ:۔

اور اس میں نظر ہے کیونکہ اگر ہم یہ مان لیں کہ قصر تعیین میں تخصیص شیءٍ بشیءٍ دون اٰخر ہوتی ہے کیونکہ متردد قیام وقعود کیلئے ہمارے قول ما زید الا قائم میں قیام کی تخصیص ہے اسی وجہ سے سکاکی نے تخصیص شیءٍ دون شیءٍ کو قصر افراد کے درمیان اور اس قصر کے درمیان جس کو مصنفؒ نے قصر تعیین کے ساتھ موسوم کیا ہے مشترک مانا ہے اور تخصیص شیءٍ مکان شیءٍ کو صرف قصر قلب کہا ہے

تشریح:۔

وفیہ نظرٌ :اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے مصنفؒ پر ایک اعتراض کیا ہے۔مصنفؒ پر اعتراض یہ کیا ہے کہ مصنفؒ نے قصر تعیین کو ''تخصیص امر بصفۃٍ مکان صفۃٍ اخریٰ ''کے تحت داخل کیا ہے حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ قصر تعیین میں مخاطب تعیین نہیں کرتا ہے بلکہ وہ دونوں صورتوں میں متردّد ہوتا ہے ہوسکتا ہے یہ ہو اور ہوسکتا ہے یہ نہ ہو اور اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک صفت کو دوسری صفت کیلئے ثابت کردیا جائے۔لہٰذا جب قصر تعیین میں تخصیص اور تعیین نہیں ہوتی ہے تو قصر تعیین کو اس کے تحت داخل کرنا درست نہیں ہے۔

اور اگر ہم بالفرض مان بھی لیں کہ چلو قصر تعیین میں تخصیص اور تعیین ہوتی ہے تو پھر بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ قصر تعیین میں ''تخصیص امر بصفۃ مکان اخریٰ ''نہیں ہوتا ہے بلکہ ''تخصیص صفۃٍ دون صفۃٍ اخریٰ ''ہوتا ہے۔یعنی ایک صفت کی جگہ دوسری صفت کے ساتھ تخصیص نہیں لائی جاتی ہے بلکہ دونوں کے درمیان مخاطب کے متردّد ہونے کی وجہ سے ایک کو چھوڑ کر دوسرا مراد لیا جاتا ہے تو متکلم ان دو اوصاف میں سے کوئی ایک وصف مراد لیتا ہے نہ کہ ایک وصف کی جگہ پر دوسرا وصف مراد لے اگر آپ کی بات مان بھی لی جائے تو یہ قصر افراد میں داخل ہوجائے گا کیونکہ قصر افراد میں دو اوصاف میں سے ایک وصف کو چھوڑ کر دوسرا وصف مراد لیا جاتا ہے اسی خرابی سے بچنے کیلئے صاحب مفتاح علامہ سکاکیؒ نے ''تخصیص شیءٍ بدون شیءٍ ''کے تحت قصر افراد اور قصر تعیین دونوں ذکر کئے ہیں اور تخصیص شیءٍ مکان شیءٍ کے تحت صرف قصر قلب ذکر کیا ہے۔

وشرط قصرالموصوف علیٰ الصفۃ افرادًا عدم تنافی الوصفین لیصحّ اعتقاد المخاطب اجتماعهما فی الموصوف حتّی تکون الصفۃ المنفیّۃ فی قولنا ما زیدٌ الّا شاعرٌ کونہٗ کاتبًا او منجمًا لا کونہٗ مفحمًا ای غیر شاعر لانّ الافحام هو وجدان الرجل غیر شاعر ینافی الشاعریۃ

ترجمہ:۔

(اور قصر موصوف علیٰ الصفت افرادی کیلئے عدم تنافی وصفین شرط ہے) تاکہ مخاطب کا موصوف واحد میں دونوں کے اجتماع کا اعتقاد صحیح ہوسکے یہاں تک کہ ما زید الا شاعر میں صفت منفی زید کا کاتب ہونا یا نجومی ہونا ہے نہ کہ غیر شاعر ہونا کیونکہ افحام یعنی غیر شاعر ہونا شاعر ہونے کے منافی ہے

تشریح:۔

وشرط قصر الموصوف :یہاں تک مصنفؒ نے قصر کے اقسام اربعہ ذکر کئے ہیں اور اب یہاں سے قصر کے شرائط ذکر کر رہے ہیں چنانچہ قصر الموصوف علیٰ الصفۃ کیلئے شرط یہ ہے کہ دونوں کے درمیان تنافی نہ ہوں بلکہ دونوں جمع ہوسکتے ہوں کیونکہ قصر الموصوف علیٰ الصفت افرادًا میں مخاطب کو شرکت کا اعتقاد ہوتا ہے اور دو یا دو سے زیادہ اوصاف میں شرکت اس وقت ہوسکتی ہے جب دونوں کے درمیان منافات نہ ہوں اور اگر ان دونوں کے درمیان منافات پائے جائیں تو ایک عاقل آدمی چونکہ اس کا قائل نہیں ہوسکتا ہے اسلئے دونوں کے درمیان عدم منافات کا ہونا ضروری ہے جیسے کوئی آدمی زید کے بارے میں یہ اعتقاد رکھتا ہو کہ زید شاعر بھی ہے نجومی بھی ہے اور کاتب بھی ہے جبکہ حقیقت میں زید صرف کاتب ہو تو مخاطب کے اس وہم کے ازالے کیلئے متکلم یوں کہدے کہ ''ما زیدٌ الّا کاتبٌ ''کہ زید کاتب ہی ہے اس کا مطلب یہ ہوگا کہ زید نجومی اور شاعر نہیں ہے صرف کاتب ہے اس سے زید کے نجومی ہونے اور شاعر ہونے کی نفی تو ہوگی غیر کاتب ہونے کی نفی نہیں ہوگی کیونکہ کاتب اور غیر کاتب کے درمیان تنافی ہے۔

وشرط قصرالموصوف علی الصفۃ قلبًا تحقّق تنافیهما ای تنافی الوصفین حتّی یکون المنفی فی قولنا ما زیدٌ الّا قائمٌ کونہٗ قاعدًا او مضطجعًا او نحو ذٰلك ممّا ینافی القیام

ترجمہ:۔

(اور) قصر موصوف علی الصفت (قلبی کیلئے) شرط (تحقق تنافی وصفین ہے) یہاں تک کہ ما زید الا قائم میں صفت منفی زید کا بیٹھا ہوا ہونا یا لیٹا ہوا ہونا ہے۔ اسی طرح ہر وہ صفت جو قیام کے منافی ہو۔

تشریح:۔

وشرط قصر الموصوف: مصنف فرماتے ہیں کہ قصر الموصوف علی الصفت قلبی کی شرط یہ ہے کہ متکلم اور مخاطب موصوف کو جس وصف کے ساتھ متصف کر رہے ہیں ان دونوں اوصاف کا آپس میں تضاد اور تنافی کا متحقق ہونا ضروری ہے مثلاً مخاطب سمجھ رہا ہے کہ زید بیٹھا ہوا ہے یا لیٹا ہوا ہے جبکہ زید حقیقت میں کھڑا ہو تو متکلم اس کے اس وہم کے ازالے کیلئے یوں کہے گا'' ما زید الا قائم'' یعنی زید صرف کھڑا ہے نہ بیٹھا ہے اور نہ ہی لیٹا ہے۔ اور کھڑے ہونے اور بیٹھا ہوا ہونے میں چونکہ تضاد ہے اسلئے اس جملے کے ساتھ بیٹھے ہوئے ہونے اور لیٹے ہوئے ہونے کی نفی ہو جائے گی۔

ولقد احسن صاحب المفتاح فی اهمال هذ االاشتراط لان قولنا ما زید الا شاعر لمن اعتقد انهٗ کاتبٌ ولیس بشاعر قصر علی ماصرّح به فی المفتاح مع عدم تنافی الشعر والکتابة ومثل هذا خارجٌ عن اقسام القصر علی ماذکرهٗ المصنّف لایقال هذا شرط الحسن اوالمراد التنافی فی اعتقاد المخاطب لا نّا نقول امّا الاول فلانّهٗ لا دلالة للّفظ علیه مع انّا لا نسلّم عدم حسن قولنا ما زیدٌ الّا شاعر لمن اعتقد ہٗ کاتبًا غیر شاعر وامّا الثانی فلان التنافی بحسب اعتقاد المخاطب معلومٌ ممّا ذکرهٗ فی نفس تفسیره ان قصر القلب هو الّذی یعتقد فیه المخاطب العکس فیکون هذا الاشتراط ضائعًا وایضًا لم یصح قول المصنّف السکاکی لم یشترط فی قصر القلب تنافی الوصفین

ترجمہ:۔

علامہ سکاکیؒ نے یہ شرط چھوڑ کر بہت اچھا کیا ہے کیونکہ ہمارا قول ما زید الا شاعر اس شخص سے جو اس کا معتقد ہو کہ زید کاتب ہے نہ کہ شاعر قصر قلب ہے جیسا کہ مفتاح العلوم میں اس کی تصریح ہے جبکہ شعر اور کتابت میں کوئی منافات نہیں ہے جیسا کہ مصنفؒ نے ذکر کیا ہے کہ اس پر اس جیسی مثال قصر کی قسموں سے خارج ہو جاتی ہے یہ نہ کہا جائے کہ یہ قصر میں حسن پیدا کرنے کی شرط ہے یا تنافی سے مراد مخاطب کے اعتقاد کے اعتبار سے ہے کیونکہ پہلا جواب تو اسلئے صحیح نہیں ہے کہ اس پر متن کی دلالت نہیں ہے نیز ما زید الا شاعر کا بہتر نہ ہونا تسلیم نہیں جبکہ یہ اس شخص سے کہیں جو اس کا معتقد ہو کہ زید کاتب ہے نہ کہ شاعر، دوسرا جواب اسلئے صحیح نہیں ہے کہ تنافی باعتبار اعتقاد مخاطب تو قصر کی اس تفسیر سے معلوم ہے کہ قصر قلب وہ ہے جس میں مخاطب معتقد عکس ہو تو یہ شرط بیکار ہو جائے گی اور نیز مصنفؒ کا یہ کہنا بھی صحیح نہیں رہتا ہے کہ سکاکی نے قصر قلب میں تنافی وصفین کی شرط نہیں لگائی

تشریح:۔

ولقد احسن صاحب المفتاح: اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے مصنفؒ پر ایک اعتراض کیا ہے کہ آپ نے قصر موصوف قلبًا کیلئے دونوں وصفوں کا آپس میں متنافی ہونے کی جو شرط لگائی ہے یہ شرط صحیح نہیں ہے کیونکہ ان کی یہ کتاب مفتاح العلوم سے ماخوذ ہے اور مفتاح العلوم میں علامہ سکاکیؒ نے یہ شرط نہیں لگائی ہے اور زیادہ بہتر بھی یہی ہے کہ یہ شرط نہ لگائی جائے کیونکہ اس شرط کے لگانے کی وجہ سے'' ما زید الّا شاعرٌ'' جیسی بہت ساری مثالیں جن کو علامہ سکاکیؒ نے قصر قلب میں داخل مانا ہے قصر قلب کی تینوں قسموں سے نکل جائیں گی۔ قصر قلب

سے اسلئے نکل جائیں گی کہ قصر قلب کیلئے منافات کا ہونا ضروری ہے اور اس میں منافات مفقود ہے اور قصر افراد سے اسلئے نکل جائیں گی کہ قصر افراد میں شرکت کا اعتقاد ہوتا ہے اور اس میں شرکت بھی نہیں ہے قصر تعیین سے اسلئے خارج ہوں گی کہ قصر تعیین میں مخاطب متردد ہوتا ہے اسے کسی چیز کا یقین نہیں ہوتا اور اس میں یقین ہوتا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ اس شرط کی وجہ سے قصر کے اقسام ثلاثہ سے یہ مثلین نکل جاتی ہیں جبکہ علامہ سکاکیؒ نے وجود نفی کی شرط نہ لگا کر ان جیسی مثالوں کو داخل کیا ہے اسلئے یہ شرط لگانا درست نہیں ہے۔

جواب: اسکے دو جواب دئے ہیں۔ بعض لوگوں نے مصنفؒ کی طرف سے یہ جواب دیا ہے کہ تنافی کی شرط وجود قلب کی نہیں ہے بلکہ یہ حسن قلب کی شرط ہے یعنی اگر تنافی پائی جائے تو قلب حسن ہوگا اور اگر تنافی نہ پائی گئی تو قلب پھر بھی درست ہے لیکن حسن نہیں ہوگا۔

دوسرا جواب: اس میں تنافی سے ان اوصاف میں تنافی کا ہونا مراد نہیں بلکہ تنافی کے پائے جانے کا مطلب یہ ہے کہ باعتبار اعتقادِ مخاطب اس میں تنافی پائی جاتی ہو اور یہ بات بالکل واضح ہے کیونکہ مخاطب جب عکس سمجھ رہا ہے تو یہ اسی وقت ہوسکتا ہے جب ان اوصاف کو موصوف کی ذات میں اوصاف متنافیہ سمجھ رہا ہوتا کہ ان کے درمیان تنافی پائی جائے۔

لاتنافقولی: اس عبارت کے ساتھ شارح نے مصنفؒ کی طرف سے دئے گئے جوابوں کی تردید کی ہے پہلے والے جواب کی تردید اس طرح کی ہے کہ آپ کا اس کو شرط حسن کہنا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اگر یہ شرط حسن یہاں پر معتبر ہوتی تو مصنفؒ عبارت مطلق یوں ذکر نہ کرتے کہ "وشرط قصر الموصوف علی الصفۃ قلبًا تحقق تنافیھما" بلکہ اس عبارت کی جگہ "اولی" یا "ینبغی" کی عبارت لاتے۔

مصنفؒ کا اس عبارت کو اول کے ساتھ مقید کر کے نہ لانا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ شرط حسن قلب کی نہیں ہے۔ بلکہ یہ شرط وجود قلب کی ہے۔ کہ اگر تنافی پائی جائے تو قصر قلب وجود میں آئے گا اور اگر تنافی نہ پائی جائے تو قصر قلب موجود نہیں ہوگا۔

دوسرا جواب: یہ دیا ہے کہ اگر آپ کی بات مان لی جائے کہ یہ شرط حسن ہے شرط وجود نہیں ہے تو پھر اگر کوئی ایسے مخاطب سے جو زید کے کاتب ہونے کا تو قائل ہو لیکن شاعر ہونے کا قائل نہ ہو یوں کہے کہ "ما زید الا کاتب" تو اس کو قلب حسن نہیں ہونا چاہئے جبکہ اس بات پر تمام علماء کا اتفاق ہے کہ یہ حسن ہے۔

دوسرے جواب کے جوابات:۔ دوسرے جواب کا جواب یہ دیا ہے کہ قلب قصر میں تنافی سے ہماری مراد تنافی اعتقاد مخاطب ہے نہ کہ تنافی نفس الامری۔ شارحؒ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ یہ بات بھی صحیح نہیں ہے اسلئے کہ مخاطب کے ذہن اور اعتقاد کے اعتبار سے تنافی تو پہلے سے معلوم ہوچکی ہے کہ جب انھوں نے کہا کہ قصر قلب وہ ہے جس میں مخاطب عکس کا اعتقاد رکھے تو مخاطب جب عکس کا اعتقاد رکھے گا تو یہ اس بات کی دلیل ہوگی کہ اسکے نزدیک موصوف میں ان دو اوصاف میں تنافی کی وجہ سے جمع ہونا جائز نہیں ہے لہٰذا دوبارہ یہی تنافی مراد لینا حشو اور زائد ہوگا اور کلام میں استدراک کا ہونا لازم آئے گا۔ اسلئے یہ صحیح نہیں ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ تنافی سے اعتقاد مخاطب میں تنافی کا ہونا کافی ہے تنافی نفس الامری کا ہونا ضروری نہیں ہے تو پھر علامہ سکاکیؒ کی تردید کرنا بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ مصنفؒ نے "وانّ السکاکی لم یشترط فی قصر القلب تنافی الوصفین" کہہ کر علامہ سکاکیؒ کی تردید کی ہے جبکہ آپ کے اس قول کے مطابق تو آپ کے نزدیک بھی ان دونوں کے درمیان حقیقی طور پر کسی تنافی کا ہونا ضروری نہیں ہے تو پھر آپ نے علامہ سکاکی کی کیوں تردید کی ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ آپ کے دونوں جواب درست نہیں ہیں تنافی کی قید وجود قصر قلب کیلئے ہے نہ کہ حسن قصر قلب کیلئے اسی طرح تنافی سے بھی تنافی وجود مراد ہے نہ کہ تنافی باعتبار اعتقاد مخاطب۔

وعلّل المصنّف اشتراط تنافي الوصفين بقوله ليكون اثبات الوصف مشعرًا بانتفاء غيرها وفيه نظرٌ بين

فی الشرح وقصر التعیین اعمّ من ان یکون الوصفان متنافیین فیه اولا فکلّ مثال یصلح لقصر الافراد او القلب یصلح لقصر التعیین من غیر عکس

ترجمہ:۔

مصنفؒ نے ایضاح میں تنافی وصفین کے شرط ہونے کی علّت بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ اس لئے ضروری ہے تاکہ ایک صفت کا ثابت کرنا غیر کے انتفاء کی طرف مشعر ہو جائے اس میں بھی نظر ہے جو مطوّل میں مذکور ہے۔ (اور قصر تعیین عام ہے) اس سے کہ دونوں وصف متنافی ہوں یا نہ ہوں لہٰذا جو مثال قصر قلب اور افرادی کی ہو سکتی ہے وہی قصر تعیین کی بھی ہو سکتی ہے اس کا عکس نہیں۔

تشریح:۔

وعلّل المصنّف: مصنفؒ نے اپنی کتاب "ایضاح" میں قصر قلب میں وجود تنافی کی علّت یوں بیان فرمائی ہے کہ قصر قلب میں تنافی وصفین اسلئے ضروری ہے کہ قصر قلب میں مخاطب کا اعتقاد ہوتا ہے عکس کا اور جب دونوں اوصاف میں تنافی ہوگی تو ایک وصف ثبوت پر دلالت کرے گا اور دوسرا وصف انتفاء پر اور ایک وصف انتفاء پر دلالت کرے گا جبکہ دوسرا وصف اثبات پر۔

وفیه نظر: اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے اس علّت کی تردید فرمائی ہے کہ ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ اثبات الوصف سے آپ کی کیا مراد ہے؟ متکلّم کا وصف کو ثابت کرنا مراد ہے یا مخاطب کا وصف کو ثابت کرنا مراد ہے۔ ان میں سے کوئی بھی آپ مراد لیں صحیح نہیں ہے۔ اگر متکلّم کا وصف کو ثابت کرنا مراد لیا جائے کہ متکلّم ایک وصف کو ثابت کرے اور باقی صفات کے ساتھ موصوف کے متصف ہونے کی نفی کرے تو یہ اسلئے صحیح نہیں ہے کہ اس بات پر تو ادوات قصر خود دلالت کرتے ہیں۔ کہ ایک وصف موصوف کیلئے ثابت ہے اور باقی اوصاف موصوف کیلئے ثابت نہیں ہیں لہٰذا پھر تنافی کی شرط لگانا صحیح نہیں ہوگا اور اگر مخاطب کا صفت کو ثابت کرنا مراد لیا جائے کہ مخاطب ایک وصف کو ثابت کرے اور دوسرے وصف کی اس سے نفی کرے تو یہ بھی صحیح نہیں ہے اسلئے کہ پھر تو تنافی کی شرط لگانے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اسلئے کہ پھر متکلّم ایک کی اثبات اور باقیوں کی نفی کسی قرینہ کی وجہ سے کرے گا جیسے جب مخاطب کہے "مازید الّا الکاتب" تو متکلّم اس کی تردید کرتے ہوئے کہے گا کہ "مازید الّا شاعر" لہٰذا آپ کی بیان کردہ علّت صحیح نہیں ہے۔

وقصر التعیین اعمّ: یعنی جب قصر الموصوف علی الصفۃ قصر تعیین میں دونوں وصفوں میں منافات پائے جائیں یا نہ پائے جائیں ہر حال میں دونوں صورتوں میں اس میں تعیین پائی جاتی ہے تو جہاں پر قصر تعیین پایا جائے تو وہاں پر باقی دو کا پایا جانا کوئی ضروری نہیں ہے لیکن جہاں پر باقی دو قسمیں پائی جائیں وہاں پر قصر تعیین کا پایا جانا ضروری ہے۔

وللقصر طرق والمذکور ههنا اربعة وغیرها قدسبق ذکرهٗ فالاربعة المذکورة ههنا منها العطف کقولك فی قصره ای قصر الموصوف علی الصفة افرادًا زیدٌ شاعرٌ لا کاتبٌ اومازیدٌ کاتبًا بل شاعرٌ مثّل بمثالین اوّلهما الوصف المثبت فیه معطوف علیه والمنفی معطوف والثانی بالعکس وقلبًا زیدٌ قائمٌ لا قاعدٌ اومازیدٌ قائمًا بل قاعدٌ

ترجمہ:۔

(اور قصر کے بہت سے طریقے ہیں) یہاں پر ان میں سے چار مذکور ہیں باقی کا ذکر پہلے گزر چکا ہے پس یہاں پر جو چار مذکور ہیں ان میں سے ایک عطف ہے کہ قصر افرادی قصر موصوف علی الصفۃ کی صورت میں جیسے زیدٌ شاعرٌ لا کاتبٌ اور مازیدٌ کاتبًا بل شاعرٌ) مصنفؒ نے دو مثالیں ذکر کی ہیں پہلی مثال میں وصف مثبت معطوف علیہ ہے اور وصف منفی معطوف ہے اور دوسری مثال میں اس کا عکس ہے (اور قصر قلب جیسے زیدٌ قائمٌ لا قاعدٌ یا مازیدٌ قائمًا بل قاعدٌ)

تشریح:۔

وللقصر طرق: کلام میں قصر کے پیدا کرنے کے کئی طریقے ہیں جن میں سے کچھ تو بیان ہو چکے ہیں مثلاً مسند اور مسند الیہ کے درمیان ضمیر

فاصل کالانا جیسے "وَاللّٰهُ هُوَالْوَلِيُّ اللہ ہی ولی ہے کوئی اور ولی نہیں ہے) اسی طرح اُولٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ " (یہی لوگ کامیاب ہیں ان کے سوا کوئی کامیاب نہیں ہے) اسی طرح "اِنَّ هٰذَا لَهُوَالْقَصَصُ الْحَقُّ" (یہی سچے واقعات ہیں) اسی طرح "اِنَّ شَانِئَكَ هُوَالْاَبْتَرُ" (تیرا دشمن ہی بے نام و نشان ہونے والا ہے) اہل بیان ضمیر فصل کا مفید حصر ہونا مسندالیہ کی بحث میں ذکر کرتے ہیں جس کی دلیل علامہ سہیلی نے یہ پیش کی ہے کہ قرآن پاک میں ضمیر فصل اسی امر کے متعلق لائی جاتی ہے جس کی نسبت غیر اللہ کی طرف کی گئی ہو اور جس امر کی نسبت غیر اللہ کی طرف نہیں کی گئی ہے وہاں پر ضمیر فصل بھی نہیں لائی جاتی ہے جیسے "وَاَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ" "وَاَنَّ عَلَيْهِ النَّشْاَةَ الْاُوْلٰى" "وَاَنَّهُ اَهْلَكَ عَادَنِ الْاُوْلٰى" ان تمام آیات میں ضمیر فاصل نہیں لائی گئی ہے اسلئے کہ ان کی نسبت غیر اللہ کی طرف نہیں کی گئی ہے اور "اَنَّهُ هُوَاَضْحَكَ وَاَبْكٰى" جیسی آیات میں ضمیر فصل لائی گئی ہے۔

اور صاحب عروس الافراح فرماتے ہیں کہ ضمیر فصل کا حصر کیلئے آنا قرآن کریم کی آیت فَلَمَّاتَوَفَّيْتَنِيْ كُنْتَ اَنْتَ الرَّقِيْبَ عَلَيْهِمْ " سے مستنبط ہے کیونکہ اگر اس میں حصر کا معنیٰ پایا جائے تو اس میں کوئی خوبی اور اچھائی نہیں رہتی ہے اسلئے کہ اللہ تعالیٰ تو حضرت عیسیٰ کی امت پر پہلے سے نگہبان تھے۔ اسی طرح ارشاد باری تعالیٰ "لَايَسْتَوِيْ اَصْحَابُ النَّارِ وَاَصْحَابُ الْجَنَّةِ اَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمُ الْفَائِزُوْنَ" اس آیت میں اہل نار اور اہل جنۃ کے برابر نہ ہونے کا ذکر ہے اور یہ اس وقت مستحسن ہوتا ہے جب ضمیر برائے اختصاص ہو۔ اسی طرح تعریف مسندالیہ بھی مفید قصر ہوتا ہے چنانچہ امام فخر الدین رازیؒ نے نہایت الایجاز میں لکھا ہے کہ دونوں جزؤں کا معرفہ لانا حصر کا فائدہ دیتا ہے خواہ حقیقۃً ہو یا مبالغۃً جیسے "المنطلق زید" زملکانیؒ نے اسرار التنزیل میں لکھا ہے "اِيَّاكَ نَعْبُدُ" کی طرح "الحمدللہ" بھی حصر کا فائدہ دیتا ہے۔ یہاں پر مصنفؒ نے مزید چار طرق ذکر فرمائے ہیں اور وہ ہیں "عطف، نفی یا استثناء، انما، تقدیم" ان چار میں سے عطف کو مقدم کیا ہے کیونکہ عطف میں نفی اور اثبات کی تصریح ہوتی ہے اور باقیوں میں نفی ضمنی طور پر پائی جاتی ہے پھر نفی اور استثناء کو "انما" پر مقدم کیا ہے کیونکہ اس میں قصر صراحۃً پایا جاتا ہے، اور تقدیم کو مؤخر کیا ہے کیونکہ قصر پر تقدیم کی دلالت ذاتی ہوتی ہے۔

منها العطف قصر: قصر کا پہلا طریقہ عطف ہے جو حروف عاطفہ۔ لا، لکن، وغیرہ کے ساتھ ہوتا ہے قصر موصوف افرادی کی مثال جیسے "زیدٌ شاعرٌ لا کاتبٌ۔ یا "مازیدٌ کاتبا بل شاعر" "قصر موصوف قلبی کی مثال جیسے "زید قائم لا قاعد" یا مازید قائما بل قاعد" ان دونوں میں حرف عطف "بل" کے ساتھ حصر لایا گیا ہے۔ اور مصنفؒ نے دو مثالیں اسلئے ذکر کی ہیں کہ پہلی مثال میں معطوف علیہ مثبت ہے اور معطوف منفی ہے اور دوسری مثال میں معطوف علیہ منفی اور معطوف مثبت ہے۔

فان قلت اذا تحقق تنافي الوصفين في قصر القلب فاثبات احدهما يكون مشعرًا بانتفاء الغير فما فائدة نفي الغير واثبات المذكور بطريق الحصر قلت الفائدة فيه التنبه على ردّ الخطاء اذ المخاطب اعتقد العكس فانّ قولنا زيدٌ قائمٌ وان دلّ على نفي القعود لكنّهٗ خالٍ عن الدلالة على انّ المخاطب اعتقد انّهٗ قاعد

ترجمہ:۔

اگر تم یوں کہو جب قصر قلب میں تنافی وصفین متحقق ہو تو ایک کا ثابت کرنا دوسرے کی انتفاء کی طرف مشعر ہوگا پھر بطریق حصر غیر کی نفی کرنے میں تو غیر کی نفی کرنے اور مذکور کے ثابت کرنے میں کیا فائدہ؟ میں کہوں گا کہ اس کا فائدہ غلطی پر متنبہ کرنا ہے کیونکہ مخاطب عکس کا معتقد ہے اس لئے کہ زید قائم اگرچہ قعود کی نفی پر دلالت کرتا ہے لیکن اس بات پر دلالت کرنے سے خالی ہے کہ مخاطب زید کے قاعد ہونے کا معتقد ہے

تشریح:۔

فان قلت: شارحؒ نے مصنفؒ پر اعتراض کیا ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ قصر قلب میں آپ نے تنافی کی شرط لگادی ہے کہ دونوں اوصاف میں منافات پائے جائیں تو ایک صفت کے اثبات سے دوسری صفت کی نفی ہو جائے گی اسی طرح اس میں ایک صفت کی نفی سے دوسری صفت کا اثبات ہو جائے گا اور حرف عطف دو چیزوں کو حکم میں جمع کرنے کیلئے آتا ہے لہٰذا اس سے نفی اور اثبات کا جمع کرنا لازم آئے گا جو کہ صحیح نہیں ہے۔

جواب: اس سے صرف اتنی بات معلوم ہوتی ہے کہ ایک وصف کے اثبات میں دوسرے کی نفی ضروری ہے لیکن نفی اور اثبات کے جمع ہونے سے یہ معلوم نہیں ہوتا ہے کہ مخاطب اس کے خلاف کا معتقد ہے اور وہ اعتقاد صحیح ہے یا غلط ہے۔

وفي قصرها اى قصر الصفة على الموصوف افراداً وقلباً بحسب المقام نحو زيدٌ شاعرٌ لا عمرو وما عمرٌو شاعراً بل زيدٌ ويجوز ما شاعرٌ عمرٌو بل زيدٌ بتقديم الخبر لكنهٗ يجب حينئذٍ رفع الاسمين لبطلان العمل ولمّا لم يكن في قصر الموصوف مثال الافراد صالحاً للقلب لاشتراط عدم التنافي في الافراد وتحقّق التنافي في القلب على زعمه اورد للقلب مثالاً يتنافى فيه الوصفان بخلاف قصر الصفة فان مثالاً واحداً يصلح لهما ولمّا كان كلّ مايصلح مثالاً لهما يصلح مثالاً لقصر التعيين لم يتعرّض لذكره وهكذا في سائر الطرق۔

ترجمہ:۔

اور قصر صفت علی الموصوف افراداً یا قلباً باعتبار مقام ہوتا ہے جیسے زید شاعرٌ لا عمرٌو یا ما عمرٌو شاعرٌ بل زیدٌ اور ما شاعرٌ عمرٌو بل زید بتقدیم خبر بھی جائز ہے مگر اس وقت دونوں اسموں کا رفع واجب ہے کیونکہ ما کا عمل باطل ہو گیا چونکہ قصر موصوف میں قصر افراد کی مثال قصر قلب کی نہیں ہو سکتی ہے اسلئے کہ قصر افراد میں عدم تنافی کی شرط ہے اور ان کے زعم میں قصر قلب میں تحقق تنافی کی شرط ہے اسلئے ماتن نے قصر قلب کی ایک مثال ذکر کی ہے جس میں دونوں وصف متنافی ہیں بخلاف قصر صفت کے کہ اس میں ایک ہی مثال دونوں کیلئے کافی ہے اور چونکہ جو بھی مثال ان دونوں کی مثال بن سکتی تھی تو وہ قصر تعیین کی بھی مثال بن سکتی تھی اسلئے مصنفؒ نے اس سے تعرض نہیں کیا اور اسی طرح تمام طریقوں میں۔

تشریح:۔

وفی قصرھا: اب تک مصنفؒ نے قصر الموصوف علی الصفۃ بیان کیا ہے اور اب یہاں سے قصر الصفۃ علی الموصوف قلبی اور افرادی بیان کر رہے ہیں جیسے ”زیدٌ شاعرٌ لا عمرٌو“ اس میں زید پر شاعر کو منحصر کر دیا ہے یا ”ما عمرٌو شاعراً بل زیدٌ“ اس میں حرف عطف کے ذریعے شاعریت کو زید پر بند کر دیا ہے۔ شارحؒ نے اس عبارت کے ذیل میں دو باتیں ذکر فرمائی ہیں۔

پہلی بات یہ بیان کی ہے کہ ما مشبہ بلیس ہے اور شاعر خبر اور منصوب ہے اور اس خبر کو ما کے اسم پر مقدم کر دینا جائز ہے اور تقدیم کی صورت میں بھی تخصیص کا یہی فائدہ حاصل ہوتا ہے لیکن اس وقت ما کے عمل کے باطل ہونے کی وجہ سے شاعر مرفوع ہوگا اسلئے کہ ما کمزور عامل ہے یہ اپنے معمول میں اس وقت تک عمل کرتا ہے جب وہ اپنے مقام پر ہو اگر وہ اپنے مقام سے مقدم کر دیا جائے تو پھر ما اس میں عمل نہیں کر سکتا ہے۔

دوسری بات دو اعتراضوں کا جواب دیا ہے۔

پہلا اعتراض: آپ نے قصر الموصوف علی الصفۃ کی صورت میں قصر افرادی اور قصر قلبی میں سے ہر ایک کیلئے جدا جدا مثال ذکر کی ہے جبکہ قصر الصفۃ علی الموصوف کی صورت میں قصر افرادی اور قصر قلبی کیلئے ایک ہی مثال ذکر کی ہے اس کی کیا وجہ ہے؟ یا تو دونوں مقامات پر ایک ایک مثال ذکر کرتے اور یا دونوں مقامات پر جدا جدا مثالیں ذکر کرتے آپ نے ان دو کے درمیان فرق کیوں کیا ہے؟

جواب: جواب کا حاصل یہ ہے کہ قصر الموصوف علی الصفۃ کی صورت میں قصر قلبی میں تنافی اور قصر افرادی میں عدم تنافی کا ہونا ضروری ہے تو ایک مثال دونوں کیلئے نہیں بن سکتی تھی اسلئے ہم نے وہاں پر دونوں کیلئے الگ الگ مثالیں ذکر کی ہیں۔ جبکہ قصر الصفۃ علی الموصوف کی صورت میں دونوں کیلئے تنافی اور عدم تنافی کی کوئی شرط نہیں ہے جس کی وجہ سے ایک ہی مثال دونوں کیلئے کافی ہو سکتی تھی اسلئے ہم نے دونوں کیلئے ایک ہی مثال ذکر کی ہے۔

دوسرا اعتراض: قصر کی تو تین قسمیں ہیں آپ نے قصر افرادی اور قصر قلبی کیلئے مثالیں تو ذکر کی ہیں لیکن قصر تعیین کیلئے کوئی مثال ذکر نہیں کی ہے اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب: ہم یہ بات پہلے بتا چکے ہیں کہ قصر تعیین، قصر افرادی اور قصر قلبی سے اعم ہے اور یہ دونوں قصر تعیین سے اخص ہیں لہٰذا جو مثال

قصر افرادی اور قصر قلبی کی بنے گی وہی مثال قصر تعیین کی بھی بنے گی تو ان دونوں مثالوں کے قصر تعیین کو شامل ہونے کی وجہ سے ہم نے ان کی مثالیں ذکر نہیں کی ہیں۔

ومنها النفي والاستثناء كقولك في قصره افرداً ما زيدٌ الا شاعرٌ وقلباً ما زيدٌ الا قائمٌ وفي قصرها افرد اوقلباً ما شاعرٌ الا زيدٌ والكل يصلح مثالاً للتعيين والتفاوت انما هو بحسب اعتقاد المخاطب ومنها انما كقولك في قصره افرداً انما زيدٌ كاتبٌ وقلباً انما زيدٌ قائمٌ وفي قصرها افراداً وقلباً انما قائم زيدٌ

ترجمہ:۔

(انہی میں سے ایک طریقہ نفی اور استثناء کا ہے) جیسے قصر موصوف افرادی میں ما زیدٌ الا شاعرٌ اور قلبی میں ما زیدٌ الا قائمٌ اور قصر صفت افرادی اور قلبی میں (ما شاعرٌ الا زیدٌ) یہی مثالیں قصر تعیین کی بھی ہو سکتی ہیں فرق صرف مخاطب کے اعتقاد کے اعتبار سے ہے انہی میں سے ایک انما ہے جیسے تمہارا قول قصر افرادی میں انما زید کاتب اور قصر قلبی میں انما زید قائم اور قصر موصوف افرادی اور قلبی میں جیسے انما زید قائم

تشریح:۔

ومنها النفي والاستثناء: قصر کا دوسرا طریقہ یہ ہے کہ حرف نفی اور استثناء کے ساتھ قصر پیدا کیا جائے پھر اس کی بھی دو قسمیں ہیں۔ قصر الموصوف علی الصفت اور قصر الصفۃ علی الموصوف۔ پھر پہلی قسم کی دو مثالیں ذکر کی ہیں تنافی اور عدم تنافی کے شرط ہونے کی وجہ سے کیونکہ قصر الموصوف علی الصفۃ میں تنافی شرط ہے اور قصر الصفۃ علی الموصوف میں تنافی شرط نہیں ہے۔

قصر الموصوف علی الصفۃ افرادی کی مثال جیسے "ما زیدٌ الا شاعرٌ" "قصر الموصوف علی الصفت قلبی کی مثال جیسے "ما زیدٌ الا قائمٌ" "پہلی مثال میں زید کو منحصر کر دیا ہے شاعریت میں اور دوسری مثال میں زید کو منحصر کر دیا ہے قیام میں۔ ان دونوں مثالوں میں اعتقاد مخاطب کے اعتبار سے فرق ہوگا کہ کونسا قصر افرادی ہے اور کونسا قصر قلبی ہے۔

ومنها انما: قصر لانے کا تیسرا طریقہ ہے "کلمہ انما" کے ساتھ قصر لانا اس کی بھی دو قسمیں قصر الموصوف علی الصفۃ اور قصر الصفۃ علی الموصوف۔ پھر قصر الموصوف کیلئے تنافی کے شرط ہونے کی وجہ سے دو مثالیں ذکر کی ہیں اور دوسری قسم کیلئے تنافی کے شرط نہ ہونے کی وجہ سے ایک ہی مثال ذکر کی ہے۔

قصر الموصوف علی الصفۃ افرادی کی مثال جیسے "انما زیدٌ کاتبٌ" "قصر قلبی کی مثال جیسے "انما زید قائمٌ" " قصر الصفۃ علی الموصوف قلبی اور افرادی کی مثال جیسے "انما قائمٌ زیدٌ" "مخاطب کے اعتقاد کے اعتبار سے قصر افرادی اور قصر قلبی میں فرق ہو جائے گا۔

وفي دلائل الاعجاز ان انما ولا العاطفة انما يستعملان في الكلام المعتدّ به لقصر القلب دون الافراد واشار الى سبب افادة انّما القصر بقوله لتضمّنه معنى ما والّا واشار بلفظ التضمّن الى انّه ليس بمعنى ما والّا حتّى كأنّهما لفظان مترادفان اذ فرقٌ بين ان يكون في الشيء معنى الشيء وان يكون الشيء الشيئ على الاطلاق فليس كلّ كلام يصحّ فيه ما والّا يصحّ فيه انّما صرّح بذلك الشيخ في دلائل الاعجاز

ترجمہ:۔

اور دلائل اعجاز میں ہے کہ انما اور لائے عاطفہ فصیح کلام میں صرف قصر قلب کیلئے استعمال ہوتے ہیں نہ کہ افرادی کیلئے اور انما کے مفید قصر ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے (کیونکہ یہ متضمن ہوتا ہے ما اور الا کے معنی کو) لفظ تضمن سے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ یہ بعینہٖ ما اور الا کے

معنی میں نہیں ہے گویا کہ وہ دونوں الفاظ مترادفہ ہیں کیونکہ ایک چیز کا دوسری چیز کے معنی میں استعمال ہونا اور اسی چیز کا بعینہٖ وہ چیز ہونا دونوں میں فرق ہے ایسا نہیں ہے کہ جہاں ما اور الا آ سکتے ہوں وہاں انما بھی آ سکے۔ شیخؒ نے دلائل اعجاز میں اس کی تصریح کی ہے

تشریح:۔

وفی دلائل الاعجاز: اس عبارت کے ساتھ شارحؒ مصنفؒ اور حضرت شیخؒ کے درمیان اختلاف ذکر کر رہے ہیں کہ مصنفؒ کے نزدیک ''انما اور ما عاطفہ'' قصر قلبی اور افرادی دونوں کیلئے آتے ہیں جبکہ شیخؒ کے نزدیک ''کلمہ انما اور ما عاطفہ'' دونوں صرف قصر قلبی کیلئے آتے ہیں قصر افرادی کیلئے نہیں آتے۔

لتضمنہ معنیٰ ماوالا: اس عبارت میں مصنفؒ نے کلمہ ''انما'' کے حصر کیلئے آنے کی دلیل ذکر کر رہے ہیں کہ ''انما'' قصر کیلئے اس لئے استعمال ہوتا ہے کہ ''ما اور الا'' کے معنیٰ کو متضمن ہوتا ہے۔ اور یہ بات تو گزر چکی ہے کہ یہ دونوں قصر کے معنیٰ کو متضمن ہوتے ہیں۔ لہٰذا جو چیز ان کے معنیٰ کو متضمن ہوگی اس سے بھی قصر کا فائدہ حاصل ہو جائے گا۔

شارحؒ نے اس کے ذیل میں صرف ایک ہی بات بیان کی ہے اور وہ یہ ہے کہ مصنفؒ نے کہا ہے ''لتضمّنہ معنیٰ ماوالا'' اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ''ما اور الا'' اور ''انما'' کے درمیان ترادف نہیں ہے چنانچہ ان میں سے کوئی بھی کسی ایک معنیٰ پر دلالت کرے تو دوسرے کا اس معنیٰ پر دلالت کرنا کوئی ضروری نہیں ہے اور حضرت شیخ نے بھی یہی فرق بیان کیا ہے کہ ان دونوں کے درمیان ترادف نہیں ہے اس طور پر کہ ''انما'' کو ''من'' کے ساتھ استعمال نہیں کیا جا سکتا ہے جبکہ ''ما کے ساتھ من زائدہ کا صلہ لایا جاتا ہے جیسے ''وَمَامِنْ اِلٰهٍ اِلَّااللّٰہ'' اور اللہ کے سوا کوئی الٰہ نہیں ہے۔

ولـمّا اختلفوا فی افادتہٖ القصر وفی تضمّنہٖ معنیٰ ما والابیّنہٗ بثلاثۃ اوجہ فقال لقول المفسّرین اِنَّمَاحَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ بالنصب معنا ہ ماحرّم علیکم الّا المیتۃ و هذاالمعنیٰ هو المطابق لقراء ۃ الرفع ای رفع المیتہ وتقریر هذاالکلام انّ فی الأیۃ ثلث قراٰتٍ حَرَّم مبنيًّا للفاعل مع نصب المیتۃ ورفعها وحرّم مبنيًّا للمفعول مع رفع المیتۃ کذافی تفسیر الکواشی فعلیٰ القرائۃ الاولیٰ مافی انما کافّۃ اذلو کانت موصولۃ لبقی انّ بلاخبر والموصول بلاعائدٍ وعلیٰ الثانیۃ موصولۃ لیکون المیتۃ خبرًا اذلایصحّ ارتفاعها بحرّم المبنی للفاعل علیٰ مالایخفیٰ والمعنیٰ انّ الذی حرّمہ اللّٰہ علیکم هو المیتۃُ وهذا یفید القصر لمامرّ فی تعریف المسند من انّ نحو المنطلق زیدٌ وزیدٌ المنطلق یفید حصر الانطلاق علی زیدٍ فاذا کان متضمّنًا معنیٰ ماوالّاوکان معنیٰ القراء ۃ الاولیٰ ماحرّم اللّٰہ علیکم الّاالمیتۃ کا نت مطابقۃً للقرائۃ الثانیۃ والّالم تکن مطابقۃ لهالافادتها القصر فمراد السکاکیؒ والمصنّفؒ بقراء ۃ النصب والرفع هی القراء ۃ الاولیٰ والثانیۃ ولهذالم یتعرّض للاختلاف فی لفظ حرّم بل فی لفظ المیتۃ رفعًاونصبًاواما علیٰ القراء ۃ الثالثۃ اعنی رفع المیتۃ وحرّم مبنیًا للمفعول فتحتمل ان یکون ما کافّۃً ای ماحرّم علیکم الّا المیتۃُ وان تکون موصولۃ ای انّ الذی حرّم علیکم هوالمیتۃ ویرجّح هذابقاء انّ عاملۃً علی ماهواصلهاوبعضهم توهّم ان مرادالسکاکی والمصنف بقراء ۃالرفع هذہٖ القراء ۃالثالثۃ فطالبهما بالسبب فی اختیار کونهاموصولۃ مع انّ الزجاج اختار انّها کا فّۃ

ترجمہ:۔

اور جب اس کے مفید قصر ہونے اور ما اور الا کے معنیٰ کو متضمّن ہونے میں اختلاف کیا ہے اسلئے تین وجوہ سے ثابت کرتا ہے اول یہ کہ مفسّرین کا قول ہے کہ انما حرم علیکم المیتۃ نصب کے ساتھ اس کے معنیٰ ہیں ''ماحرم علیکم الا المیتۃ'' اور یہی معنیٰ میتۃ کے رفع کی قرءۃ کی صورت میں ہے اس کی تشریح یہ ہے کہ آیت میں تین قرءتیں ہیں حَرَّمَ مبنی للفاعل میتۃ کے نصب کے ساتھ اور اس کے رفع کے ساتھ اور حرم مبنی للفعول میتۃ کے رفع کے ساتھ (تفسیر کواشی) میں اسی طرح لکھا ہے تو پہلی قراۃ کی صورت میں انّما میں ما کافہ ہے کیونکہ اگر ما موصولہ ہوتا تو انّ بلا خبر کے اور موصول بغیر صلہ کے رہ جائے گا دوسری صورت میں ما موصولہ ہے تا کہ میتۃ خبر بن سکے کیونکہ حرم کے مبنی للفاعل ہونے کی وجہ سے اس کو مرفوع پڑھنا صحیح نہیں ہے جیسا کہ یہ مخفی نہیں ہے اور اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ چیز جس کو اللہ نے تم پر حرام کر دیا ہے وہ مردار ہی ہے اور یہ مفید قصر ہے کیونکہ تعریف مسند میں یہ بات گزر چکی ہے المنطلق زید اور زید المنطلق زید پر انطلاق کا حصر مفید ہے لہٰذا جب یہ الا اور ما کے معنیٰ کو متضمّن ہے اور پہلی والی قراءۃ کا معنیٰ یہ ہے کہ ماحرم اللہ علیکم الا المیتۃ تو یہ قرأت ثانیہ کے مطابق ہوگئی ورنہ اس کے مطابق نہیں ہوسکتی کیونکہ وہ مفید قصر ہے پس قرأت رفع اور نصب سے سکا کی اور مصنف کی مراد پہلی اور دوسری قرأت ہے اسی وجہ سے انھوں نے لفظ حرم کے اختلاف سے تعرّض نہیں کیا بلکہ لفظ میتۃ کے رفع اور نصب سے تعرّض کیا ہے رہی تیسری قرأت یعنی رفع میتۃ اور حرم مبنی للمفعول تو ہوسکتا ہے کہ اس میں ما کافہ ہو یعنی تم پر حرام نہیں کیا گیا ہے مگر میتۃ اور یہ بھی ممکن ہے کہ موصولہ ہو یعنی وہ چیز جس کو تم پر حرام کر دیا گیا ہے وہ میتۃ ہے اور یہ صورت اسلئے راجح ہے کہ اس میں انّ اپنے اصل کے مطابق عامل رہتا ہے بعض حضرات کو یہ دھوکہ ہوگیا ہے کہ سکا کی اور مصنفؒ کی مراد رفع کی قرأت سے یہ تیسری قرأت ہے پس وہ یہ مطالبہ کر بیٹھے ہیں کہ ما موصولہ اختیار کرنے کا سبب کیا ہے جبکہ زجاج اس کے کافہ ہونے کو ترجیح دیتے ہیں۔

تشریح:۔

ولمّا اختلفوا۔ انما کے بارے میں لوگوں نے اختلاف کیا تھا کہ یہ حصر کے معنیٰ کیلئے آتا ہے یا نہیں اسی طرح یہ ''ما'' اور الاّ'' کے معنیٰ کو متضمّن ہوتا ہے یا نہیں اسلئے مصنفؒ نے صرف دلیل پر اکتفاء نہیں کیا ہے بلکہ دلیل کے ساتھ ساتھ اس کی تین مثالیں بھی ذکر کر دی ہیں تا کہ اچھی طرح سے اس کی وضاحت ہو جائے۔

لقول المفسّرین انماحرّم علیکم المیتۃ: یہ پہلی مثال ہے اور اس میں کل تین اقوال ہیں۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ ''حرّم'' فعل کو معروف پڑھیں گے یا مجہول اسی طرح ''میتۃ'' کے بارے میں دو احتمال ہیں یا تو یہ مفعول ہونے کی وجہ سے منصوب ہے اور یا یہ نائب فاعل ہونے کی وجہ سے مرفوع ہے۔ اگر ''حرّم'' فعل کو معروف پڑھیں اور ''میتۃ'' کو منصوب پڑھیں تو ''انما'' میں ''ما'' کافّہ ہونے کی وجہ سے ''انّ'' کو عمل کرنے سے روکے گا۔ اور ''حرّم'' فعل اپنے ''ہو'' ضمیر فاعل اور ''میتۃ'' مفعول کے ساتھ مل کر جملہ فعلیہ خبر یہ بن جائے گا اور اس آیت کا مطلب یہ بنے گا کہ بے شک اللہ نے تم پر حرام کر دیا ہے میتۃ کو۔

میتۃ کو مفعول یہ بنانے کی صورت ما کو موصولہ بنانا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ ما کے موصولہ بنانے کی صورت میں دو خرابیاں لازم آتی ہیں ایک خرابی یہ لازم آئے گی کہ ما اپنے اسم کے ساتھ مل کر ''انّ'' حرف مشبّہ بالفعل کیلئے اسم بن جائے گا اور انّ کیلئے خبر کوئی نہ ہوگی۔ اور دوسری خرابی یہ لازم آئے گی کہ صلہ میں اپنے موصول کی طرف لوٹنے والا ایک عائد کا ہونا ضروری ہوتا ہے جبکہ اس صورت میں صلہ کا عائد سے خالی ہونا لازم آئے گا اسلئے کہ حرّم کی ہو ضمیر لفظ اللہ کی طرف لوٹ رہی ہے۔

اور اگر ''میتۃ'' کو مرفوع پڑھا جائے تو ''انّ'' حرف مشبّہ بالفعل ہے اور ما موصولہ ہے اور ''حرّم'' اپنے فاعل اور متعلّق سے مل کر صلہ پھر موصول اپنے صلہ سے مل کر ''انّ'' حرف مشبّہ بالفعل کیلئے اسم بن جائے گا اور ''میتۃ'' انّ حرف مشبّہ بالفعل کیلئے خبر ہے لیکن اس صورت میں ''حرّم'' فعل کے

ساتھ کوئی ضمیر لگادی جائے تاکہ صلہ کا ضمیر سے خالی ہونا لازم نہ آئے اور تقدیری عبارت یوں بنے گی ''انّ الّذی حرّمہ علیکم ھو المیتۃ'' اور اس آیت کا مطلب یہ بنے گا کہ بے شک وہ جسے اللہ نے حرام کردیا ہے وہ میتہ ہے۔ اب اس آیت سے استدلال اس طرح ہوگا کہ یہاں پر ''انّ'' کا اسم بھی معرفہ ہے اور خبر بھی معرفہ ہے اور مسند الیہ اور مسند جب دونوں معرفہ ہوں تو اس سے تخصیص اور قصر کا فائدہ حاصل ہوتا ہے اور انما جب ما اور الّا کے معنی کو متضمن ہو تو تب بھی تخصیص اور قصر کا فائدہ دے گا جیسے کہ صورت اولی ہے جس کا معنی بنتا ہے ''ماحرّم اللہ علیکم الّا المیتۃ'' اور اگر اس میں قصر کا معنی نہ پایا جائے تو قرءۃ اولی بھی قصر کا فائدہ نہیں دے گا اور اگر اسے مجہول پڑھا جائے تو پھر بھی ''میتہ'' کے بارے میں دو احتمال ہوں گے یا تو وہ منصوب ہوگا انّ کے اسم ہونے کی وجہ سے لہذا اس صورت میں ما موصولہ ہوگا۔ اور یہ صورت اولی ہے کیونکہ اس میں ما کو زائدہ ماننا نہیں پڑ رہا ہے اور یا یہ ''حرّم'' کے نائب فاعل ہونے کی وجہ سے مرفوع ہوگا لیکن یہ صورت غیر اولی ہے کیونکہ اس صورت میں ما کو زائدہ ماننا پڑے گا۔ اگر ما کافہ بنایا جائے تو تقدیری عبارت یوں بنے گی ''ماحرّم علیکم الّا المیتۃ'' اور اگر ما موصولہ بنایا جائے تو تقدیری عبارت یوں بنے گی ''انّ الّذی حرّم علیکم ھوالمیتۃ'' بیشک جو چیز تم پر حرام کی گئی ہے وہ میتہ ہے۔

شارحؒ نے دوسری بات یہ بیان کی ہے کہ بعض لوگوں نے مصنفؒ کی عبارت ''وھذا المعنی ھو المطابق لقرائۃ الرفع'' کا مطلب غلط سمجھا ہے کہ مصنفؒ کی عبارت کا مطلب یہ ہے کہ دوسری صورت میں یہ معنی مطابق ہو جائے گا تیسری قرءۃ کے ساتھ اور اس صورت میں ما کو موصولہ بنانا پڑے گا تو مصنفؒ کی عبارت غلط سمجھ کر انھوں نے مصنفؒ اور علامہ سکاکیؒ پر اعتراض کیا ہے کہ آپ لوگوں نے تو اس کو موصولہ بنایا ہے جبکہ شیخ زجاجؒ نے اس مقام پر اس کو ما کافہ بنایا ہے تو آپکے موصولہ بنانے کی کیا وجہ ہے؟ اگرچہ اس کی وجہ ظاہر ہے کہ اس صورت میں پھر ما کو زائدہ ماننا پڑتا ہے اور ان کے عمل کو باطل کرنا لازم آتا ہے اس وجہ سے ہم نے اسے موصولہ بنایا ہے۔ لیکن ان کا سمجھنا ہی غلط تھا اور ان کا سوال بھی غلط تھا اسلئے شارحؒ ان کی تردید فرماتے ہوئے کہتے ہیں کہ ان کا یہ مطلب سمجھنا ہی غلط ہے اسلئے کہ مصنفؒ کی عبارت کا مطلب یہ ہے کہ صورۃ اولیٰ صورۃ ثانیہ کے مشابہ اور مطابق ہو جائے گی۔

ولقول النحاۃ انّما لاثبات ما یُذکر بعدہٗ ونفیِ ماسواہ ای سوی مایذکر بعدہٗ امّافی قصرالموصوف نحوانّمازیدٌقائمٌ فھولاثبات قیام زید ونفی ماسواہ من القعود ونحوہٖ وامّافی قصرالصفۃ نحوانّما یقوم زیدٌ فھولاثبات قیامہ ونفی ماسواہ من قیام عمرٍووبکرٍوغیرھما

ترجمہ:۔

(اور نحویوں کے اس قول کی وجہ سے کہ انّما اپنے مابعد کے اثبات اور اس کے ماسوا کی نفی کیلئے ہے) یعنی اس کے ماسوا جس کو اس کے بعد ذکر کیا جاتا ہے چنانچہ قصر موصوف میں انّمازیدٌ قائمٌ زید کیلئے قیام کے ثابت کرنے کیلئے اور قیام کے ماسوا قعود وغیرہ کی نفی کیلئے ہے اور قصر صفت میں جیسے انمایقوم زید تو یہ زید کیلئے قیام کے اثبات کیلئے اور اس کے علاوہ قیام عمرو اور بکر وغیرہ کی نفی کیلئے ہے۔

تشریح:۔

ولقول النحاۃ انّما لا ثبات ما یذکر بعدہٗ ونفی ما سواہ۔ یہاں تک مصنفؒ نے نظیر اور مثال ذکر کی ہے اور اب یہاں سے اسکی دوسری دلیل ذکر کر رہے ہیں اور وہ ہے نحویوں کا اصول اور ضابطہ چنانچہ نحویوں کے نزدیک کلمہ ''انّما'' مذکور مابعد کے اثبات اور اس کے ماسوا کی نفی کرنے کیلئے آتا ہے اور یہ معنی اسی وقت ثابت ہوسکتا ہے جب ''انّما'' ''ما اور الّا'' کے معنی کو متضمن ہو اسلئے کہ ''انّما'' میں نفی ہوتی ہے اور ''ما'' نفی پر دلالت کرتا ہے اور ''الّا'' استثنیٰ پر دلالت کرتا ہے۔ الغرض ''انّما'' ''ما اور الّا'' کے معنی کو متضمن ہونے کی وجہ سے قصر کیلئے آئے گا۔ قصر الموصوف علی الصفۃ کی مثال جیسے انّما زیدٌ قائمٌ اس میں زید کیلئے قیام کا اثبات کیا گیا ہے اور غیر قیام قعود وغیرہ کی زید سے نفی کی گئی ہے۔

قصر الصفت علی الموصوف کی مثال جیسے ''انّما قائم زید'' اس میں زید کیلئے قیام ثابت کیا گیا ہے اور غیر زید سے قیام کی نفی کی گئی ہے کہ زید ہی کھڑا ہے زید کے علاوہ کوئی اور کھڑا نہیں ہے۔

ولصحة انفصال الضمير معهٗ ای مع انما نحوانّمايقوم انافانّ الانفصال انمايجوزعند تعذّرالاتصال ولا تعذرهٰهناالّابان يكون المعنىٰ ما يقوم الّا انافيقع بين الضمير وعامله فصلٌ لغرض ثمّ استشهد على صحةهذا الانفصال ببيت من هو ممّن يُسْتَشْهَدُبشعرهولهٰذاصرّح باسمه

ترجمہ:۔

(اور اس کے ساتھ ضمیر کے انفصال کے صحیح ہونے کی وجہ سے) یعنی انّما کے ساتھ جیسے انّما یقوم انا کیونکہ انفصال ضمیر اسی وقت جائز ہوتا ہے جب اتصال متعذر ہو اور یہاں تعذر صرف یوں ہی ہوسکتا ہے کہ معنیٰ یہ ہوں کہ مایقوم الا انا تو ضمیر اور اس کے عامل کے درمیان ایک غرض کی وجہ سے فصل واقع ہوگیا اب صحت انفصال ضمیر پر اس شخص کے شعر سے استدلال کرتا ہے جو قابل استشہاد ہے اسی وجہ سے اس کے نام کی صراحت کرکے

تشریح:۔

ولصحة انفصال الضمير معهٗ: انّما کے ما اور الّا کے معنیٰ کو متضمّن ہونے کی تیسری دلیل یہ ہے کہ انّما کے ساتھ ضمیر منفصل لانا جائز ہے اور ضمیر منفصل کا لانا جائز ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ انّما ما اور الّا کے معنیٰ کو متضمّن ہے کیونکہ ضمیر منفصل کا لانا اس وقت جائز ہوتا ہے جب ضمیر متصل لانا جائز نہ ہو کیونکہ متعذر رہونے کی دو وجہیں ہوسکتی ہیں یا تو ضمیر اپنے عامل سے مقدم ہوجائے اور یا ضمیر اور عامل ضمیر کے درمیان کوئی ایسا امر فاصل آجائے جس کی وجہ سے وہ ضمیر اپنے عامل کے ساتھ متصل نہ رہ سکے پہلی صورت یہاں پر نہیں پائی جاتی ہے اس لئے دوسری صورت متعیّن ہوجائے گی۔ اور علم نحو سے یہ بات معلوم ہوگئی ہے کہ جو چیز ''انّما'' میں فاصل ہوسکتی ہے وہ صرف 'الّا' ہے۔ لہٰذا انّما یقوم انا'' اس میں انّما کے بعد فعل ہے اور اس کے بعد ضمیر فاصل ہے ضمیر فاصل کا لانا اس بات کی دلیل ہے کہ یہاں پر 'الّا'' مقدر ہے اور اسی وجہ سے یہاں پر ضمیر متصل کا لانا متعذر ہے۔ لہٰذا ''انّما، ما اور الّا'' کے معنیٰ کو متضمّن ہونے کی وجہ سے قصر کا فائدہ دے گا۔

اعتراض: اس پر کسی آدمی نے یہ اعتراض کیا کہ یہاں پر 'یقوم'' فعل مضارع غائب کا صیغہ ہے اور ''انا'' ضمیر متکلم کا ہے لہٰذا یقوم کیلئے ''انا'' ضمیر کو فاعل بنانا صحیح نہیں ہے۔

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ ہم ''انا'' کو 'یقوم'' کیلئے فاعل نہیں بناتے بلکہ اس کا فاعل محذوف ہے اور تقدیری عبارت یوں بن جائے گی 'مایقوم احدٌ الّا انا'' یہاں پر اسم ظاہر فاعل ہے لہٰذا ''انا'' ضمیر کو یقوم کیلئے فاعل بنانا درست ہے

فقال قال الفرزدق شعر انا الذائد من ذادوهوالطرد الحامی الذمار ای العهدوفی الاساس هوالحامی الذمار اذاحمی ما لولم يَحْمِهُ لِيمَ وعنف من حماه وحريمه وانّما يدا فع عن احسابهم انا اومثلی لمّا كان غرضهٗ ان يخصّ المدا فع لاالمدٰا فع عنه فصّل الضمير عن عامله واخرهٗ اذلوقال وانّماادافع عن احسابهم لصار المعنىٰ انّهٗ يدافع عن احسابهم لاعن احسا ب غيرهم وهوليس بمقصود

ترجمہ:۔

کہتا ہے (فرزدق نے کہا ہے کہ میں ہی مدافعت کرتا ہوں) ذاد سے ہے بمعنیٰ دفع کرنا (اور میں ہی ایفاء عہد کرنے والا ہوں) اور اساس میں ہے کہ حامی الذمار وہ آدمی ہے جو ایسے امر کی حفاظت کرے جس کی حفاظت پر ملامت کی جاتی ہو اور برا بھلا کہا جاتا ہو (اور ان کے احساب سے

مدافعت میں مجھ جیسا ہی کرسکتا ہے) چونکہ اس کی غرض مدافع کو خاص کرنا ہے نہ کہ مدافع عنہ کو اس لئے ضمیر اس کے عامل سے جدا کر کے مؤخر لایا ہے کیونکہ اگر وہ ''انما ادافع عن احسابھم'' کہتا تو یہ معنیٰ ہوتا کہ وہ انہی کے احساب سے مدافعت کرتا ہے نہ کہ غیر کے احساب سے جبکہ یہ مقصود نہیں ہے

تشریح:۔

قال الفرزدق۔ انما کے بعد ضمیر فاصل کے ہونے کی دلیل فرزدق شاعر کا قول ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ

﴿ انا الذائد الحامی الذمار وانما یدافع عن احسابھم انا او مثلی ﴾

تحقیق المفردات: ذائد ذاد سے مؤخوذ ہے اس کے معنیٰ ہیں دفع کرنا۔ حامی۔ ایفاء کرنے والا۔ ذمار۔ عہد کے معنیٰ میں ہے۔ اور لغت کی کتاب اساس میں ہے کہ ''حامی الذمار'' اس وقت کہا جاتا ہے جب کوئی آدمی ایسے معاملےکی حفاظت کرے کہ اگر وہ اس معاملے کی حفاظت نہ کرے تو اسے ملامت کیا جاتا ہو اور برا بھلا کہا جاتا ہو۔ جیسے آدمی کی جان مال اور یا آدمی کے اہل وعیال احساب، حسب کی جمع ہے اور حسب ان محاسن ومفاخر کو کہا جاتا ہے جو انسانی محنت کا ثمرہ ہوں جیسے انساب ان مفاخر اور محاسن کو کہا جاتا ہے جو نسب کی وجہ سے حاصل ہوئے ہوں۔

ترجمہ: میں ہی دفاع کرنے والا اور میں ہی ایفاء عہد کرنے والا ہوں اور ان کے مفاخر ومحاسن سے میں ہی یا مجھ جیسا ہی دفاع کرسکتا ہے۔

محل استشہاد:۔ اس میں ''انّما یدافع عن احسابھم انا ومثلی '' ہے کیونکہ اس میں انما کے بعد فعل ہے اور فعل کے بعد ضمیر منفصل ہے اور یہاں پر ضمیر منفصل لانا جائز نہیں ہے اسلئے کہ یہاں پر ''الا'' مقدر ہے اور الا سے پہلے ''ما'' نافیہ بھی ہوتا ہے لہٰذا یہاں پر ''انما'' ''ما اور الا'' کے معنیٰ میں ہے اور اس مقام پر اسے متکلّم کا صیغہ بنانا جائز نہیں ہے کہ انا کو فعل کے ضمیر مقدر سے تاکید بنا دیا جائے اسلئے کہ پھر شاعر کا مطلب اور مقصد حاصل نہیں ہوگا کیونکہ اس صورت میں اس کا معنیٰ یوں بنے گا کہ ''تحقیق میں اپنے نسب کا دفاع کرتا ہوں غیر کے نسب کا دفاع نہیں کرتا'' تو اس صورت میں مدافع عنہ کی تخصیص لازم آتی ہے حالانکہ متکلّم کا یہ مقصود نہیں ہے متکلّم کا مقصود ہے دافع کی تخصیص لانا کہ میں ہی اپنی قوم کے نسب سے دفاع کرتا ہوں یا مجھ جیسا ہی اپنی قوم کا دفاع کرسکتا ہے میرے علاوہ کوئی اور اپنی قوم کا دفاع نہیں کرسکتا ہے اسلئے اسے غائب ہی کا صیغہ بنا کر انا ضمیر کو اس کا فاعل بنا دیا جائے گا۔

ولایجوزان یقال انّهٗ محمولٌ علیٰ الضرورة لا نّهٗ کان یصحّ ان یقال انّماادافع عن احسابھم انا علیٰ ان یکون انا تاکیداولیست ماموصولة واناخبرھااذلاضرورة فی العدول عن لفظ مَن الیٰ لفظ ما

ترجمہ:۔

اور یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ یہ ضرورت شعری پر محمول ہے کیونکہ یہ کہنا صحیح تھا کہ ''انّما ادافع عن احسابھم'' اس وقت انا تاکید ہو جاتی اور انما میں ماموصولہ اور انا کی خبر نہیں ہوسکتی ہے کیونکہ لفظ من سے ما کی طرف عدول کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے

تشریح:۔

ولا یجوز:۔ کے ساتھ شارحؒ نے دو اعتراضوں کا جواب دیا ہے۔

پہلا اعتراض: اس شعر میں ضمیر منفصل تخصیص اور حصر پیدا کرنے کیلئے نہیں لائی گئی ہے بلکہ وزن شعری برابر کرنے کیلئے لائی گئی ہے۔ اگر ضمیر منفصل نہ لاتے تو وزن شعری برابر نہ ہوتا۔

جواب: جس طرح ضمیر فاصل کی صورت میں وزن شعری برابر ہوسکتا ہے اسی طرح یدافع (فعل غائب) کے بجائے ادافع (فعل

متکلم) کی صورت میں بھی شعر کا وزن برابر ہوسکتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود تخصیص اور قصر پیدا کرنے کیلئے فرزدق صیغہ متکلم لانے کے بجائے صیغہ غائب لائے ہیں یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس شعر میں وزن شعری کو برابر کرنے کیلئے ضمیر منفصل نہیں لائی گئی ہے بلکہ قصر کا معنیٰ پیدا کرنے کیلئے ضمیر منفصل لائی گئی ہے۔

اعتراض: آپ نے ''انما'' کو ''ما'' اور ''الا'' کے معنیٰ میں کیوں لیا ہے اگر آپ انما کو ما اور الا کے معنیٰ میں نہ لیتے تو تب بھی اس سے قصر کا معنیٰ حاصل ہوسکتا تھا کہ ''ما'' کو موصولہ بناتے اور ''انا'' خبر ہونے کی وجہ سے مرفوع ہو کر اس کے لئے ثابت ہوجاتا؟

جواب: یہاں پر ما کو موصولہ بنانا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ یہ مقام حمد ہے شاعر اپنی تعریف کررہا ہے اگر ہم اسے موصولہ بنائیں تو موصولہ میں سے تو ما غیر ذوی العقول کیلئے آتا ہے اور من ذوی العقول کیلئے آتا ہے تو پھر ما کے بجائے شاعر کو من لانا چاہئے تھا شاعر کا من نہ لانا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ موصولہ نہیں ہے نافیہ اور کافہ ہے۔

فائدہ: انما کے بعد ضمیر منفصل کے لانے کے بارے میں تین اقوال ہیں۔ سیبویہ کے نزدیک صرف ضرورت شعری کی صورت میں جائز ہے۔ زجاج کے نزدیک فصل اور وصل دونوں جائز ہیں۔ ابن مالک کے نزدیک انفصال ضمیر واجب ہے۔ شیخ ابوحیان کہتے ہیں، کہ ابن مالک کا یہ قول بالکل غلط اور باطل ہے اور یہ ان کی عربی زبان سے ناواقفیت کی دلیل ہے اور یہ ایک ایسی بات ہے جس کا قائل کوئی بھی نہیں ہے کیونکہ اگر ضمیر منفصل کا لانا ضروری ہوتا تو مذکورہ آیات ''اِنَّمَا اَشْكُوْ بَثِّىْ وَحُزْنِىْ اِلَى اللّٰهِ ۔ اِنَّمَا اَعِظُكُمْ بِوَاحِدَةٍ۔ اِنَّمَا أُمِرْتُ اَنْ اَعْبُدَ رَبَّ هٰذِهِ الْبَلْدَةِ ۔ اِنَّمَا تُوَفَّوْنَ اُجُوْرَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ۔ ان تمام آیات میں آخر میں ضمیر منفصل ہونی چاہئے مثلاً اِنَّمَا اَشْكُوْ بَثِّىْ وَحُزْنِىْ اِلَى اللّٰهِ '' میں '' اَنَا '' وغیرہ لیکن ان آیات میں ضمیر فاصل کا نہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ انما کے بعد ضمیر فاصل کا لانا ضروری نہیں ہے۔ علامہ سبکیؒ فرماتے ہیں شیخ ابوحیان کا اس کو غلط کہنا صحیح نہیں ہے ابن مالک کا قول صحیح ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کا کلام دو قاعدوں پر مبنی ہے اوّل یہ ہے کہ انما مفید حصر ہے جیسا کہ اکثر کی رائی ہے۔ دوسرا یہ کہ محصور بہ وہ چیز ہے جو الفاظ میں آخر میں واقع ہو جس پر علماء بیان کا اجماع ہے اور غالب استعمال بھی یہی ہے جب ابن مالک کے نزدیک یہ دو قاعدے برحق اور ثابت ہیں تو ان کا یہ دعویٰ کرنا کہ انفصال ضمیر واجب ہے بالکل بجا اور درست ہے کیونکہ اس صورت میں اگر وصل کیا تو انماقمت سے یہ مفہوم نہیں ہوسکتا ہے کہ یہ اصل میں '' ماقائمٌ الّا انا '' ہے اس کو سمجھنے کیلئے اس کے سوا اور کوئی صورت نہیں ہے کہ یوں کہا جائے کہ '' انماقام انا '' جب یہ حقیقت واضح ہوگئی تو اب آیات مذکورہ بالا سے اعتراض نہیں ہو سکے گا کیونکہ ان میں حصر فاعل مقصود نہیں بلکہ حصر خبر مقصود ہے اگر حصر فاعل مقصود ہوتا تو یقینی طور پر ضمیر فاصل کے ساتھ فاصلہ ہوتا۔

ومنها التقديم اى تقديم ما حقهٗ التاخير كتقديم الخبر على المبتدأ والمعمولات على الفعل كقولك فى قصره اى فى القصر الموصوف تميميٌّ انا

ترجمہ:۔

(اور انہی میں سے ایک طریقہ تقدیم ہے) یعنی تقدیم ما حقہٗ التاخیر جیسے خبر کو مبتداء پر یا معمولات کو فعل پر مقدم کرنا (جیسے قصر موصوف میں تو کہے ''تمیمیٌّ انا'' میں تمیمی ہی ہوں)

تشریح:۔

ومنها التقدیم: قصر کی چوتھی صورت تقدیم ہے یعنی جس کو مؤخر کرنا چاہئے اسے مقدم کرنے سے بھی تخصیص اور قصر کا فائدہ حاصل ہوتا ہے۔ جیسے مبتداء میں اصل ہے کہ اسے مقدم کردیا جائے اور خبر میں اصل ہے کہ اسے مؤخر کردیا جائے تو خبر کو مبتداء سے مقدم کرنے کی

وجہ سے تخصیص اور قصر کا فائدہ حاصل ہو جائے گا اسی طرح فعل میں اصل ہے کہ اسے مقدم کر دیا جائے اور معمولات فعل میں اصل یہ ہے کہ انہیں مؤخر کر دیا جائے لیکن کبھی کبھار حصول حصر و تخصیص کیلئے معمولات فعل کو فعل پر مقدم کر دیا جاتا ہے۔

قصر الموصوف علی الصفت کی مثال جیسے '' تمیمی انا '' اس میں تمیمی خبر ہے اور انا مبتداء ہے لیکن مبتداء کو خبر سے مقدم کر دیا ہے لہٰذا مبتداء کی تاخیر قصر اور تخصیص کا فائدہ دے گی۔ قصر الصفۃ علی الموصوف قلبی افرادی اور تعیینی تینوں کی مثال جیسے '' انا کفیت مھمک '' تیری مہم کیلئے میں ہی کافی ہوں اس میں انا ضمیر مرفوع کی تاکید بننے کی وجہ سے معنیً فاعل بن رہا ہے لیکن اسے فعل کے معمول ہونے کے باوجود مقدم کر دیا ہے لہٰذا اس تقدیم سے قصر کا فائدہ حاصل ہو جائے گا۔

کان الانسب ذکر المثالین لانّ التمیمیّۃ والقیسیّۃ ان تنافیالم یصلح ھذا مثالًا لقصر الافراد والّا لم یصح لقصر القلب وفی قصرھا انا کفیت مھمّک افرادًا وقلبًا وتعیینًا بحسب اعتقاد المخاطب

ترجمہ:۔

مناسب یہ تھا کہ دو مثالیں ذکر کی جاتیں کیونکہ اگر تمیمیت اور قیسیت دونوں متنافی ہوں تو یہ قصر افراد کی مثال نہیں ہو سکتی اور اگر متنافی نہ ہوں تو قصر قلب کی مثال نہیں ہو سکتی ہے (اور قصر صفت میں انا کفیت مھمّک) یہ مثال باعتبار اعتقاد مخاطب قصر افراد، قصر قلب، اور قصر تعیین ہر ایک کی ہو سکتی ہے۔

تشریح:۔

وکان الانسب ۔اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے مصنفؒ پر ایک اعتراض کیا ہے کہ مصنف نے قصر الموصوف علی الصفۃ اور قصر الصفۃ علی الموصوف دونوں کیلئے ایک ایک مثال ذکر کی ہے مصنفؒ نے سمجھا ہے کہ جیسے قصر الصفۃ علی الموصوف میں ایک ہی مثال قصر قلب اور قصر افراد کیلئے بننے کی صلاحیت رکھتی ہے اسی طرح قصر الصفۃ علی الموصوف میں بھی ایک ہی مثال قصر افراد اور قصر قلب کیلئے بننے کی صلاحیت رکھتی ہے حالانکہ یہ بات صحیح نہیں ہے اسلئے کہ قبیلہ قیس اور قبیلہ تمیم دونوں کی ماں ایک تھی اور ان دونوں قبیلوں کے باپ جدا جدا تھے تو ان دونوں میں ماں کے ایک ہونے کی وجہ سے اتحاد اور باپ کے جدا جدا ہونے کی وجہ سے تنافی پائی جاتی ہے لہٰذا اگر اس میں تنافی کا اعتبار کیا جائے تو یہ مثال قصر افراد کی نہیں بن سکتی ہے اسلئے کہ قصر افراد میں عدم تنافی کی شرط ہے اور اگر اتحاد کا اعتبار کیا جائے تو یہ مثال قصر قلب کی نہیں بنا سکتی ہے کیونکہ قصر قلب میں تنافی کی شرط ہے اس اعتراض کا کوئی جواب نہیں ہے۔

وھذہ الطرق الاربعۃ بعد اشتراکھا فی افادۃ القصر تختلف من وجوہ فدلالۃ الرابع ای التقدیم بالفحوی ای بمفھوم الکلام بمعنیٰ انّہ اذا تأمّل صاحب الذوق السلیم فیہ فھم القصر وان لم یعرف اصطلاح البلغاء فی ذلک ودلالۃ الثلاثۃ الباقیۃ بالوضع لانّ الواضع وضعھا لمعانٍ تفید القصر

ترجمہ:۔

(اور یہ طریقے) یعنی چاروں طریقے قصر میں مشترک ہونے کے بعد (چند وجوہ سے مختلف ہیں پس چوتھے کی دلالت فحویٰ کلام کے ذریعہ ہوتی ہے) اس کا مطلب یہ ہے کہ جب صاحب ذوق سلیم اس میں غور کرے گا تو قصر سمجھ لے گا اگر چہ وہ اس سلسلہ میں بلغاء کی اصطلاح سے ناواقف ہو (اور باقی تین کی دلالت وضع کی وجہ سے ہوتی ہے) کیونکہ واضع نے ان کو ایسے معانی کیلئے وضع کیا ہے جو مفید قصر ہیں

تشریح:۔

وھذہ الطرق :یہاں تک قصر کے چار طرق بیان ہو گئے اور اب یہاں سے ان کے درمیان کچھ نہ کچھ فرق بیان کر رہے ہیں اسلئے کہ یہ

چاروں طرق قصر کے اعتبار سے تو برابر ہیں لیکن اپنی ذات کے اعتبار سے ان کے درمیان کچھ نہ کچھ فرق ضرور ہے۔

فدلالت الرابع: پہلا فرق یہ ہے کہ چوتھا طریقہ تخصیص یعنی ''التقدیم ما حقّه التاخیر'' میں قصر روش کلام سے سمجھ میں آجاتا ہے بخلاف باقی طرق ثلاثہ کے کہ وہاں پر قصر وضع کی وجہ سے سمجھ میں آجاتا ہے اسلئے کہ ان طرق کو واضع نے کسی نہ کسی معنی کیلئے وضع کیا ہے بخلاف پہلی صورت واحدہ کے کہ وہاں پر فحوی کلام یعنی ذوق کلام اور روش کلام کی وجہ سے تھوڑا سا تامّل کرنے کے بعد اگر چہ اسے فصاحت وبلاغت کے قوانین وقواعد سے ناآشنائی ہو قصر معلوم ہوتا ہے۔

والاصل ای الوجه الثانی من وجوه الاختلاف ان الاصل فی الاوّل ای طریق العطف النصّ علی المثبت والمنفی کمامرّ فلا یُترک النصّ علیهما الّا لکراهة الاطناب کما اذاقیل زیدٌ یعلم النحو والتصریف والعروض اوزید یعلم النحو وعمروٌ وبکرٌ فتقول فیهما ای فی هذین المقامین زیدٌ یعلم النحو لا غیر امّا فی الاوّل فمعناه لاغیر النحو ای لا التصریف ولا العروض وامّا فی الثانی فمعناه ولا غیر زید ای لا عمروٌ ولا بکرٌ وحذف المضاف الیه من غیر وبنی علی الضمّ تشبیهًا بالغایات

ترجمہ:۔

اور وجوہ اختلاف میں سے دوسری وجہ یہ ہے کہ (اوّل میں یعنی طریق عطف میں اصل یہ ہے کہ مثبت اور منفی دونوں کی صراحت ہوتی ہے جیسا کہ گزر چکا پس ان دونوں پر صراحت کو کراہت اطناب کے سوا کسی اور وجہ سے ترک نہیں کیا جائے گا مثلاً یوں کہے کہ زید نحو بھی جانتا ہے صرف بھی اور عروض بھی یا زید بھی نحو جانتا ہے اور عمرو بھی اور بکر بھی پس تو ان دونوں مقام میں کہے گا کہ زید یعلم النحو لا غیر پہلی صورت میں معنی یوں ہوں گے کہ غیر نحو یعنی صرف اور عروض نہیں جانتا اور دوسری صورت میں معنی یہ ہوں گے کہ غیر زید یعنی عمرو اور بکر نہیں جانتا ہے لفظ غیر کے مضاف الیہ کو حذف کر کے مبنی برضم کرنا غایات کیساتھ تشبیہ کی بناء پر ہے

تشریح:۔

والاصل فی الاوّل: دوسرا فرق یہ ہے کہ ان طرق میں سے پہلا طریقہ جس میں حرف عطف کے ذریعے قصر پیدا کیا جاتا ہے اس میں مثبت اور منفی دونوں پر تصریح کرنا ضروری ہے یعنی کلام میں مثبت اور منفی دونوں کو ذکر دیا جائے بخلاف باقی طرق ثلاثہ کے کہ ان میں صرف مثبت کو ذکر کر دیا جاتا ہے منفی کا ذکر کرنا کوئی ضروری نہیں ہوتا ہے تو پہلی صورت میں اصل تو یہ ہے کہ دونوں کو ذکر کر دیا جائے لیکن طریق نفی میں نفی کبھی تفصیلاً مذکور ہوتا ہے اور کبھی اجمالاً جیسے اگر کوئی کہے کہ ''زیدٌ یعلم النحو والصرف والعروض'' متکلم اس کی تردید کرنا چاہتا ہو تو یوں کہے گا کہ ''زیدٌ یعلم النحو لا التصریف ولا العروض'' اس میں مثبت اور منفی دونوں پہلوں پر تصریح کر دی ہے اسلئے یہ منفی کا تفصیلی بیان ہوگا اور اگر متکلم کہے کہ ''زیدٌ وعمروٌ وبکرٌ یعلم النحو'' تو اس کی تردید کیلئے متکلم یوں کہے گا کہ ''زیدٌ یعلم النحو لا غیر ای لا عمرو لا بکرٌ'' تو یہ منفی کا اجمالی بیان ہوگا۔

فائدہ: صاحب قاموس نے امام سیرافیؒ سے نقل کیا ہے کہ لفظ غیر کے مضاف الیہ کو اس وقت حذف کیا جائے گا جب وہ لیس کے بعد ہو بخلاف دیگر ادوات نفی کے کہ ان میں لفظ غیر کے مضاف الیہ کو حذف کرنا جائز نہیں ہے ابن ہشام نے بھی امام سیرافی کی پیروی کی ہے اور صاحب مغنی نے تو یہاں تک کہد یا ہے کہ ''لا غیر'' کہنا ہی غلط ہے لیکن مختار مذہب یہ ہے کہ حذف مضاف الیہ جائز ہے خواہ لفظ غیر لیس کے بعد واقع ہو یا دیگر ادوات نفی کے بعد واقع ہو جیسا کہ ابن حاجب نے نقل کیا ہے اور مفصّل میں اس کی تفصیل ہے اس کے علاوہ ابن مالک نے شرح تسہیل میں باب قسم میں اس کے جواز پر شاعر کے اس شعر سے استشہاد کیا ہے۔

جوابًا بہ تنجوا عتمد فورتّنا لعن عملٍ اسلفت لاغیر تسأل.....

فائدہ......۲۔لیس غیر میں کلمہ غیر مبرّ د کے نزدیک لیس کی خبر ہونے کی وجہ سے محلِ نصب میں ہے اور اس کا اسم ضمیر مستتر ہے اس کی تقدیری عبارت یوں ہے"لیس ھو ای معلومۃ غیر النحو "اور زجاج کے نزدیک لیس کا اسم ہونے کی وجہسے محل رفع میں ہے اور اس کی خبر محذوف ہے تقدیری عبارت یوں بنے گی" لیس غیر معلومہ "باقی رہالفظ غیر لاغیر میں اس کا محل اعراب معطوف علیہ کے اعتبار سے ہوتا ہے لہٰذا" زیدٌ یعلم النحو لاغیر "میں لفظ غیر بصورت قصر موصوف نحو پر معطوف ہونے کی وجہ سے محل نصب میں ہے اور قصر کی صورت میں صفت پر معطوف ہونے کی وجہ سے محل رفع میں ہے۔

وذکر بعض النحاۃ انّ لافی لاغیر لیست عاطفۃ بل لنفی الجنس اونحوہٗ ای نحو لاغیر مثل لاماسواہ ولامن عداہ وما اشبہ ذلک والاصل فی الثلاثۃ الباقیۃ النصّ علی المثبت فقط ای دون المنفی وھوظاھرٌ والنفی ای الوجہ الثالث من وجوہ الاختلاف انّ النفی بلا العاطفۃ لایجامع الثانی اعنی النفی والاستثناء فلایصحّ مازیدٌ الاقائمٌ لاقاعدٌ

ترجمہ:۔

بعض نحویوں نے کہا ہے کہ لاغیر میں کلمہ لا عاطفہ نہیں ہے بلکہ نفی جنس کیلئے ہے (یا اس کے مثل) جیسے یوں کہیں لا ماسواہ لا ماعداہ وغیرہ (اور باقی تین طریقوں میں اصل یہ ہے کہ صرف مثبت کی تصریح ہوتی ہے) نہ کہ منفی کی اور یہ بالکل ظاہر ہے۔(اور نفی) یعنی وجوہ اختلاف میں سے تیسری وجہ نفی بلا عاطفہ ہے (ثانی کے ساتھ جمع نہیں ہوسکتی) یعنی نفی اور استثناء کے ساتھ لہٰذا مازیدٌ الا قائمٌ لاقاعدٌ کہنا صحیح نہیں ہے

تشریح:۔

وذکر بعض النحاۃ: اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے مصنفؒ پر ایک اعتراض نقل کیا ہے۔اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا ہے کہ آپ نے جو مثال ذکر کی ہے کہ" زیدٌ یعلم النحو لاغیر "یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ مثال ایسی ہونی چاہئے جو ممثل لہٗ میں نص ہو اور اس میں غیر کا احتمال نہ ہو جبکہ اس مثال میں غیر کا بھی احتمال ہے کیونکہ یہ مثال"لا عاطفہ "کی بھی بن سکتی ہے اور اس لا نفی جنس کی بھی بن سکتی ہے جس کی خبر محذوف ہو کیونکہ لا نفی جنس کی خبر اکثر و بیشتر محذوف ہوتی ہے۔لہٰذا آپ کی یہ مثال صحیح نہیں ہے۔

والنفی لایجامع الثانی :۔تیسرا فرق یہ ہے کہ جو قصر لا حرف نفی کے ساتھ پیدا کیا جائے تو وہ اس قصر کے ساتھ جمع ہوسکتا ہے جو انّما اور تقدیم کے ساتھ ہو لیکن اس قصر کے ساتھ جمع نہیں ہوسکتا ہے جو حرف نفی اور استثناء کے ساتھ ہو مثلاً یوں کہنا صحیح نہیں ہے کہ" ما زید قائمٌ لاقاعدٌ "اس کی وجہ یہ ہے کہ"لا" کی وضع پہلے سے مثبت چیز کی نفی کرنے کیلئے ہوئی ہے جس چیز کی نفی ایک بار ہو چکی ہو اس کی نفی کیلئے" لا" کا استعمال کرنا صحیح نہیں ہے۔اور مذکورہ مثال کی صورت میں منفی کی نفی کرنا لازم آتا ہے جو خلاف وضع ہے اسلئے جائز نہیں ہے جیسے جب کہا جاتا ہے کہ"مازیدٌ الا قائم "تو جملے کے ساتھ زید کیلئے قیام کے سوا باقی تمام اوصاف کی نفی کو ثابت کیا جاتا ہے چاہے وہ قعود ہو یا نوم ہو یا اضطجاع ہو لیکن جب متکلم نے کہا کہ"لاقاعدٌ "تو دوبارہ زید سے قعود کی نفی ہوگئی جبکہ ایک بار پہلے بھی زید سے قعود کی نفی ہوگئی ہے تو اس میں چونکہ تکرار نفی لازم آتا ہے اسلئے یہ صحیح نہیں ہے۔

وقولہٗ بغیرھا: شارحؒ فرماتے ہیں کہ اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ نے اس نفی سے احتراز کیا ہے جو روش کلام یا علم متکلم یا علم مخاطب سے سمجھ میں آئے۔

وقدیقع مثل ذلک فی کلام المصنّفین لانّ شرط المنفی بلا العاطفۃ ان لایکون ذلک المنفی منفیًّا قبلھا

بغیرھامن ادوات النفی لا نّھاموضوعةٌلان تنفی بھامااَوجبتَہ للمتبوع لالان تُعیدبھاالنفیَ فی شیءٍقدنفیتہٗ وھذاالشرط مفقودٌفی النفی والاستثناء لا نّک اذاقلت مازیدٌالّا قائمٌ فقدنفیتَ عنہ کلَّ صفةٍ وقع فیھا التنازع حتّٰی کانّک قلت لیس ھو بقاعدٍولانائمٍ ولامضطجعٍ ونحوذٰلک فاذا قلتَ لاقاعدٌفقد نفیتَ بلاالعاطفة شیئًاھومنفیٌّ قبلھابماالنافیة وکذاالکلام فی مایقوم الّازیدٌوقولہٗ بغیرھایعنی من ادوات النفی علٰی ماصرّح بہٖ فی المفتاح وفائدتہٗ الاحترازعمّااذاکا ن منفیًا بفحوی الکلام اوعلم المتکلّم او السامع اونحوذٰلک کماسیجیء فی انّما

ترجمہ:۔

اور کبھی کبھار اس قسم کی چیزیں مصنفین کے کلام میں واقع ہو جاتی ہیں (کیونکہ منفی بلا عاطفہ کی شرط یہ ہے کہ وہ منفی بلا سے پہلے دیگر ادوات نفی میں سے کسی حرف نفی سے منفی نہ ہو کیونکہ لائے عاطفہ اس لئے موضوع ہے کہ اس کے ذریعہ سے اس کی نفی کی جائے جس کو متبوع کیلئے ثابت کیا ہے نہ اس لئے کہ منفی کی نفی کا اعادہ کیا جائے اور یہ شرط نفی اور استثناء میں مفقود ہے کیونکہ جب تم یوں کہتے ہو کہ ما زید الا قائمٌ تو اس میں تم نے زید سے ہر اس بات کی نفی کر دی ہے جس میں تنازع واقع ہے گویا کہ تم نے یوں کہا کہ نہ وہ قاعد ہے نہ نائم ہے نہ مضطجع ہے وغیرذٰلک اب اگر تم لاقاعدٌ کہتے ہو تو لا عاطفہ کے ذریعہ سے اسی چیز کی نفی ہو رہی ہے جس کی نفی اس سے پہلے ما نافیہ سے ہو چکی ہے۔ مایقوم الازید میں بھی یہی تفصیل ہوگی ''بغیر ہا'' سے مراد لائے عاطفہ کے علاوہ دیگر ادوات نفی ہیں جیسا کہ مفتاح العلوم میں اس کی تصریح کی گئی ہے اور اس کا فائدہ اس صورت سے احتراز کرنا ہے جس میں منفی فحوئ کلام کے ذریعہ یا علم متکلم یا علم سامع وغیرہ کے ذریعہ ہو جیسا کہ انّما کی بحث میں آرہا ہے۔

تشریح:۔

وقدیقع مثل ذٰلک : یعنی جب نفی بلا عاطفہ کا نفی اور استثناء کے ساتھ جمع ہونا صحیح نہیں ہے تو یہ کلام الٰہی میں کیا ان فصحاء و بلغاء کے کلام میں بھی جمع نہیں ہوگا جن کے کلام سے استشہاد کیا جاتا ہے البتہ اس طرح کا وقوع مصنفین کے کلام میں ہو سکتا ہے اس سے شارحؒ صاحب کشاف پر چوٹ کرنا چاہتے ہیں کیونکہ انھوں نے ارشاد باری تعالیٰ ''فَاِذَاعَزَمْتَ فَتَوَکَّلْ عَلَی اللّٰہِ'' کی تفسیر میں لکھا ہے کہ ''ای الاصلح لک لایعلمہٗ الّا اللّٰہ لاانت '' اس میں لا عاطفہ نفی اور استثناء کے ساتھ جمع ہے جو مذہب مختار کے خلاف ہے۔ اسی طرح حریری پر بھی چوٹ کرنا چاہتے ہیں انھوں نے کہا ہے۔

﴿لَعَمرک ما الانسانُ الّا ابنُ یومِہٖ　　علٰی ما تجلّٰی یومُہٗ لا ابن یومِہٖ﴾

اعتراض: صاحب کشاف حضرت شارحؒ اور میر سیّد شریف وغیرہ کے نزدیک تو قابل وثوق اور قابل اعتبار ہیں یہ حضرات ان کے کلام سے استدلال کرتے ہیں لہٰذا ان کے کلام سے تو جواز پر استدلال ہونا چاہئے جبکہ شارحؒ تو ان پر چوٹ کر رہے ہیں۔

جواب: ان حضرات کے کلام سے استدلال کرنا مطلق نہیں ہے بلکہ صرف انہی مسائل میں ہے جن مسائل میں وہ جمہور علماء کے مطابق ہوتے ہیں اور جن مسائل میں وہ جمہور علماء کے خلاف چلتے ہیں ان مسائل میں ان کے کلام سے استدلال نہیں کرتے ہیں۔

لایقال ھذایقتضی جوازان یکون منفیًاقبلھابلاالعاطفةالاخریٰ نحوجاء نی الرجالُ لاالنساءُ لاھندٌ لانّا نقول الضمیر لذٰلک المشخّص ای بغیرلاالعاطفة الّتی نفی بھاذٰلک المنفی ومعلومٌ انّہٗ یمتنع نفیہٗ قبلھابھالامتناع ان ینفی شیئًابلاقبل الاتیان بھاوھذاکمایقال دأب الرّجل الکریم ان لّا یؤذی

غیرہٗ فانّ المفهوم منهان لایؤذی غیرہٗ سواءٌ کان ذٰلك الغیر کریمًا اوغیر کریمٍ

ترجمہ:۔

یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ یہ تو اس کا تقاضا کرتا ہے کہ لاء عاطفہ کے ذریعہ سے منفی ہونا جائز ہو مثلاً جاء فی الرجال لا النساء لاهند کیونکہ ہم کہیں گے کہ ضمیر اسی مشخص کی طرف راجع ہے یعنی اس لائے عاطفہ کے غیر سے جس لائے عاطفہ سے اس کی نفی کی گئی ہے اور ظاہر ہے کہ لائے عاطفہ سے پہلے اسی لائے عاطفہ کے ذریعہ نفی محال ہے اور یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسے کہا جائے کہ دأب الرجل الکریم ان لایؤذی غیرہٗ اس کا مفہوم یہی ہے کہ وہ اپنے غیر کو تکلیف نہیں دیتا خواہ یہ کریم ہو یا غیر کریم

تشریح:۔

لایقال هذا یقتضی جواز ان یکون منفیًا قبلها :اعتراض:۔آپ نے عدم جمع کی دلیل بیان کرتے ہوئے یوں کہا ہے کہ "لانّ شرط المنفیّ ان لایکون المنفیّ بغیرها" تو اس کا مطلب یہ بنتا ہے کہ اگر پہلے سے لا کے علاوہ کسی اور چیز کے ساتھ نفی ہو گئی ہو تو اس کے ساتھ جمع ہو سکتی ہے اور اگر لا کے ساتھ نفی کی گئی ہے تو اس کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتی ہے اس کے مطابق پھر "جاء نی الرجال لاالنساء لاهند" صحیح ہونا چاہئے جبکہ سب کے نزدیک یہ غلط ہے۔

لانا نقول :اس کا جواب یہ ہے کہ "غیرہ" کی ضمیر کا مرجع "ذٰلك المشخّص" ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ جس کے ساتھ نفی کی گئی ہے وہ لا کا غیر ہو تو اس کے ساتھ غیر کی نفی ہو جائے گی یعنی لا کے غیر کے ساتھ بشرطیکہ وہ کلام پہلے سے منفی نہ ہو اور یہ بات تو پہلے سے معلوم ہو چکی ہے کہ وہ کلام لا کے ساتھ بھی منفی نہ ہو اسلئے کہ "لا" بعد میں ہے۔ اگر ہم لا کے ساتھ منفی ہونے کا کہیں گے تو لا کے آنے سے پہلے نفی کرنا لازم آئے گا اور لا نافیہ کے آنے سے پہلے اس کی نفی کرنا صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ نفی کسی چیز پر حرف نفی کے داخل کرنے کے بعد ہوتی ہے حرف نفی کے داخل ہونے سے پہلے نہیں ہو سکتی ہے یہ اس طرح ہے جیسے کہا جائے کہ "دأب الرجل الکریم ان لا یؤذی غیرہٗ" شریف آدمی کی خصلت یہ ہے کہ وہ دوسروں کو تکلیف نہیں دیتا۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا ہے کہ شریف آدمی صرف شریف کو تکلیف نہیں دیتا غیر شریف کو تکلیف دیتا ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ اپنے غیر کسی کو بھی تکلیف نہیں دیتا ہے خواہ وہ شریف ہو یا غیر شریف ہو تو یہاں پر بھی لا کے غیر کے ساتھ نفی کی گئی ہے۔ تو اس کا مطلب یہ نہیں بنتا ہے کہ غیر سے تو نفی ہو لیکن لا سے نفی نہ ہو بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ ماقبل میں نفی نہ کی گئی ہو چاہے وہ نفی لا کے ساتھ ہو یا غیر لا کے ساتھ۔

ویجامع النفی بلاالعاطفة الاخیرین ای انّما والتقدیم فیقال انّما انا تمیمیٌّ لا قیسیٌّ وهو یأتینی لاعمروٌ لانّ النفی فیهما ای فی الاخیرین غیر مصرّح به کما فی النفی و الاستثناء فلایکون المنفی بلاالعاطفة منفیًا بغیرها من ادوات النفی وهٰذا کمایقال امتنع زیدٌ عن المجیء لاعمروٌ فانّهٗ یدلّ علیٰ نفی المجیء عن زیدٍ لکن لاصریحًا بل ضمنًا وانّما معناه الصریح ایجاب امتناع المجیء عن زیدفیکون لانفیًالذٰلك الایجاب والتشبیه بقوله امتنع زیدٌعن المجیء من جهة انّ النفی الضمنی لیس فی حکم النفی الصریح لامن جهة انّ المنفیّ بلاالعاطفة منفی قبلها بالنفی الضمنی کما فی انّماانا تمیمیٌّ لا قیسیٌّ اذلا دلالة لقولنا امتنع زید عن المجیء علیٰ نفی مجیء عمروٍ لاضمنًا ولاصریحًا

ترجمہ:۔

(اور نفی بلاء عاطفہ آخری دو کے ساتھ جمع ہو جاتی ہے) یعنی انّما اور تقدیم کے ساتھ پس کہا جا سکتا ہے انّما انا تمیمیٌّ لاقیسیٌّ اور ھو یاتینی لا

عمروٌ کیونکہ نفی ان میں) یعنی اخیرین میں (صریح نہیں ہوتی ہے) جیسے نفی اور استثناء میں ہوتی ہے لہذا نفی بلا عاطفہ اس کے غیر ادوات نفی سے منفی نہیں ہوگی اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے امتنع عن المجی ء زیدٌ لا عمروٌ کیونکہ یہ زید سے آنے کی نفی پر دلالت کرتا ہے لیکن صریحی طور پر نہیں بلکہ ضمنی طور پر اور اس کے صریحی معنی تو یہ ہیں کہ صرف زید سے آنے کے امتناع کا ایجاب ہے لہذا لا اسی ایجاب کی نفی کیلئے ہوگا امتنع زید عن المجی ء کے ساتھ تشبیہ اس اعتبار سے ہے کہ نفی ضمنی صریحی کے حکم میں نہیں ہے اس جہت سے تشبیہ نہیں ہے کہ منفی بلائے عاطفہ لائے عاطفہ سے قبل منفی ہے نفی ضمنی کے ساتھ جیسے انا تمیمیٌ لا قیسیٌ میں اس لئے کہ امتنع زید عن المجی ء مجیئیت عمرو کی نفی پر دلالت ہی نہیں کرتا ہے نہ ضمناً نہ صراحتاً سکا کی نے کہا ہے کہ

تشریح:۔

ویجامع النفی بلا العاطفة الاخیرین :لا نافیہ کے ساتھ جو قصر پیدا کیا جائے تو آخری دو یعنی ''انما'' اور ''تقدیم'' کے ساتھ جمع ہو سکتا ہے جیسے ''انما انا تمیمیٌ لا قیسیٌ '' یہاں پر لا جمع ہوگئی ہے ''انما'' کے ساتھ۔ ''وھو یأتینی لا عمروٌ''اس میں لا تقدیم کے ساتھ جمع ہوئی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں میں نفی صراحۃً نہیں پائی جاتی ہے بلکہ ان میں نفی ضمناً اور تقدیراً ہوتی ہے اسلئے لا کے ساتھ مصرحہ کی نفی نہیں کی جائے گی جب تک پہلے سے صراحۃً نفی نہ پائی جائے اس وقت تک ان دونوں کو جمع کرنا درست ہے۔ جیسے ''امتنع زید عن المجیئی لا عمروٌ '' یہ زید کی عدم مجیئیت پر دلالت کرتا ہے لیکن یہ نفی ضمناً ہے صراحۃً نہیں ہے اسلئے دونوں کا جمع ہونا صحیح ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ جملہ زید کے آنے کی نفی پر دلالت نہیں کر رہا ہے بلکہ یہ جملہ امتناع زید عن المجیئیت کو ثابت کر رہا ہے تو یہ اثبات سے نفی بن جائے گی نہ کہ نفی سے۔

والتشبیه بقوله امتنع زیدٌ عن المجیئی :شارحؒ فرماتے ہیں کہ مصنفؒ نے جو ''انّما انا تمیمیٌ لا قیسیٌ '' یا ''ھو یأتینی لا عمروٌ '' کے ساتھ تشبیہ دی ہے تو اس بات کے بتانے کیلئے تشبیہ دی ہے کہ نفی ضمنی کا حکم نفی تصریحی کی طرح نہیں ہوتا ہے اس بات میں یہ تشبیہ نہیں ہے کہ لا عاطفہ کے ساتھ جس کی نفی کی گئی ہو اس کی نفی پہلے ضمناً ہوئی ہو جیسے کہ ''انّما انا تمیمیٌ لا قیسیٌ '' میں ہے اسلئے کہ ''امتنع زید عن المجیء''میں زید سے مجیئیت کی نفی نہ تو ضمناً ہے اور نہ تو صراحۃً۔

قال السکاکی شرطُ مجامعتِهٖ ای مجامعة النفی بلا العاطفة للثالثِ ای انّما ان لایکون الوصف مختصًا بالموصوف لتحصیل الفائدة نحو اِنَّمَا یَسْتَجِیْبُ الَّذِیْنَ یَسْمَعُوْنَ فانّهٗ یمتنع ان یقال لا الذین لایسمعون لانّ الاستجابة لاتکون الا ممّن یسمع بخلاف انّما یقوم زیدٌ لا عمروٌ اذ القیام لیس ممّا یختصّ بزید وقال عبدالقاهر لاتُحسِن ای مجامعتهٗ للثالث فی الوصف المختصّ کما تُحسِنُ فی غیرهٖ وهذا اقرب الی الصواب اذ لا دلیل علی الامتناع عند قصد زیادة التحقیق والتاکید

ترجمہ:۔

نفی بلاء عاطفہ کے جمع ہونے کی شرط تیسری کے ساتھ یعنی انما کے ساتھ یہ ہے کہ وصف موصوف کے ساتھ خاص نہ ہو) فائدے کے حاصل کرنے کیلئے (جیسے قبول صرف وہی لوگ کرتے ہیں جو سنتے ہیں) اس میں لا الذین لایسمعون نہیں کہا جا سکتا ہے کیونکہ استجابت تو اسی سے ہو سکتی ہے جو سنتا ہو بخلاف انما یقوم زید لا عمرو کے اس لئے کہ قیام ایسا وصف نہیں جو زید کیساتھ خاص ہو (عبدالقاہر نے کہا ہے کہ وصف مختص میں نفی بلائے عاطفہ کا ثالث یعنی انما کے ساتھ جمع ہونا اتنا بہتر نہیں جتنا کہ اس کے غیر میں بہتر ہے اور یہی قریب الی الصواب ہے کیونکہ زیادتی تحقیق اور زیادتی تاکید کے ارادہ کے وقت امتناع پر کوئی دلیل نہیں۔

تشریح:۔
قال السکاکی شرط مجامعته للثالث :لا نافیہ کا انما عاطفہ کے ساتھ جمع ہونے میں علامہ سکاکی اور حضرت شیخؒ کے درمیان اختلاف ہے۔
علامہ سکاکیؒ کے نزدیک لا کے انما کے ساتھ جمع ہونے کی شرط یہ ہے کہ انما کے ساتھ جس کی ضمناً نفی کی گئی ہے وہ موصوف کے ساتھ وصف مختص نہ ہو اور اگر منفی موصوف کے ساتھ مختص ہو تو پھر لا نافیہ اور انما کو جمع کرنا جائز نہیں ہے جیسے'' اِنَّمَا یَستَجِیبُ الَّذِینَ یَسْمَعُونَ ''تحقیق قبول کرتے ہیں وہ جو سنتے ہیں لہٰذا استیجاب والی صفت سماع والے لوگوں کے ساتھ خاص ہے اسلئے'' لا الذین لایسمعون '' کہنا صحیح نہیں ہے۔ بخلاف ''انما یقوم زیدٌ لا عمروٌ'' کے کیونکہ قیام چونکہ زید کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ زید عمرو اور ان کے غیر سب میں پائی جاتی ہے اسلئے لا کے ساتھ اس کی نفی کرنا درست ہے۔ اور شیخ عبدالقاہرؒ کے نزدیک یہ شرط امتناع نہیں ہے بلکہ یہ شرط حسن ہے کہ اگر صفت مختصہ پائی جائے تو لا کے ساتھ نفی کرنا حسن نہیں ہے البتہ جائز پھر بھی ہے اور اگر صفت مختصہ نہ ہو تو اس کی نفی لا کے ساتھ کرنا حسن ہے اور مصنف اور شارحؒ دونوں کو چونکہ حضرت شیخؒ کا مذہب زیادہ پسند ہے اسلئے کہ امتناع پر کوئی دلیل نہیں پائی جاتی ہے لہٰذا اسے حسن ہی کیلئے قرار دیا جائے گا۔

واصل الثانی ای الوجہ الرابع من وجوہ الاختلاف انّ اصل النفی والاستثناء ان یکون ما اُستعمِل لہٗ أی الحکم الذی استعمل فیہ النفی والاستثناء ممّا یَجهلُهُ المخاطبُ ویُنکرُہٗ بخلاف الثالث ای انّما فانّ أصلہٗ ان یکون الحکم المستعمل ھو فیہ ممّا یعلمہٗ المخاطب ولا یُنکرہٗ کذا فی الایضاح نقلًا عن دلائل الاعجاز وفیہ بحثٌ لانّ المخاطب اذا کان عالمًا بالحکم ولم یکن حکمہٗ مشوبًا بخطأ لم یصحّ القصر بل لایفید الکلام سوٰی لازم الحکم وجوابہٗ انّ مرادھم انّ انّما یکون لخبرٍ من شانہٖ ان لایجھلہٗ المخاطب ولا ینکرہٗ حتّی انّ انکارہٗ یزول با دنٰی تنبیہٍ لعدم اصرارہٖ علیہ وعلٰی ھذا یکون موافقًا لما فی المفتاح کقولک لصاحبک وقد رأیت شبحًا من بعیدٍ ماھو الّا زیدٌ اذا اعتقدہٗ غیرَہٗ ای اذا اعتقد صاحبک ذالک الشبح غیرَ زیدٍ مُصِرًّا علی ھذا الاعتقاد۔

ترجمہ:۔
(اور دوسری کی وجہ) یعنی وجوہ اختلاف میں سے چوتھی وجہ یہ ہے کہ نفی اور استثنا کی اصل یہ ہے کہ جس حکم میں نفی اور استثنا کو استعمال کیا جا رہا ہے وہ حکم ایسا ہو کہ اس سے مخاطب ناواقف اور اس کا منکر ہو بخلاف ثالث کے یعنی انما کے کہ اس کی اصل یہ ہے کہ جس حکم میں اس کو استعمال کیا گیا ہے اس حکم سے مخاطب عالم بالحکم ہو اور اس حکم کا انکار نہ کر رہا ہو دلائل الاعجاز سے نقل کرتے ہوئے ایضاح میں اسی طرح لکھا ہے اور اس میں بحث ہے کیونکہ مخاطب جب عالم بالحکم ہو اور اس کے حکم میں خطأ کا شائبہ بھی نہ ہو تو قصر ہی صحیح نہ ہوگا بلکہ کلام سوائے لازم حکم کے اور کسی چیز کا فائدہ ہی نہ دے گا۔ جواب یہ ہے کہ ان حضرات کی مراد یہ ہے کہ انما ایسی خبر کیلئے ہے جس کی شان یہ ہو کہ مخاطب اس سے ناواقف نہ ہو یا سرے سے اس کا منکر نہ ہو یہاں تک کہ اس کا انکار ادنٰی تنبیہ سے زائل ہو جائے کیونکہ وہ اس پر مصر نہیں جیسے تم اپنے ساتھی سے اس وقت کہو جب تم نے دور سے ایک شبیہ دیکھی ہو ما ھو الا زیدٌ جب تیرا ساتھی اس شبیہ کے متعلق اس کا معتقد ہو کہ وہ شبیہ غیر زید ہے اور اس اعتقاد پر مصر ہو۔

تشریح:۔

واصل الثانی ان یکون ما استعمل لہٗ مما یجھلہٗ المخاطب وینکرہٗ: چوتھا فرق یہ ہے کہ نفی اور استثناء کے ساتھ قصر لانے کی شرط یہ ہے کہ ان کے ساتھ قصر وہاں پر لایا جائے گا جہاں پر مخاطب حکم سے جاہل ہو اور اس حکم کا انکار کر رہا ہو بخلاف ''انما'' کے کہ اس کیلئے یہ شرط نہیں ہے اسلئے کہ انما کے ساتھ جس کی نفی کی جائے اس کیلئے قاعدہ یہ ہے کہ اس حکم کا مخاطب کو علم ہو اور وہ اس حکم کا اقرار بھی کر رہا ہو۔

وفیہ بحث: اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے حکم مذکور پر بعض لوگوں کا اعتراض نقل کیا ہے کہ کچھ لوگوں نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ قاعدہ اور اصل صحیح نہیں ہے اسلئے کہ پھر قصر صحیح ہو ہی نہیں سکتا ہے کیونکہ وہاں پر لازم حکم کے مراد ہونے کی وجہ سے قصر تو دور کی بات ہے اصل حکم بھی حاصل نہیں ہو سکتا ہے۔

جواب: بعض لوگوں نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ علامہ سکاکیؒ کے نزدیک مخاطب کے عالم ہونے اور انکار کرنے کا مطلب یہ ہے کہ وہاں پر مخاطب جاہل اور منکر ہونے کے باوجود اپنے علم اور اعتراف کا ظہار کر رہا ہو یہاں تک کہ اس کا انکار اور اعتراف اصرار کے نہ ہونے کی وجہ سے تھوڑی سی تنبیہ سے بھی زائل ہو جاتا ہو۔

کقولک لصاحبک: یہ مثال اصل ثانی کی دی ہے کہ نفی اور استثناء کیلئے شرط یہ ہے کہ مخاطب حکم کا انکار کر رہا ہو جیسے کوئی آدمی دور سے شبیہ دیکھ کر اپنے کسی ساتھی سے کہے کہ ''ما ھو الا زید'' اور یہ مخاطب سے اس وقت کہا جاتا ہے جب وہ اس کے انکار پر اصرار کر رہا ہو۔

وقد یُنزَّل المعلومُ منزلۃَ المجھول لاعتبار مناسب فیُستعمَل لہٗ ای لذٰلک المعلوم الثانی ای النفي والاستثناء افرادًا ای حال کونہٖ قصر افرادٍ نحو وَمَا مُحَمَّدٌ اِلَّا رَسُوْلٌ ای مقصورٌ علی الرسالۃ لایتعداھا الی التبرّؤ من الھلاک فالمخاطبون وھم الصحابۃ رضی اللّٰہ تعالٰی عنھم کانوا عالمین بکونہٖ مقصورًا علی الرسالۃ غیر جامع بین الرسالۃ والتبرّؤ عن الھلاک لکنّھم لمّا کانوا یعدّون ھلاکہ امرًا عظیمًا نزّل استعظامُھم ھلاکہٗ منزلۃَ انکارھم ایّاہ ای الھلاک فاستعمل لہٗ النفی والاستثناء والاعتبار المناسب ھو الاشعار بعظم ھذا الأمر فی نفوسھم وشدّۃ حرصھم علی بقائہٖ ﷺ اوقلبًا عطفٌ علی قولہٖ افرادًا نحو اِنْ اَنْتُمْ اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا فالخاطبون وھم الرسل صلوات اللّٰہ علیھم لم یکونوا جاھلین بکونھم بشرًا ولا منکرین لذٰلک لکنّھم نزّلوا منزلۃَ المنکرین لاعتقاد القائلین وھم الکفار بأنّ الرسول لایکون بشرًا مع اصرار المخاطبین علی دعوی الرسالۃ فنزّلھم القائلون منزلۃَ المنکرین للبشریّۃ لمّا اعتقدوا اعتقادًا فاسدًا من التنافی بین الرسالۃ والبشریّۃ فقلّبوا ھذا الحکم وقالوا اِنْ اَنْتُمْ اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا ای انتم مقصورون علی البشریّۃ لیس لکم وصف الرسالۃ تدعونھا

ترجمہ:۔

(اور کبھی اعتبار مناسب کی بناء پر امر معلوم کو مجہول کی جگہ اتار کر اس کیلئے استعمال کیا جاتا ہے) یعنی اس معلوم کیلئے (دوسرا) یعنی نفی اور استثناء کو قصر افرادی کی صورت میں استعمال کرتے ہیں جیسے وما محمدٌ الا رسول یعنی محمد ﷺ رسالت پر مقصور ہیں ہلاکت سے بری ہونے کی طرف متجاوز نہیں پس مخاطب جو صحابہ کرامؓ ہیں وہ اس کو جانتے تھے کہ آپ رسالت پر مقصور ہیں رسالت اور ہلاکت سے برائت دونوں کے درمیان جامع نہیں لیکن چونکہ وہ آپ کی ہلاکت کو ایک امر عظیم خیال کرتے تھے اسلئے ان کے استعظام ہلاکت کو مرتبہ انکار میں اتار لیا گیا اور اس کیلئے نفی اور استثناء کو استعمال کر لیا گیا ہے اور امر مناسب یہ ہے کہ اس سے یہ بتانا ہے کہ صحابہؓ کے نزدیک یہ ایک بہت بڑا امر تھا اور صحابہ

آپ ﷺ کی بقاء کے بے حد خواہشمند تھے قلبًا کا عطف افراد پر ہے قصر قلب جیسے ان انتم الا بشرٌ مثلنا۔ پس مخاطب جو رسول تھے آپ اپنے بشر ہونے سے ناواقف نہ تھے اور نہ اس کے منکر تھے لیکن ان کو مرتبہ میں منکرین کے اتارلیا گیا کیونکہ کافروں کا عقیدہ یہ تھا کہ رسول بشر نہیں ہوتا اور مخاطبین دعوائے رسالت پر مصر تھے تو قائلین نے ان کو مرتبہ میں منکر بشریت کے اتارلیا کیونکہ وہ غلط عقیدہ کے معتقد تھے کہ رسالت اور بشریّت میں منافات ہے تو انہوں نے اس حکم کو بدلتے ہوئے کہا ان انتم الا بشرٌ مثلنا یعنی تم لوگ بشریت پر مقصور ہو تمہارے لئے وصف رسالت ثابت نہیں جس کا تم دعویٰ کرتے ہو

تشریح:۔

وقد ینزل المعلوم منزلة المجهول :اس سے پہلے یہ بات گزر چکی ہے کہ لا عاطفہ اور استثنٰی کے ساتھ قصر وہاں پایا جاتا ہے جہاں پر مخاطب کو حکم کا علم نہ ہو اور وہ حکم کا انکار کر رہا ہو لیکن کبھی کبھار کسی مناسبت کی وجہ سے قصر افراد اور قصر قلب میں معلوم کو نامعلوم کی جگہ اتار کر بھی لا نافیہ اور استثنٰی کے ساتھ قصر کا معنیٰ پیدا کر دیا جاتا ہے۔

قصر افراد کی مثال جیسے وما محمّدٌ الّا رسول یعنی محمد ﷺ اللہ کے رسول ہی ہیں۔اس میں صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ عنھم اجمعین سے خطاب ہے اور صحابہ کرام کو اس بات کا علم تھا کہ آپ اللہ تعالیٰ کے رسول ہی ہیں اور ان کو یہ بات بھی معلوم تھی کہ رسول ہونا ہلاکت سے بری ہونے کی علامت نہیں ہے کیونکہ وہ جانتے تھے کہ آپ اللہ کے رسول ہیں اور وہ یہ بھی جانتے تھے کہ اللہ کے رسول پر موت واقع ہو سکتی ہے لیکن آپ ﷺ کے انتقال کو صحابہ کرام ایک امر عظیم سمجھ رہے تھے کہ آنحضرت ﷺ کا انتقال ہو گیا تو معلوم نہیں کیا قیامت برپا ہو جائے گی تو اللہ تعالیٰ نے اس وجہ سے ان کے علم کو عدم علم کی جگہ اتار کر ''لا نافیہ'' اور ''الّا'' کے ساتھ قصر پیدا کر دیا ہے اور اس کی وجہ صحابہ کرام کا آپ کے موت کو امر عظیم خیال کرنا اور آپ کی بقاء کا حرص کرنا ہے۔

قصر قلب کی مثال جیسے ''اِنْ اَنْتُمْ اِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا'' یعنی تم تو ہماری طرح انسان ہی ہو۔ یہاں پر خطاب ان رسولوں سے ہے جن کو اپنی بشریّت اور انسانیت کا علم تھا اور انہیں اپنی انسانیت سے انکار نہ تھا لیکن اس کے باوجود ان کافروں نے ان رسولوں سے لا نافیہ اور استثنٰی کے ساتھ خطاب کیا ہے ان کے علم اور اقرار کو بمنزلہ انکار اور جہالت قرار دے کر اس لئے کہ وہ کافر باوجود ان انبیاء کے اصرار کے رسالت اور بشریّت میں منافات سمجھتے تھے کہ جو نبی ہوتا ہے وہ بشر نہیں ہو سکتا ہے اور جو بشر ہوتا ہے وہ نبی نہیں ہو سکتا ہے۔اور وہ تمام رسول اپنی رسالت پر اصرار کر رہے تھے کہ ہم اللہ کے رسول ہی ہیں تو کافروں نے ان کے اس اصرار کی وجہ سے ان کو بمنزلہ منکر بشریّت کے قرار دے کر ''اِنْ اَنْتُمْ اِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا'' کہا ہے کہ تم بشر ہی ہو اور جو بشر ہوتا ہے وہ نبی نہیں ہوتا لہٰذا جس نبوّۃ کا تم دعویٰ کرتے ہو تم وہ نبی نہیں ہو۔

ولمّا كان ههنا مظنّة سوالٍ وهو انّ القائلين قد ادّعوا التنافى بين البشريّة والرسالة وقصروا المخاطبين على البشريّة والمخاطبون قد اعترفوا بكونهم مقصورين على البشريّة حيث قالوا اِنْ نَحْنُ اِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ فأنّهم سلّموا انتفاء الرسالة عنهم اشار الى جوابه بقوله وقولهم اى قول الرسل المخاطبين اِنْ نَحْنُ اِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ من باب مجاراة الخصم وارخاء العنان اليه بتسليم بعض مقدّماته لِيَعْثُرَ الخصم من العثار وهو الزلّة وانّما يفعل ذلك حيث يُرَاد تَبْكِيتُهٗ اى اسكات الخصم والزامه لا لتسليم انتفاءِ الرسالةِ فكأنّهم قالوا انّما ادّعيتم من كوننا بشرًا فحقٌ لا ننكرهٗ ولكن هذا لا ينافى ان يمنّ اللّٰه علينا بالرسالة فلهذا اثبتوا البشريّة لانفسهم وامّا اثباتها بطريق القصر فليكون على وفق كلامهم الخصم

ترجمہ:۔

چونکہ یہاں پر یہ سوال ہوسکتا ہے کہ قائلین نے بشریّت اور رسالت میں منافات کا دعویٰ کیا اور مخاطبین کو بشریت پر مقصور کیا اور مخاطبین نے خود بھی اس کا اعتراف کرلیا کہ ہم بشریّت پر مقصور ہیں کیونکہ انہوں نے خود کہا ہے ان نحن الا بشرٌ مثلکم پس رسولوں نے انتفاء رسالت کوتسلیم کرلیا مصنفؒ نے اپنے اس قول کے ساتھ اس کا جواب دینے کی طرف اشارہ کردیا ہے کہ مخاطبین رسولوں کا قول ان نحن الا بشر مثلکم مقابل کو ڈھیل دینے کے قبیل سے ہے) اور اس کے بعض مقدمات کو ماننے کے ساتھ اس کی رسی ڈھیلی کرنے کے قبیل سے ہے تا کہ مقابل پھسل جائے یعثر عثار سے مأخوذ ہے اس کے معنیٰ ہیں پھسل جانا اور یہ وہاں پر کیا جاتا ہے جہاں پر مقابل کو خاموش کرانا اور اس پر لازم کرنا مقصود ہو (انتفاء رسالت کوتسلیم کرنے کیلئے نہیں) گویا رسولوں نے یہ کہا کہ تم جو ہمارے بشر ہونے کا دعویٰ کرتے ہو یہ حق ہے ہم اس کا انکار نہیں کرتے لیکن یہ اس کے منافی نہیں کہ اللہ ہم کو رسالت سے نواز دے اسی وجہ سے رسولوں نے اپنے لئے بشریت کو ثابت کیا ہے اور اس کا ثبوت قصر کے طور پر اسلئے کیا ہے تا کہ مقابل کے کلام کے موافق ہو جائے

تشریح:۔

ولـمّا کا ن ھـھنا: اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے غیر منکر کو منکر کی جگہ اتارنے اور معلوم کو مجہول کی جگہ اتارنے کی مثال دی ہے قرآن کریم کی آیت ''ان انتم الّا بشرٌ مثلنا'' کے ساتھ اور یہ کہا ہے کہ مخاطبین اس کے منکر تھے یہ درست نہیں ہے اسلئے کہ جب ان قائلین نے نبوّۃ اور بشریّت میں تنافی سمجھا اور ان رسولوں کو بشریّت پر مقصور کردیا تو ان رسولوں نے اپنی بشریّت کا اعتراف کرتے ہوئے کہا تھا ''اِنْ نَحْنُ اِلَّا بَشَرٌ مِثْلُکُمْ'' آپ فرماتے ہیں کہ انھوں نے اپنی بشریّت کا انکار کردیا تھا جبکہ انھوں نے بشریّت اور نبوّۃ میں انتفاء کا اعتراف کیا اور یہ شان نبوّۃ کے خلاف ہے۔

جواب: وقولھم ان نحن الّا بشرٌ مثلکم من مجاراۃ الخصم ''اس عبارت کے ساتھ اس اعتراض کا جواب دیا ہے حاصل جواب یہ ہے کہ یہ رسولوں کی طرف سے جواعتراف جو تم کو نظر آرہا ہے مخاطبین کے بعض مقدّمات کو تسلیم کرتے ہوئے صرف نرمی برتنے کیلئے کیا گیا ہے تا کہ مخاطبین ان رسولوں کی نرمی سے متأثر ہو کر ان کی اطاعت کریں اور اس طرح کی نرمی کی جاتی ہے صرف مخاطب کو خاموش کرنے کیلئے نہ کہ نبوّۃ اور بشریّت میں تنافی کے اعتراف کرنے کیلئے گویا کہ ان رسولوں نے ان لوگوں سے یوں کہا کہ تم نے جو یہ دعویٰ کیا ہے کہ ہم لوگ تم لوگوں کی طرح بشر اور انسان ہیں یہ بات درست ہے لیکن تم جو نبوّۃ اور بشریّت میں تنافی کو ثابت کرتے ہو یہ صحیح نہیں ہے یہ عین ممکن ہے کہ ہم بشر ہوں اور اللہ تعالیٰ نے ہم پر احسان فرما کر ہم کو نبوّۃ سے نوازا ہو۔

وامّـا اثبـاتـھـابطریق القصر: اس عبارت کے ساتھ بھی ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ جب دونوں باتوں کا وہ رسول اعتراف کرتے تھے تو پھر قصر لانے کی کیا ضرورت تھی اگر وہ بغیر قصر کے صرف یوں کہہ دیتے کہ ''نَحْنُ بَشَرٌ مِثْلُکُمْ'' تو تب بھی مقصود حاصل ہو جاتا تھا لہٰذا قصر کا لانا بے کار اور لغو ہوا۔

جواب: یہاں پر قصر کو قصر کے ارادے سے نہیں لایا ہے کہ ان کا مقصود بھی اس میں قصر پیدا کرنا ہو بلکہ یہاں پر قصر کا لانا صرف جواب کو ان کے اعتراض کے مطابق بنانے کیلئے ہے کیونکہ انھوں نے اپنے اعتراض میں اسی طرح لا نافیہ اور الّا کے ساتھ قصر پیدا کردیا تھا۔

وکقولك عطفٌ علی قولہٖ کقولك لصاحبك وھذامثالٌ لاصل انماای الاصل فی انماان یستعمل فیمالاینکرہٗ المخاطب کقولك انما ھواخوك لمن یعلم ذلك ویُقِرّ بہٖ وانت تریدان ترقّقہٗ علیہ ای تجعل من یعلم ذلك رفیقًامشفقًاعلی اخیہِ والاولی بناءً علی ماذکرناان یکون ھذا

المثال من الاخراج لاعلی مقتضی الظاهر

ترجمہ:۔

(جیسے تمہارا قول) کقولك کا عطف کقولك لصاحبك پر ہے (اور یہ انما کے اصل کی مثال ہے) یعنی انما میں اصل یہ ہے کہ اس کو ایسے حکم میں استعمال کیا جائے جس کا مخاطب منکر نہ ہو جیسے انما اخوک تم صرف اس سے کہتے ہو جو یہ جانتا ہو اور بھائی ہونے کا اقرار کرتا ہو اور تم اسے اپنے بھائی پر مہربان بنانا چاہتے ہو یعنی تم اسے کہتے ہو جو یہ جانتا ہے اپنے بھائی پر شفیق و مہربان بنانا چاہتے ہو اور بہتر یہ ہے کہ جیسا کہ ہم نے ذکر بھی کیا ہے اس مثال کو مقتضاء ظاہر کے خلاف کلام کرنے کے قبیل سے بنایا جائے

تشریح:۔

و کقولك ۔شارحؒ فرماتے ہیں اس کا عطف ''کقولك لصاحبك'' پر ہے اور یہ مثال ''انما'' کی ہے اسلئے کہ انما کا قاعدہ یہ ہے کہ اس کے ساتھ قصر وہاں پر لایا جاتا ہے جہاں پر مخاطب اصل حکم کا منکر ہو جیسے کوئی آدمی یہ جانتا ہو کہ فلاں میرا بھائی ہے تو آپ ان پر رحم کھا کر ان کی طرف اشارہ کرتے ہوئے یوں کہیں کہ ''انما هو اخوك'' یعنی وہ تمہارا بھائی ہی ہے حالانکہ وہ مخاطب اس کے بھائی ہونے انکار نہیں کر رہا ہے شارحؒ فرماتے ہیں کہ بہتر یہ ہے کہ اس مثال کو بھی اس تاویل پر محمول کیا جائے جو ہم نے ایک اعتراض کے جواب میں اس سے پہلے کی تھی نہ کہ اسے اپنے مقتضاء حال پر چھوڑ دیا جائے۔

وقد ينزل المجهول منزلة المعلوم لادّعاء ظهوره فيستعمل له الثالث اى انما نحو قوله تعالى حكاية عن اليهود'' إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُوْنَ ادّعوا انّ كونهم مصلحين امرٌ ظاهرٌ من شأنه ان لا يجهله المخاطب ولا ينكره ولذلك جاء أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُوْنَ للردّ عليهم مؤكّدًا بما ترى من ايراد الجملة الاسميّة الدالّة على الثبات وتعريف الخبر الدال على الحصر وتوسيط ضمير الفصل المؤكّد لذلك وتصدير الكلام بحرف التنبيه الدال على انّ مضمون الكلام ممّا له خطرٌ وبه عنايةٌ وتاكيده بانّ ثمّ تعقيبه بما يدلّ على التقريع والتوبيخ وهو قوله وَلٰكِنْ لَّا يَشْعُرُوْنَ

ترجمہ:۔

(اور کبھی مجہول کو معلوم کے مرتبہ میں اتارا جاتا ہے اس کے ظہور کا دعویٰ کرنے کیلئے تو اس کیلئے ثالث) یعنی انما استعمال کیا جاتا ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ یہودیوں کی حکایت کرتے ہوئے ''انما نحن مصلحون'' اس میں یہودیوں نے اس بات کا دعویٰ کیا ہے کہ ان کا مصلح ہونا بالکل ظاہر ہے اس سے مخاطب کو ناواقف ہونا ہی نہیں چاہئے اسی وجہ سیان کا رد کرتے ہوئے تاکید کیساتھ کہا گیا ہے ''الا انهم هم المفسدون'' اس میں ایک تو جملہ اسمیہ لایا گیا ہے جو ثبوت پر دلالت کرتا ہے دوسرے نمبر پر خبر کو معرفہ لایا گیا جو حصر پر دلالت کرتا ہے اور ضمیر فصل کا بیچ میں لانا اسی کو مؤکد کرتا ہے اور کلام کے شروع میں حرف تنبیہ کا لانا اس بات پر دلالت کرنے کیلئے ہے کہ مضمون کلام ایک مہتم بالشان اور قابل اعتناء امر ہے۔ نیز مزید انّ کے ساتھ اس کی تاکید لائی گئی ہے پھر اس کے بعد ایک ایسا لفظ لایا گیا ہے جو تفریع و توبیخ پر دلالت کرتا ہے یعنی ولکن لایشعرون

تشریح:۔

وقد ينزل المجهول منزلة المعلوم: اصل اور ضابطہ تو یہ ہے کہ ''انما'' کو معلوم کیلئے استعمال کیا جائے لیکن کبھی کبھار ''انما'' کو نامعلوم کو معلوم کی جگہ اتار کر بھی اس میں قصر پیدا کرنے کیلئے استعمال کیا جاتا ہے جیسے قرآن کریم میں یہودیوں

کی حکایت کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ یوں کہا ہے کہ ''اِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُوْنَ'' یہودیوں نے ان مؤکد الفاظ کے ساتھ یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ ہم میں فساد کا مادہ سرے سے ہے ہی نہیں اور ہم تو فطری طور پر اصلاح پسند ہیں اور ہماری اصلاح پسندی ایسی کھلی اور ظاہر ہے جس کا ہر کوئی کھلی آنکھوں مشاہدہ کرسکتا ہے جس کے انکار کرنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

اور اس مجہول کو بمنزلہ معلوم قرار دینے کا نکتہ یہ ہے کہ یہ یہودی یہ بتانا چاہتے ہیں کہ یہ مجہول چیز اپنی جہالت کے باوجود ایسی واضح اور کھلی ہوئی ہے کہ اس کی وضاحت میں کوئی شک وشبہ نہیں کیا جاسکتا ہے۔ چونکہ ان لوگوں کا یہ دعویٰ سراسر غلطی پر مبنی تھا اسلئے اللہ تعالیٰ نے ان کی تردید بھی اسی پرزور انداز میں بہت ساری تاکیدات لاکر کی ہے چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے''اَلَا اِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُوْنَ وَلٰكِنْ لَّا يَشْعُرُوْنَ '' خبردار یہی فسادی ہیں لیکن جانتے نہیں ہیں اللہ تعالیٰ نے انکی تردید کیلئے پانچ تاکیدات ذکر کئے ہیں۔(۱) انّھم'' جملہ اسمیہ لایا ہے اور جملہ اسمیہ اثبات اور دوام پر دلالت کرتا ہے۔

(۲) خبر''المفسدون'' کو معرفہ بنا کر لایا ہے اور تعریف خبر حصر پر دلالت کرتی ہے (۳) مبتداء اور خبر کے درمیان ''ھم'' ضمیر فاصل لائے ہیں اور یہ حصر کو مؤکد بنا دیتا ہے (۴) سب سے پہلے کلام پر''اَلَا'' حرف تنبیہ لایا ہے اور حرف تنبیہ کا داخل کرنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ آگے جو چیز آرہی ہے یہ کوئی معمولی چیز نہیں ہے بلکہ بڑی اہم اور بڑی عظمت والی چیز ہے اسلئے کہ تنبیہ ہر معمولی چیز کیلئے نہیں کی جاتی ہے بلکہ کسی اہم چیز کی طرف اشارہ کرنے کیلئے کی جاتی ہے (۵) اس کی مزید تائید کیلئے آگے ایک اور لفظ لائے ہیں کہ ''ولکن لا یشعرون'' یہ بھی تاکید پر دلالت کرتا ہے الغرض ان تمام تاکیدات کے لانے کی غرض یہ ہے کہ یہودیوں نے مجہول کو معلوم کی طرح قرار دیا تھا تو اللہ نے اتنے ہی تاکیدات لاکر ان کی تردید فرمادی ہے کہ تمہاری بات سراسر غلط ہے۔

ومزيّة انّما على العطف انّهٗ يُعقل منها اى من انّما الحكمان اعنى الاثبات للمذكور والنفى عمّا عداه معًا بخلاف العطف فانّهٗ يفهم منه اوّلًا الاثبات ثمّ النفى نحو زيدٌ قائمٌ لا قاعدٌ او بالعكس نحو ما زيدٌ قائمًا بل قاعد

ترجمہ:۔

(عطف کے مقابلے میں انما میں یہ خوبی ہے کہ انما سے دونوں حکم) یعنی مذکور کیلئے اثبات اور ماعدا سے نفی (ایک ساتھ معلوم ہوتے ہیں) بخلاف عطف کے کیونکہ اس سے اوّلا اثبات سمجھ میں آتا ہے اور اس کے بعد نفی جیسے زید قائمٌ لا قاعدٌ، یا اس کا عکس جیسے ما زید قائمٌ بل قاعد

تشریح:۔

ومزيّة انّما على العطف انّهٗ يعقل منها: یہ پانچواں فرق ہے اگرچہ مصنفؒ نے اسے فرق کے طور پر بیان نہیں کیا ہے لیکن حضرت شیخ الہندؒ نے حاشیہ میں لکھا ہے کہ یہ پانچواں وجہ فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ ''انّما'' کے ساتھ نفی اور اثبات دونوں کا ایک ہی وقت میں ایک ساتھ علم ہوجاتا ہے بخلاف حرف نفی کے کہ حرف نفی کے ساتھ ایک ہی وقت میں نفی اور اثبات دونوں کا علم نہیں ہوسکتا ہے۔''انّما'' کی مثال جیسے انّما زيدٌ قائمٌ اس میں زید کے قیام وعدم قعود کا فوراً علم ہوجاتا ہے کہ زید ہی کھڑا ہے۔ حرف نفی کی مثال جیسے زيد قائمٌ لا قاعدٌ یا ما زيدٌ قائمًا بل قاعدًا'' ان مثالوں میں ابتداءً اثبات یا نفی کا علم ہوجاتا ہے اور بعد میں اس کی جگہ کا علم ہوجاتا ہے۔

واحسنُ مواقعِها ای مواقع انما التعریض نحو "اِنَّمَا یَتَذَکَّرُاُولُوالاَلْبَابِ" فانّهٗ تعریضٌ بانّ الکفارَ من فرطِ جهلهم کالبهائم فطمعُ النظرِ منهم کطمعِهٖ منها ای کطمع النظر من البهائم

ترجمہ:۔

(انما کا بہترین موقع تعریض ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ 'انما یتذکر الخ عقلمند لوگ ہی نصیحت حاصل کرتے ہیں' اس میں کافروں سے تعریض ہے کہ وہ کمال جہالت کی وجہ سے جانوروں کی طرح ہیں تو ان سے کوئی امید رکھنا ایسا ہے جیسے جانوروں سے امید رکھنا۔

تشریح:۔

واحسن مواقعها: اب ان مواقع کا ذکر کریں گے جن مواقع میں انما کا استعمال کرنا احسن یا غیر احسن ہے چنانچہ تعریض کے مقام پر "انما" کا استعمال کرنا احسن ہے اور اس کے غیر میں "انما" کا استعمال کرنا غیر احسن ہے کیونکہ دو چیزوں میں سے ایک کا ذکر کر کے دوسرے کا ارادہ کرنے کا نام تعریض ہے اور اس سے مقصود مخاطب کی پوری توجہ حاصل کرنا ہوتا ہے کیونکہ اگر مذکور چیز کا ارادہ کر لیا جائے تو مخاطب اس کی طرف پوری توجہ نہیں دے گا اور غیر کا ارادہ کر لیا جائے تو مخاطب پوری توجہ سے سنے گا اسلئے تعریض میں انما کا استعمال کرنا احسن ہے جیسے قرآن پاک میں اللہ تعالیٰ نے کافروں کے انکار کا ذکر کرتے ہوئے ارشاد فرمایا ہے کہ "اِنَّمَا یَتَذَکَّرُاُولُوالاَلْبَابِ" کہ عقل والے ہی نصیحت حاصل کرتے ہیں اس بات میں کوئی خفاء نہیں ہے کہ نصیحت عقل والے ہی حاصل کرتے ہیں بیوقوف لوگ نصیحت حاصل نہیں کرتے ہیں لیکن اللہ تعالیٰ نے کافروں کے احوال بیان کر کے آخر میں یہ ارشاد فرمایا ہے تو اس کے ساتھ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ یہ کافر انتہائی قسم کے جاہل اور کم عقل قسم کے لوگ ہیں ان میں عقل کا کم از کم درجہ بھی موجود نہیں ہے اور اپنی جہالت میں جانوروں کی طرح ہیں جس طرح جانوروں سے نصیحت حاصل کرنے کی امید نہیں کی جاسکتی ہے اسی طرح ان سے بھی نصیحت حاصل کرنے کی امید نہیں کی جاسکتی ہے۔

ثمّ القصر کما یقع بین المبتدأ والخبر علی ما مرّ یقع بین الفعل والفاعل نحو ما قام الّا زیدٌ وغیرهما کالفاعل والمفعول نحو ما ضرب زیدٌ الّا عمرًوا و ما ضرب عمرًوا الّا زیدٌ والمفعولین نحو ما اعطیت زیدًا الّا درهمًا وغیر ذلک من المتعلقات

ترجمہ:۔

(پھر قصر جس طرح مبتداء وخبر کے درمیان واقع ہوتا ہے جیسا کہ گزر گیا اسی طرح فعل وفاعل کے درمیان میں بھی واقع ہوتا ہے جیسے ما قام الا زیدٌ (اور ان کے علاوہ میں بھی ہوتا ہے) مثلاً فاعل ومفعول جیسے ماضرب الا زیدٌ الا عمروا اور ماضرب عمرؤا الا زیدٌ اور دو مفعولوں میں بھی جیسے ما اعطیت الا زیدٌ ادرهمًا، اسی طرح دوسرے متعلقات

تشریح:۔

ثمّ القصر کما یقع بین المبتداء والخبر: یہاں تک مصنفؒ نے قصور کی جو صورتیں بیان کی ہیں ان میں سے اکثر میں قصر مبتداء اور خبر کے درمیان تھا اور اب یہاں سے قصر کی کچھ اور صورتیں ذکر کر رہے ہیں کہ جس طرح مبتداء اور خبر کے درمیان قصر ہوتا ہے اسی طرح فعل اور فاعل، فاعل اور مفعول، دو مفعولوں اور ان کے متعلقات کے درمیان میں بھی قصر واقع ہوسکتا ہے۔ فاعل اور مفعول کے درمیان قصر کے واقع ہونے کی مثال جیسے ماضرب زیدٌ الا عمروًا اور ماضرب عمروًا الّا زیدٌ" اس میں مثال اوّل میں فاعل کو مفعول پر اور مثال ثانی میں مفعول کو فاعل پر بند کر دیا ہے۔

دو مفعولوں کے درمیان قصر کے واقع ہونے کی مثال جیسے ما اعطیت زیدًا الّا درهمًا' اس میں زید مفعول اوّل کو درہم مفعول ثانی میں

بند کر دیا گیا ہے۔

ففی الاستثناء یؤخّر المقصورُ علیه مع اداةِ الاستثناءِ حتّٰی لو اُرید القصرُ علی الفاعل قیل ماضرب عمرًا الّا زیدٌ ولو اُرید القصرُ علی المفعول قیل ماضرب زیدٌ الّا عمرًا ومعنٰی قصر الفاعل علی المفعول مثلًا قصر الفعل المسند الی الفاعل علی المفعول وعلی هذا قیاس البواقی فیرجع الٰی قصر الصفة علی الموصوف او العکس ویکون حقیقیًّا وغیرَ حقیقیٌّ افرادًا وقلبًا وتعیینًا ولا یخفٰی اعتبار ذٰلك

ترجمہ:۔

(تو استثناء میں مقصور علیہ کو حرف استثناء کے ساتھ مؤخر کر دیا جائے گا) چنانچہ فاعل پر قصر کی صورت میں کہا جائے گا کہ ماضرب عمروا الا زیدٌ اور مفعول پر قصر کی صورت میں کہا جائے گا ماضرب زیدٌ الا عمرؤ امفعول پر فاعل کے قصر کا مطلب یہ ہے کہ وہ فعل جو فاعل کی طرف مسند ہے وہ مفعول پر مقصور ہے اسی طرح باقی کو قیاس کر لو تو یہ بھی قصر صفت علی الموصوف اور قصر الموصوف علی الصفت کی طرف راجع ہے اور حقیقی وغیر حقیقی افرادی اور قلبی اور تعیینی ہر طرح سے ہوسکتا ہے

تشریح:۔

ففی الاستثناء یؤخّر المقصور علیه: جہاں پر حرف استثناء کے ساتھ قصر پیدا کر دیا جائے تو اس کیلئے ضابطہ یہ ہے کہ وہاں پر مقصور علیہ کو ادوات حصر اور حروف استثناء کے ساتھ مؤخر کر دیا جائے گا چاہے اوپر پائی جانے والی صورتوں میں سے کوئی بھی صورت ہو قصر المفعول علی الفاعل کی مثال جیسے ما ضرب عمروًا الا زیدٌ۔ قصر الفاعل علی المفعول کی مثال جیسے ماضرب زیدٌ الّا عمروً ا۔ اسی طرح باقی تمام صورتیں قصر حقیقی غیر حقیقی قصر افرادی تعیینی اور قلبی وغیرہ سب میں یہی قاعدہ چلے گا۔

ومعنی قصر الفاعل علی المفعول: اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا ہے کہ آپ نے کہا ہے فاعل کو مفعول پر بند کر دیا جائے یا دو مفعولوں کو ایک دوسرے پر بند کر دیا جائے یا مفعول کو فاعل پر بند کر دیا جائے تو یہ تین صورتیں بن گئیں جبکہ قصر کی تو صرف دو قسمیں ہیں قصر الصفة علی الموصوف اور قصر الموصوف علی الصفة اور فاعل مفعول دونوں ذات ہوتے ہیں تو یہ قصر ان دونوں قسموں میں داخل نہیں ہے تو پھر یہ قصر کی کونسی قسم ہے؟

جواب:۔ یہ عبارت اصل میں یوں ہے "قصر الفعل المسند الی الفاعل علی المفعول" اور اسناد کرنا چونکہ ایک صفت ہے لہٰذا یہ قصر الصفة علی الموصوف کے قبیل سے ہوگا۔

وغیر ذلك من المتعلّقات: شارحؒ نے اگرچہ باقی متعلقات کو مطلق ذکر کیا ہے لیکن مطلق مقصود نہیں ہے کیونکہ تمام متعلقات میں سے مصدر مؤکد بھی ہے جبکہ مصدر مؤکد اور عطف کے درمیان بالاتفاق قصر نہیں ہوتا ہے اسی وجہ سے "ما ضربت الّا ضربًا" نہیں کہا جاتا ہے۔

وقَلّ ای وجاز علی قلّة تقدیمُهما ای تقدیم المقصور علیه واداة الاستثناء علی المقصور حال کونهما بحالهما وهو ان یلیَ المقصورعلیه الاداة نحو ماضرب الّا عمرًا زید" فی قصر الفاعل علی المفعول وماضرب الّا زیدٌ عمرًا فی قصر المفعول علی الفاعل وانّما قال بحالهما احترازًا عن تقدیمهما مع ازالتهما عن حالهما ان تؤخر الاداة عن المقصور علیه کقولك فی ماضرب زیدٌ" الّا عمروًا ما ضرب عمروًا الّا زیدٌ فانّه لایجوز ذلك لِما فیه من اختلاف المعنٰی وانعکاس المقصود وانّما قلّ تقدیمهما بحالهما لاستلزامه قصر الصفة قبل تمامِها لانّ الصفة المقصورة علی الفاعل مثلًا هی الفعل الواقع علی المفعول لا مطلق الفعل فلایتمّ

المقصور قبل ذکر المفعول فلا یحسن قصرہ وعلٰی ھذا فقس وانّما جاز علٰی قلّة نظرًا الٰی انّھا فی حکم التامّ باعتبار ذکر المتعلّق فی الآخر

ترجمہ:۔

(اور کم ہے) یعنی (ان دونوں کا مقدم کرنا) جائز تو ہے لیکن کم ہے یعنی مقصور علیہ اور حرف استثناء میں سے ہر ایک کو مقصور پر مقدم کرنا جائز ہے اس صورت میں کہ یہ دونوں (اپنی حالت پر ہوں) اور وہ یہ ہے کہ مقصور علیہ حرف استثناء کے ساتھ متصل ہو (جیسے ماضرب الاعمرٗا زیدٌ) قصر فاعل علی المفعول میں اور ماضرب الا زید عمرًا قصر مفعول علی الفاعل میں ماتن نے ''بحالہما'' کہہ کر اس صورت سے احتراز کیا ہے جس میں ان دونوں کو ان کی حالت سے ہٹا کر مقدم کیا جائے اس طور پر کہ حرف استثناء مقصور علیہ سے مؤخر ہو جیسے ماضرب زید الاعمرٗ ا کے بجائے ماضرب عمرٗ االا زیدٌ کہ یہ جائز نہیں کیونکہ اس میں معنی بدل جاتے ہیں اور مقصود الٹا ہو جاتا ہے ان دونوں کی تقدیم ان کی حالت پر رہتے ہوئے اسلئے کم ہے کہ (یہ صفت کے تام ہونے سے پہلے ان کے تام ہونے کو مستلزم ہے اس لئے کہ فاعل پر جو صفت مقصور ہے وہ وہ فعل ہے جو مفعول پر واقع ہے نہ کہ مطلق فعل اسلئے مفعول کے ذکر سے پہلے مقصور تام نہیں ہو سکتا ہے اسلئے اس کا قصر مستحسن نہیں ہے اس پر اوروں کو بھی قیاس کرلو تاہم کمی کے ساتھ جائز ہے کیونکہ بعد کو متعلق کے مذکور ہونے کی بناء پر وہ تام کے حکم میں ہے

تشریح:۔

وقلّ تقدیمھا: استثنٰی میں اصل یہ ہے کہ مقصور علیہ اداۃ استثناء کے ساتھ مؤخر ہو لیکن کبھی کبھار مقصور علیہ کو اداۃ استثناء کے ساتھ مقدم بھی کر دیا جاتا ہے۔ پھر تقدیم کی دو صورتیں ہیں۔ یا تو مقصور علیہ اور اداۃ قصر دونوں اپنی حالت پر ہوں گے اور یا تو دونوں کی ترتیب بدل دی گئی ہوگی اگر ان کی ترتیب اپنی حالت پر رہ جائے جیسے ''ماضرب الّازیدٌ عمروًا'' تو یہ قلیل الاستعمال جائز اور غیر فصیح ہے یہ قلیل الاستعمال اور غیر فصیح اسلئے ہے کہ اس میں قصر الصفة قبل تمامہا لازم آتا ہے جو کہ صحیح نہیں ہے۔

مفعول کو مقدم کرنے کی مثال جیسے ''ما ضرب الّا عمروًا زیدٌ'' تو یہ بالکل واضح ہے اسلئے کہ فعل تام ہوتا ہے فاعل پر اور ابھی تک فاعل کا ذکر تک نہیں ہوا ہے کہ فعل مقصور ہو رہا ہے تو اس سے قصر الصفة قبل تمامہا لازم آئے گا اور یہ صحیح نہیں ہے اور اگر فاعل کو مقدم کر دیا جائے اور یوں پڑھا جائے ''ما ضرب الّا زیدٌ عمروًا'' تو یہاں پر ''قصر الصفة قبل تمامہا'' اس طرح لازم آتا ہے کہ اس فعل نے مفعول پر مکمل ہونا تھا یعنی جب مفعول پر واقع ہوتا تو مکمل اور تام ہو جاتا لیکن اس صورت میں ابھی تک وہ مفعول تک پہنچا ہی نہیں تھا کہ اس کو بند کر دیا گیا اور یہ ''قصر الصفة قبل تمامہا'' ہے اور یہ ناجائز ہے۔ اور دوسری صورت یہ ہے کہ ترتیب کو بدل دیا جائے۔ یعنی مقصور علیہ اور اداۃ استثنٰی میں اتصال نہ ہو بلکہ اتصال کو ختم کر دیا گیا ہو جیسے ''ما ضرب زیدٌ الّا عمروًا اور ما ضرب عمروٌ الّا زیدًا'' تو یہ صورت بالکل ناجائز ہے اسلئے کہ پھر پتہ نہیں چلے گا کہ مقصور علیہ کون ہے اور مقصور کون ہے۔ اور باقی اس کو جائز کہا ہے اسلئے کہ یہ اپنے متعلقات کے اعتبار سے بالکل مکمل ہے اس میں کوئی نقصان نہیں ہے

ووجه الجمیع ای السبب فی افادة النفی والاستثناء القصر فیما بین المبتدأ والخبر والفاعل والمفعول وغیر ذٰلک انّ النفی فی الاستثناء المفرّغ الذی حذف فیه المستثنٰی منه واعرب ما بعد الّا بحسب العوامل یتوجّه الٰی مقدّر ھو مستثنٰی منه لانّ الّا للاخراج والاخراج یقتضی مخرجًا منه عام لیتناول المستثنٰی وغیرہٗ فیتحقّق الاخراج مناسب للمستثنٰی فی جنسه بان یقدر فی نحو ماضرب الّا زیدٌ ماضرب احدٌ وفی نحو ما کسوتهٗ الّا جبّةً ما کسوتهٗ لباسًا وفی نحو ماجاء الّا راکبًا ماجاء کائنًا علٰی حال من الاحوال وفی نحو ماسرت

الّا یوم الجمعة ماسرت وقتًا من الاوقات وعلی هذا القیاس وفی صفته یعنی فی الفاعلیّة والمفعولیّة والحالیّة ونحو ذلک واذا کان النفی متوجّهًا الی هذا القدر العام المناسب للمستثنی فی جنسه وصفته فاذا اوجب منه ای من ذلک المقدر شیءٌ بالّا جاء القصر ضرورة بقاء ماعداه علی صفة الانتفاء

ترجمہ:۔

(اور ان سب کی وجہ) مبتداء خبر فاعل مفعول وغیرہ کے درمیان نفی واستثناء کے مفید قصر ہونے کا سبب (یہ ہے کہ نفی استثناء مفرغ میں) اس میں مستثنٰی منہ کو حذف کر کے الا کے مابعد کو حسب عوامل معرب کر دیا جاتا ہے (مقدر کی طرف متوجہ ہوتی ہے یعنی مستثنٰی منہ کی طرف) کیونکہ الا اخراج کیلئے ہے اور اخراج چاہتا ہے کہ اس کیلئے کوئی مخرج منہ پایا جائے (جو عام ہو) تاکہ مستثنٰی اور اس کے غیر کو شامل ہو سکے تو اخراج محقق ہو جائے گا (اور مستثنٰی کے مناسب ہو اس کے جنس میں سے) اس طور پر کہ ماضرب الا زیدٌ میں ماضرب احد مقدر مانا جائے اور ماکسوتہٗ الا جبّۃً میں ماکسوتہٗ لباسًا مقدر مانا جائے اور ماجاء نی الا راکبًا میں ماجاء کائنًا علی حال من الاحوال مانا جائے اور ماسرت الا یوم الجمعۃ میں ماسرت وقتًا من الاوقات مانا جائے اس پر اور کو بھی قیاس کرو (اور اس کی صفت میں) یعنی فاعلیّت مفعولیّت اور حالیّت وغیرہ میں اور جب نفی اس مقدر عام کی طرف متوجہ ہوئی جو مستثنٰی کی جنس اور اس کی صفت میں اس کے مناسب ہو لہٰذا جب اس سے ثابت کیا جائے) یعنی اس مقدر سے (کسی چیز کو الا کیساتھ تو قصر آ جائے گا) اس کے ماعدا کے صفت انتفاء پر باقی رہنے کی وجہ سے

تشریح:۔

ووجه الجمیع: اس سے پہلے قصر کی چار صورتیں ذکر فرمائی ہیں کہ تقدیم کے ساتھ قصر لایا جائے۔ یا حرف عطف برائے نفی کے ساتھ قصر پیدا کیا جائے، یا حرف نفی اور استثناء لفظی کے ساتھ قصر پیدا کیا جائے ان میں سے ہر ایک کی دلیل بھی بیان کر دی ہے لیکن اس استثنٰی کے بارے میں شک باقی رہ جاتا تھا جہاں پر مستثنٰی منہ مذکور نہ ہو اب یہاں سے اس کی دلیل ذکر فرماتے ہیں لیکن دلیل کی تکمیل سے پہلے مقدمہ کے طور پر کچھ شرائط اور فوائد ذکر کیے ہیں۔ پہلی بات یہ ذکر کی ہے کہ مستثنٰی مفرّغ میں ایک چیز محذوف اور مقدر ہوتی ہے اور وہی مقدر چیز ہی مستثنٰی منہ بنتی ہے پھر اس کیلئے دو شرطیں ہیں پہلی شرط یہ ہے کہ مقدر عام ہو اور دوسری شرط یہ ہے کہ مقدر مذکور (یعنی مستثنٰی جنسیّت اور وصفیت) میں مناسب ہو اور نفی مقدر کی طرف متوجہ ہو۔ منفی کا مقدر ہونا اسلئے ضروری ہے کہ الّا کو واضع نے اخراج کیلئے وضع کیا ہے اور اخراج اس وقت ہو سکتا ہے جب کوئی مخرج موجود ہو اور مخرج کے پائے جائے بغیر اخراج کا پایا جانا محال اور ناممکن ہے۔ عام ہونا اسلئے ضروری ہے تاکہ یہ مخرج اخراج کے محقق کرنے کیلئے مستثنٰی اور مستثنٰی کے غیر سب کو شامل ہو جائے اور اگر مخرج صرف مستثنٰی کو شامل ہو اور مستثنٰی کے غیر کو شامل نہ ہو تو پھر اخراج الشیء عن نفسه وعن غیره" لازم آئے گا اور یہ صحیح نہیں ہے اور اگر صرف غیر کو شامل ہو اور مستثنٰی کو شامل نہ ہو تو اخراج ہی نہ پایا جائے گا۔ اور یہ بھی صحیح نہیں ہے اسلئے کہ مخرج کا عام ہونا اس کیلئے ضروری ہے۔ جنس اور صفت میں مستثنٰی کا مناسب ہونا اسلئے ضروری ہے کہ مستثنٰی مستثنٰی منہ کے افراد میں سے ایک فرد ہوتا ہے اور ہر فرد کیلئے اپنے اصل کی جنس سے ہونا ضروری ہے لہٰذا یہاں پر بھی مقدر کو اپنے فرد مستثنٰی کے جنس سے ہونا ضروری ہوگا۔

اور صفت میں دونوں کا ایک دوسرے کے مناسب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ دونوں فاعل دونوں مفعول یا دونوں حال وغیرہ ہوں۔ جنس میں مناسب ہونے کی مثال جیسے "ماکسوتهٗ الّا جبّةً" اس میں مستثنٰی منہ محذوف نکالا جائے گا یعنی "ماکسوتهٗ لباسًا الّا جبّةً" صفت میں مناسب ہونے کی مثال جیسے "ماضرب الّا زیدٌ" اسے "ماضرب احدٌ الّا زیدٌ" اسی طرح "ماجاء نی الّا راکبًا" کو "ماجاء نی کائنًا علی حالٍ من الاحوال الّا راکبًا" اسی طرح "ماسرت الّا یوم الجمعة" کو "ماسرت وقتًا

سن الاوقات الّا یوم الجمعة ''پڑھا جائے گا۔
فاذا اوجب منه: جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ نفی مقدر کی طرف متوجہ ہوتی ہے اور وہ مقدر مستثنیٰ سے عام بھی ہوتا ہے اور جنس وصفت میں مستثنیٰ کے مناسب بھی ہوتا ہے۔ پھر جب کلام میں الّا لایا جائے تو الّا کے ساتھ کلام میں اس چیز کو ثابت کردیا جائے گا جس چیز کی سابقہ کلام میں نفی کردی گئی ہے۔ اور اسے قصر کہا جاتا ہے جیسے ''ما جاء نی الّا زیدٌ ''اس کلام میں پہلے زید سمیت تمام سے آنے کی نفی کی گئی ہے لیکن بعد میں ''الّا'' کے ساتھ وہ زید جس سے پہلے آنے کی نفی کی گئی تھی اس کیلئے آنا ثابت کیا گیا ہے۔

وفی انّما یُؤخر المقصورُ علیه تقول انّما ضرب زیدٌ عمرًا فیکون القید الاخیر بمنزلة الواقع بعد الّا فیکون هو المقصور علیه ولا یجوز تقدیمهٗ ای تقدیم المقصور علیه بانّما علیٰ غیره للالتباس کما اذا قلنا انّما ضرب زیدٌ عمروًا بخلاف النفی والاستثناء انّهٗ لا التباس فیه اذ المقصور علیه هو المذکور بعد الّا سواءٌ قدّم او اخّر وههنا لیس الّا مذکورًا فی اللفظ بل تضمّنً

ترجمہ:۔

یعنی انما میں مقصور علیہ کو مؤخر کردیا جاتا ہے تم کہو گے انما ضرب زید عمرو تو اس صورت میں آخر میں آنے والی قید الا کے بعد واقع ہونے والی قید کی طرح بن جائے گی تو یہی مقصور علیہ بن جائے گا اور انما کے ساتھ جو مقصور علیہ ہو اس کو (غیر پر التباس کی وجہ سے) مقدم کرنا جائز نہیں ہے جیسے انما ضرب زیدٌ عمرؤا کے بجائے انّما ضرب عمرؤ ازیدٌ کہنے میں التباس ہے بخلاف نفی اور استثناء کے کیونکہ اس میں کوئی التباس نہیں ہے اسلئے کہ مقصور علیہ وہی ہوتا ہے جو الا کے بعد واقع ہے خواہ وہ مقدم ہو یا مؤخر اور یہاں پر الا الفاظ میں مذکور نہیں ہے بلکہ ضمنی طور پر پایا جاتا ہے

تشریح:۔

وفی انّما یؤخّر المقصور علیه :اس سے پہلے یہ بات بیان کی تھی کہ جہاں پر کلام میں استثنیٰ ہو وہاں پر مقصور علیہ کو حرف استثنیٰ کے ساتھ مؤخر کردیا جائے گا لیکن کبھی کبھار اسے مقدم بھی کردیا جاتا ہے اور اب یہاں پر یہ بات بیان کی ہے کہ جہاں پر ''انّما'' کے ساتھ قصر پیدا کیا جائے وہاں پر ہر حال میں مقصور علیہ کو مؤخر کرنا واجب ہے مقصور علیہ کی تقدیم جائز نہیں ہے اسلئے کہ پھر مقصور علیہ اور مقصور کے درمیان التباس لازم آئے گا کیونکہ جہاں پر انّما کے ساتھ قصر پیدا کردیا جائے وہاں پر جو آخری حرف ہوتا ہے وہی مقصور علیہ ہوتا ہے جیسے ''انّما ضرب زیدٌ عمروًا ''اس میں مقصور علیہ عمرو ہے اور اگر عمرو کو مقدم کردیا جائے تو پھر مقصور علیہ زید بنے گا تو اس صورت میں یہ معلوم نہیں ہوگا کہ مقصور کون ہے اور مقصور علیہ کون ہے اسلئے مقصور علیہ کو ہر حال میں مؤخر کرنا ضرری ہے بخلاف استثنیٰ کے کہ استثنیٰ کے ساتھ قصر پیدا کرنے کی صورت میں تقدیم بھی جائز ہے اسلئے کہ استثنیٰ میں حرف استثنیٰ کے ساتھ جو متصل ہو وہ مقصور علیہ ہوتا ہے تو اب اس کی تقدیم اور تاخیر سے کوئی فرق نہیں پڑے گا اسلئے کہ ہر حال میں مقصور علیہ وہی ہوگا جو حرف استثنیٰ کے ساتھ متصل ہو۔

وغیرُ کالّا فی افادة القصرین قصر الموصوف علی الصفة وقصر الصفة علی الموصوف افرادًا وقلبًا وتعیینًا وفی امتناع مجامعة لا العاطفةِ لماسبق فلا یصحّ مازیدٌ غیر شاعرٍ لا کاتبٌ ولا ماشاعر غیر زیدٍ لا عمروٍ

ترجمہ:۔

(لفظ غیر ہر دو قصروں) قصر موصوف علی الصفت اور قصر صفت علی الموصوف افرادی، تعیینی کے فائدہ دینے میں اور لائے عاطفہ کیساتھ جمع نہ ہونے میں لا کی طرح ہے) جیسا کہ گزر چکا ہے لہٰذا مازیدٌ غیر شاعر لا کاتبٌ کہنا صحیح نہ ہوگا اسی طرح ما شاعرٌ غیر زید ولا عمرو کہنا صحیح نہ ہوگا۔

تشریح:۔

وغیرُ کالّافی افادۃ القصرین :اس عبارت میں قصر کے بارے میں آخری بات ذکر کی ہے کہ "غیر" اصل میں صفت کیلئے وضع کیا گیا ہے لیکن کبھی کبھار قصر کیلئے بھی اس کا استعمال ہوتا ہے اور جب لفظ غیر قصر کیلئے استعمال ہو جائے تو "الّا" کی طرح ہوگا ایک اس بات میں کہ جس طرح "الّا" "قصر حقیقی اور قصر اضافی کیلئے آتا ہے اسی طرح غیر بھی قصر حقیقی اور قصر اضافی کیلئے آئے گا۔ جس طرح" الّا "قصر الموصوف علی الصفۃ اور قصر الصفۃ علی الموصوف، قصر تعیین، قصر افراد، قصر قلبی کیلئے آتا ہے اسی طرح غیر بھی ان تمام قصور کیلئے آتا ہے۔ دوسری اس بات میں لفظ غیر لاؔ کی طرح ہے کہ جس طرح لاؔ حرف عطف نافیہ کے ساتھ جمع نہیں ہوسکتا ہے اسی طرح غیر بھی حرف عطف نافیہ کے ساتھ جمع نہیں ہوسکتا ہے اسلئے کہ حرف عطف نافیہ کو واضع نے ایسی چیز کی نفی کرنے کیلئے وضع کیا ہے جس کی پہلے سے نفی کردی گئی ہو اور یہاں پر اگر حرف عطف کے ساتھ غیر جمع ہو جائے تو یہ بھی نفی کرنے کیلئے آئے گا تو تحصیل حاصل لازم آئے گا جو کہ جائز نہیں ہے جیسے "ما زیدٌ غیر شاعرٍ " اس جملے کے ساتھ زید سے شاعریت کے سوا باقی تمام اوصاف کی نفی ہوگئی اور جب پھر کہا کہ "لا کاتبٌ" تو کاتب کی دوبارہ نفی ہوگئی اور یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ ایک بار پہلے زید سے کاتب ہونے کی نفی کی گئی ہے اسی طرح قصر الصفۃ علی الموصوف کی صورت میں "ما شاعرٌ غیر زیدٍ الاعمروٌ" میں بھی تحصیل حاصل والی خرابی لازم آئے گی۔

﴿الانشاء﴾

اعلم انّ الانشاء قد يطلق على نفس الكلام الذى ليس لنسبته خارجٌ تطابقهٗ او لاتطابقهٗ وقديقال على ماهوفعل المتكلّم اعنى القاء مثل هذاالكلام كماانّ الاخبار كذالك والاظهران المراد ههٰنا هوالثانى بقرينة تقسيمه الى الطلب وغيرالطلب وتقسيم الطلب الى التمنّى والاستفهام وغير هماوالمرادبهامعانيهاالمصدريّة لاالكلام المشتمل عليهابقرينة قوله واللفظ الموضوع لهٗ كذا وكذالظهوران لفظ ليت مثلًامستعملٌ لمعنى التمنّي لالقولنا ليت زيدًاقائمٌ فافهم فالانشاء ان لم يكن طلبًا كالافعال المقاربة وافعال المدح والذمّ وصيغ العقود والقسم وربّ ونحوذٰلك فلايبحث عنها ههٰنا لقلّة المباحث البيا نيّة المتعلّقة بهاولانّ اكثرها فى الاصل اخبارٌ نقلت الى الانشاء

ترجمہ:۔

چھٹاباب انشاء کے بیان میں ہے لفظ انشاء کبھی تو اس کلام پر بولا جاتا ہے جس کی نسبت کیلئے کوئی خارج مطابق یالامطابق نہ ہواور کبھی فعل متکلم یعنی اس قسم کے کلام القاء پر بولا جاتا ہے اس کلام کی طرح جیسا کہ خبراس طرح ہے اور ظاہر تر یہی ہے کہ یہاں ثانی معنیٰ مراد ہے انشاء کی طلب وغیر طلب کی طرف تقسیم کی وجہ سے اور طلب کی تقسیم تمنّی استفہام وغیرہ کی طرف ہے جس سے ان کا مصدری معنیٰ مراد ہے وہ کلام مرادنہیں ہے جوان پر مشتمل ہے ماتن کے اس قول ''واللفظ الموضوع لہٰذا'' کے قرینہ کی وجہ سے کیونکہ یہ بات ظاہر ہے کہ لفظ لیت مثلاً معنیٰ تمنّی کیلئے مستعمل ہے نہ کہ ہمارے قول لیت زیدٌ قائمٌ کیلئے پس انشاء اگر طلب نہ ہو جیسے افعال مقاربہ، افعال مدح وذم، صیغ عقود، قسم، ربّ وغیرہ تو ان سے یہاں بحث نہ ہوگی کیونکہ ان سے متعلّق مباحث بیانیہ بہت کم ہیں نیز ان میں سے اکثر دراصل اخبار ہیں جن کوانشاء کی طرف نقل کرلیا گیا ہے

تشریح:۔

انشاء کے لغوی معنیٰ اختراع، ابتداع، اور ایجاد کے ہیں اور اصطلاح میں انشاء کے دومعنیٰ آتے ہیں شارحؒ نے انشاء کی اصل بحث سے پہلے دو باتیں ذکر کی ہیں۔ پہلی بات یہ ذکر کی ہے کہ انشاء کا اطلاق اشتراک لفظی کے ساتھ دومعنوں پر ہوتا ہے ایک اس کلام پر ہوتا ہے جس کی نسبت کیلئے ایسی کوئی نسبت خارجیہ نہ ہو جس کے ساتھ مطابقت یا عدم مطابقت کا ارادہ کیا گیا ہو۔ دوسرے نمبر پر مخاطب اور کلام انشائی القائی پر اس کا اطلاق ہوتا ہے، اسی طرح لفظ اخبار کا اطلاق کبھی نفس کلام پر ہوتا ہے اور کبھی فعل پر یہاں پر انشاء مصدر کے معنیٰ میں استعمال ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ مصنفؒ نے آگے جا کر اس کی تقسیم کردی ہے کہ انشاء طلب کیلئے ہوگا یا غیر طلب کیلئے۔ پھر طلب کی صورت میں تمنّی ہوگا یا استفہام ہوگا یا نداء ہوگا۔ اسی طرح اس میں نسبت کے واقع کے مطابق ہونے کا ارادہ کیا گیا ہوگا یا نہیں کیا گیا ہوگا۔ یہاں پر انشاء سے دوسرا معنیٰ مراد ہے پہلا معنی مرادنہیں ہے اسلئے کہ دوسرے معنیٰ کے مراد ہونے پر قرینہ پایا جاتا ہے کہ مصنفؒ نے آگے جا کر انشاء کی تقسیم کردی ہے طلب اور غیر طلب کی طرف پھر طلب کی تقسیم کی ہے استفہام، نداء اور امر وغیرہ کی طرف۔ اور تمنّی کے بارے میں کہا ہے کہ ''واللفظ الموضوع لهٗ ليت''، یعنی تمنّی کیلئے لیت کو وضع کیا گیا ہے۔ اور اس بات پر تمام علماء بیان کا اتفاق ہے کہ لیت کو لیت زیدًا قائمًا کیلئے وضع نہیں کیا گیا ہے بلکہ اس کی وضع ہوئی ہے تمنّی کے معنیٰ مصدری یعنی تمنّا کرنے کیلئے۔ اسی طرح استفہام کے بارے میں لکھا ہے ''واللفظ الموضوع لهٗ هل'' لفظ

ہل کو بھی ہل زید کیلئے وضع نہیں کیا گیا ہے بلکہ اس کی وضع بھی معنیٰ مصدری یعنی استفہام کیلئے ہوئی ہے لہٰذا انشاء کی وضع بھی معنیٰ مصدری یعنی تکلم کیلئے ہوگی خواہ اس کی نسبت واقع کے مطابق ہو کہ کلام صادق ہو یا اس کی نسبت واقع کے مطابق نہ ہو یعنی کلام کاذب ہو۔ اور دوسری بات یہ بیان کی ہے کہ انشاء کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جس میں طلب ہو جیسے امر، نہی، استفہام، تمنّی، نداوغیرہ اور دوسری قسم وہ ہے جس میں طلب نہ ہو جیسے افعال مدح وذم، افعال مقاربہ، صیغ عقود، صیغ قسم، اور ربّ وغیرہ لیکن یہاں پر صرف ان قسموں سے بحث ہوگی جن میں طلب کا معنیٰ پایا جاتا ہے اور انشاء کی ان قسموں سے بحث نہیں ہوگی جن میں طلب کا معنیٰ نہیں پایا جاتا ہے اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ اس کے مباحث بہت کم ہیں اور دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ اصل میں اخبار ہیں ان کو انشاء بنا دیا گیا ہے۔ جس کی وجہ سے ان میں انشاء کا معنیٰ عارضی ہے یہی وجہ ہے کہ افعال مقاربہ کو ''افعال منسلخة عن الزمان'' کہتے ہیں۔ یعنی ان افعال میں اصل کے اعتبار سے زمانہ پایا جاتا تھا لیکن پھر ان سے زمانہ کھینچ کر نکال دیا گیا ہے۔ تو گویا کہ یہ اخبار سے منقول ہو کر آئے ہیں اسلئے ان سے بحث نہیں کی جاتی ہے۔

ان كان طلبًا استدعى مطلوبًا غير حاصل وقت الطلب لامتناع طلب الحاصل فلو استعمل صيغ الطلب لمطلوب حاصل امتنع اجراؤها على معانيها الحقيقية ويتولّد منها بحسب القرائن ما يناسب المقام

ترجمہ:۔

(اگر طلب ہو تو ایسے مطلوب کو چاہے گا جو طلب کے وقت حاصل نہ ہو) کیونکہ طلب حاصل ممتنع ہے پس اگر طلب کے صیغہ کو حاصل شدہ مطلوب کیلئے استعمال کیا جائے تو ان کو ان کے حقیقی معنیٰ پر جاری نہیں کیا جا سکتا ہے بلکہ قرائن کے مطابق مناسب معانی پیدا ہو جاتے ہیں

تشریح:۔

ان كان طلبًا استدعى مطلوبًا: یہاں سے انشاء کی مکمل تفصیل بیان کرنا شروع کر دیا ہے چنانچہ انشاء دو حال سے خالی نہیں انشاء میں طلب والا معنیٰ پایا جائے گا یا نہیں۔ اگر انشاء میں طلب والا معنیٰ پایا جائے تو اس کیلئے شرط یہ ہے کہ طلب کے وقت مطلوب غیر حاصل ہو کیونکہ اگر طلب کے وقت مطلوب پہلے سے حاصل ہو تو پھر تحصیل حاصل لازم آئے گا جو کہ صحیح نہیں ہے اور اگر انشاء میں طلب کا معنیٰ پایا جائے اور مطلوب پہلے سے حاصل ہو تو طلب کے معنیٰ حقیقی کا تو اس میں جاری کرنا محال اور ناممکن ہے لہٰذا اس صورت میں مقام کی مناسبت سے یہاں پر کوئی نہ کوئی تاویل کیجائے گی جیسے قرآن پاک میں ارشاد باری تعالیٰ ہے ''يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا'' یعنی اے ایمان والو! ایمان لاؤ۔ اس میں ایمان والوں کو ایمان لانے کا حکم ہو رہا ہے۔ اسلئے یہاں پر اس کے معنیٰ حقیقی مراد نہیں ہوں گے لہٰذا یہاں پر تاویل کی جائے گی کہ دوسرے ''آمنوا'' سے ایمان پر مداومت اور استقامت مراد ہے۔ کہ تم جو ایمان لائے ہو اب اس ایمان پر مداومت کرو اور اس پر قائم ودائم رہو۔ اسی طرح دوسری جگہ ارشاد باری تعالیٰ ہے ''يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللّٰهَ'' اے نبی اللہ سے ڈریئے۔ اس میں نبی کو اللہ سے ڈرنے اور تقویٰ حاصل کرنے کا حکم دیا جا رہا ہے جبکہ نبی اللہ سے پہلے سے ڈر رہا ہوتا ہے اور تمام متقیوں سے زیادہ تقویٰ والا ہوتا ہے اسلئے دوبارہ تقویٰ حاصل کرنے کا کوئی معنیٰ نہیں ہے لہٰذا یہاں پر بھی تاویل کر دی جائے گی کہ یہاں پر تقویٰ حاصل کرنے سے اس کا معنیٰ حقیقی مراد نہیں ہے بلکہ اس کا معنیٰ مجازی مراد ہے کہ تقویٰ پر مداومت اور استمرار حاصل کریں۔

وانواعه اى انواع الطلب كثيرة منها التمنى هو طلب حصول الشىء على سبيل المحبة

والـلفظ الموضوع لهٗ ليت ولا يُشترط امكانُ المتمنّى بخلاف الترجّى تقول ليت الشباب يعود ولا تقول لعلّهٗ يعود ولكن اذا كان المتمنّى ممكنًا يجب ان لا يكون لك توقّع وطماعية فى وقوعه والّا لصار ترجّيًا

ترجمہ:۔

(اور اس کی) یعنی طلب کی (بہت ساری قسمیں ہیں انہی میں سے ایک تمنّی ہے) اور وہ کسی چیز کے حصول کو محبت کے طور پر طلب کرنا ہے (اس کیلئے لفظ لیت کو وضع کیا گیا ہے اور متمنّٰی کیلئے ممکن ہونا شرط نہیں ہے) بخلاف ترجّی کے (تم کہو گے کاش کہ جوانی لوٹ آئے) اور یہ نہیں کہہ سکتے ہو کہ امید ہے کہ جوانی لوٹ آئے لیکن جب متمنّٰی ممکن ہو تو ضروری ہے کہ اس کے حصول کی امید نہ ہو اور ترجّی ہو جائے گی۔

تشریح:۔

وانواعہ کثیرۃ۔انشاء طلبی کی کئی قسمیں ہیں مصنفؒ نے ان میں سے صرف پانچ قسمیں (امر، نہی، ندا، تمنّی، استفہام) بیان کی ہیں بعض لوگوں نے ترجّی کو بھی طلب میں شمار کر کے کی چھٹی قسم بھی تسلیم کی ہے اور بعض لوگوں نے تمنّی اور ندا کو بھی اقسام طلب میں سے خارج کیا ہے کیونکہ تمنّی اس کلام کے القاء کو کہا جاتا ہے جو کسی چیز کے طلب حصول پر دلالت کرے۔

منها التمنّى: پہلی قسم تمنّی ہے ماتنؒ اور شارحؒ نے اس میں دو باتیں بیان کی ہیں۔

پہلی بات:۔تمنّی کی تعریف یہ بیان کی ہے کہ تمنّی اس کلام کو کہتے ہیں جو کسی چیز کا محبت کی بناء پر بغیر کسی طمع اور لالچ کے طلب حصول پر دلالت کرے پھر تمنّی اور ترجّی میں فرق یہ ہے کہ تمنّی عام ہے اور ترجّی خاص ہے تمنّی ممکنات اور غیر ممکنات سب میں ممکن اور جائز ہے چنانچہ ناممکن کی آرزو کرتے ہوئے یوں کہنا کہ ’’ليت الشباب يعود ‘‘ صحیح ہے۔ ہدبہ بن حشرم العذری کا شعر ہے:

﴿فيا ليت الشباب يعود يومًا فاخبرهٗ بما فعل المشيب﴾

ترجمہ:۔کاش کہ کسی دن جوانی لوٹ آتی تو میں اسے بتا دیتا کہ بڑھاپے نے کیا کیا ہے۔

جبکہ ترجّی کا استعمال صرف ممکنات میں ہوتا ہے ناممکنات میں نہیں ہوتا چنانچہ ’’ لعلّ زيدًا يعود ‘‘ کہنا تو صحیح ہے لیکن ’’ لعلّ الشباب يعود ‘‘ کہنا صحیح نہیں ہے کیونکہ شباب اس زمانے کا نام ہے جس میں قوۃ نامیہ میں اضافہ ہوتا ہے اور ایک بار گزر جانے کے بعد اس زمانے کا لوٹ آنا عقلاً محال ہے لہٰذا تمنّی کیلئے لیت ہی استعمال کیا جائے گا لعلّ استعمال کرنا صحیح نہیں ہے۔اسی طرح ان دونوں کے درمیان اس اعتبار سے بھی فرق ہے کہ لیت کے ممتنعات میں استعمال کرنے کیلئے کوئی شرط نہیں ہے لیکن جب لیت کو ممکنات میں استعمال کیا جائے تو اس کے استعمال کے صحیح ہونے کیلئے یہ شرط ہے کہ وہ چیز اپنی ذات کے اعتبار سے ممکن ہو لیکن کچھ خارجی عوارض کی وجہ سے فی الوقت اس کا حصولِ متمنّی کیلئے مشکل ہو جیسے کوئی خالی جیب آدمی حج یا عمرہ کرنے کی آرزو کرے۔تو اگرچہ حج اور عمرہ کرنا ممکن ہے لیکن فی الوقت غریب آدمی کیلئے اسباب کے نہ ہونے کی وجہ سے مشکل ہے۔

دوسری یہ بات بتائی ہے کہ اصل میں تمنّی کیلئے ’’لیت‘‘ کو وضع کیا گیا ہے لیکن کبھی کبھار اظہار تمنّی کیلئے دوسرے کلمات بھی استعمال کئے جاتے ہیں اور وہ تین کلمات ہیں۔ہل، لو، لیت، یہ تین ایسے کلمات ہیں جن کی وضع تمنّی کیلئے تو نہیں ہوئی ہے لیکن ان کے ساتھ اظہار تمنّی کیا جاتا ہے۔

وقد يُتمنّى بهل نحو هل لى من شفيع حيث يعلم ان لا شفيع لهٗ لانّهٗ حينئذٍ يمتنع حملهٗ

تمنی حقیقة الاستفهام لحصول الجزم بانتفائه والنکتة فی التمنی بهل والعدول عن لیت هو ابراز المتمنّٰی لکمال العنایة بحصوله فی صورة الممکن الذی لا جزم بانتفائه

ترجمہ:۔

(اور کبھی ہل کے ذریعہ تمنّی کی جاتی ہے جیسے ہل لی من شفیع جبکہ یہ بات معلوم ہو کہ اس کا کوئی شفیع نہیں ہے کیونکہ اس وقت اسے حقیقت استفہام پر محمول نہیں کیا جاسکتا ہے کیونکہ اس کے انتفاء کا یقین ہے۔ ہل کیساتھ تمنّی کرنے اور لیت سے عدول کرنے میں نکتہ یہ ہے کہ تمنّی کو اس کے حصول میں کامل رغبت کی بناء پر اس ممکن کی صورت میں ظاہر کرنا ہے جس کا انتفاء یقینی نہیں

تشریح:۔

وقد یتمنّٰی بهل: تمنّی کے معنیٰ کے اظہار کیلئے اصل میں لیت کو وضع کیا گیا ہے لیکن کبھی کبھار ھل کے ساتھ بھی اظہار تمنا کیا جاتا ہے جیسے ''ھل من شفیع یشفع لی'' یہ اس وقت کہا جاتا ہے جب کوئی کسی جگہ اس طرح پھنس جائے کہ اسے یقین ہو جائے کہ اب میرا کوئی سفارشی نہیں ہے۔ فاضل شارحؒ نے اس کی وضاحت کرتے ہوئے دو باتیں ذکر کی ہیں۔

پہلی بات یہ ذکر کی ہے کہ چونکہ ہل کو لیت کی جگہ استعمال کیا جاتا ہے اسلئے ہل کے ساتھ تمنّی وہاں پر کیا جائے گا جہاں پر اس چیز کا نہ ہونا یقینی نہ ہو بلکہ اس کے ہونے کا احتمال ہو اور ''لیت الشباب یعود'' میں چونکہ متکلم کو اس کے نہ ہونے کا یقین ہے اسلئے یہاں پر اس کے معنیٰ حقیقی مراد نہیں ہوں گے بلکہ معنیٰ مجازی تمنّا کرنا مراد ہوگا۔

اور دوسری یہ بات تحریر فرمائی ہے کہ یہاں پر ایک نکتہ ہے اور وہ یہ ہے کہ ہل کو تمنّی کے معنیٰ کیلئے استعمال کیا جاتا ہے متمنّٰی میں کامل رغبت ظاہر کرنے کیلئے بخلاف لیت کے کیونکہ لیت کے ساتھ کمال رغبت کا اظہار نہیں کیا جاسکتا ہے کیونکہ تمنا کی وضع ایسی چیز کیلئے کی گئی ہے جس کا نہ ہونا ضروری ہے لہذا جب لیت استعمال کیا جائے تو اسکے استعمال کرنے کے ساتھ کمال رغبت کا اظہار نہیں ہوسکتا ہے بخلاف ہل کے کیونکہ ہل کی وضع ہوئی ہے کسی چیز کی انتفاء کے عدم یقین کیلئے اسلئے اس کے ساتھ اظہار رغبت کیا جائے گا۔

وقد یتمنّٰی بلو نحو لو تاتینی فتحدّثنی بالنصب علٰی تقدیر فأن تحدّثنی فانّ النصبَ قرینةٌ علٰی انّ لو لیست علٰی اصلها اذ لا ینصب المضارع بعدها باضمار أن وانّما یُضمر بعد الاشیاء الستّة والمناسب ههُنا هو التمنّی

ترجمہ:۔

(اور) کبھی (لو کے ساتھ) تمنّی کی جاتی ہے (جیسے لو تاتینی فتحدّثی نصب کے ساتھ) فان تحدّثنی کی تقدیر پر کہ نصب اس بات کا قرینہ ہے کہ لو اپنی اصل پر نہیں ہے کیونکہ لو کے بعد بتقدیر اَن مضارع منصوب ہوتا ہے بلکہ اُن چھ چیزوں کے بعد مقدّر ہوتا ہے اور یہاں تمنّی ہی مناسب ہے

تشریح:۔

وقد یتمنّٰی بلو: وہ حروف جن کی وضع تمنّی کیلئے تو نہیں ہوئی ہے لیکن پھر بھی اسے تمنّی کیلئے استعمال کیا جاتا ہے لو ہے اور اس پر قرینہ جواب لو کا منصوب ہونا ہے کیونکہ اگر لو شرط کیلئے آجائے تو اس کے جواب اور جزاء پر جزم آنا چاہئے اس کے جزاء پر جزم کا نہ آنا اس بات کی دلیل ہے کہ لو تمنّی کیلئے ہے اور یہاں پر اَن مقدّر ہے اور جواب تمنّی کا ہونا اُن کے مقدّر ہونے کے مقامات میں

سے ایک مقام ہے۔ جیسے "لَوْ تَأْتِيْنِيْ فَتُحَدِّثَنِيْ" اس میں لوشرط کیلئے نہیں ہے اسلئے کہ اگر لوشرط کیلئے ہوتا تو شرط کیلئے یہ قانون ہے کہ جب شرط وجزاء دونوں فعل مضارع ہوں تو دونوں پر جزم آجاتا ہے اور یہاں پر اگر دونوں پر جزم آجائے تو جزم کی وجہ سے شرط میں یاء کو گرجانا چاہئے تھا اور جزاء فتحدثني میں "ث" پر جزم آجانا چاہئے تھا لیکن نہ تو شرط کی وجہ سے یا گری ہے اور نہ ہی ث پر جزم آیا ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ یہاں پر لوشرط کیلئے نہیں ہے پھر جب ہم نے دیکھا کہ جواب لو پر نصب ہے اور ان موجود نہیں ہے تو ہم نے ان مقدر مانا ہے اور لو کو اسکے معنی مجازی تمنّی پر محمول کیا ہے اسلئے کہ ان کے مقدر ہونے کے چھ مقامات میں سے ایک مقام یہ ہے کہ ان جواب تمنّی میں واقع ہو۔

فائدہ: لو پانچ معنی کیلئے استعمال ہوتا ہے۔ عرض کیلئے جیسے "لو تنزل عندنا فتصب خيرًا" تقلیل کیلئے جیسے "تصدقوا ولو بظلفٍ محرَقٍ۔ مصدریہ جیسے "يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ" شرطیہ جیسے "لو كانت الشمس طالعةً كان النهار موجودًا" تمنّی کیلئے جیسے "لو تأتينا فتحدثنا" اى ليتك تاتينا فتحدثنا "لو کے تمنا کیلئے استعمال ہونے کی اکثر نحویوں نے اگرچہ انکار کر دیا ہے لیکن علامہ سیبویہؒ وغیرہ کے نزدیک لو کا تمنّی کیلئے استعمال ہونا درست ہے جس کی تائید قرآن پاک سے بھی ہوتی ہے چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے "فَلَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَكُوْنَ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ" البتہ اس میں اختلاف ہے کہ جو لو تمنّی کیلئے استعمال ہوتا ہے یہ مستقل قسم کا لو ہے یا لوشرطیہ ہی ہے ابن الصائغ، ابن ہشام خضراوی کے نزدیک مستقل قسم کا لو ہے جس کیلئے جواب کی بھی ضرورت نہیں ہے کبھی تو جواب مذکور ہوتا ہے جیسا کہ مثال مذکور میں ہے اور کبھی جواب مذکور نہیں ہوتا جیسے آیت مذکورہ میں ہے کہ "وَلَوْ أَنَّهُمْ آمَنُوْا وَاتَّقَوْا لَمَثُوْبَةٌ مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ خَيْرٌ" اس آیت میں لو تمنّی کیلئے ہے لیکن جواب مذکور نہیں ہے کیونکہ "لَمَثُوْبَةٌ مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ خَيْرٌ" جملہ مستانفہ اور قسم محذوف کا جواب ہے بعض حضرات کے نزدیک لوشرطیہ ہی ہوتا ہے لیکن اس سے تمنّی کے معنی حاصل کئے جاتے ہیں۔

قال السكاكي كأنّ حروفَ التنديم والتحضيض نحو هَلاَّ وأَلاَّ بقلب الهاء ولولا ولوما مأخوذةٌ منهما خبر كأنّ اى كأنّهما مأخوذةٌ من هل ولو اللّتين للتمنّي حال كونهما مركّبتين مع لا وما المزيدتين لتضمينهما علّة لقوله مركّبتين والتضمين جعل الشيء في ضمن الشيء تقول ضمنت الكتاب كذا بابًا بابًا اذا جعلته تضمّنًا لتلك الابواب يعني انّ الغرض والمطلوب من هذا التركيب والتزامه هو جعل هل ولو متضمّنتين معنى التمنّي ليتولّد علّة لتضمينهما يعني انّ الغرض من تضمينهما معنى التمنّي ليس افادة التمنّي بل ان يتولّد منه اى من معنى التمنّي المتضمنتين هما اياه في الماضي التنديمُ نحو هلّا اكرمتَ زيدًا ولوما اكرمتَهُ على معنى ليتك اكرمتهُ قصدًا الى جعله نادمًا على ترك الاكرام وفي فعل المضارع التحضيض نحو هلّا تقوم ولو ما تقوم على معنى ليتك تقوم قصدًا الى حثّه على القيام

ترجمہ:۔

(سکاکی نے) گویا کہ حروف تندیم، حروف تحضیض، جیسے هلّا، الّا، ہمزہ کو ہا سے بدلنے کے ساتھ اور لولا اور لوما (انہی سے ماخوذ ہیں) کأنّ خبر ہے یعنی گویا اس ہل اور لو سے ماخوذ ہیں جو تمنّی کیلئے ہیں اس حال میں کہ وہ مرکّب ہوں ما اور لا زائدہ کیساتھ ان کے متضمن ہونے کی وجہ سے) مرکّبتین کی علت ہے تضمین ایک چیز کو دوسری چیز کے ضمن میں کرنے کا نام ہے تم کہو گے ضمنت

الکتاب کذا بابًا بابًا جب تم کتاب کو ان ابواب پر مشتمل کر دو یعنی اس ترکیب کا مقصد اور مطلب اس التزام کی غرض ہل اور لو کو متضمن کرنا ہے (تمنّی کے معنیٰ کو تا کہ علت پیدا ہو جائے) ان دونوں کے ملانے سے یعنی ان کے ملانے سے غرض تمنّی کے معنیٰ کا حاصل کرنا ہے نہ کہ افادہ تمنّی ہے بلکہ پیدا ہو جائے (اس سے) یعنی تمنّی کے معنیٰ سے جس کو وہ دونوں متضمن ہیں (ماضی میں تندیم جیسے ہلّا اکرمت زیدًا) اور لو ما اکرمتہ کے معنیٰ ہیں لیتک اکرمتہٗ، مخاطب کو ترک اکرام پر شرمندہ کرنے کیلئے (اور) فعل (مضارع میں تحضیض کیلئے جیسے ہلّا تقوم) اور لو ما تقوم کے معنیٰ ہیں لیتک تقوم، مخاطب کو قیام پر ابھارنے کیلئے

تشریح:۔

قال السکاکی کأنّ حروف التندیم والتحضیض: یہاں سے مصنفؒ نے ایک اختلافی مسئلہ چھیڑا ہے اور وہ یہ ہے کہ حروف تحضیض اور حروف تندیم ''الا، ھلّا، لولا۔ لوما'' مستقل حروف ہیں یا کسی کے تابع ہیں اس میں اختلاف ہے جمہور علماء کے نزدیک یہ تمام کے تمام مستقل حروف ہیں کسی کے تابع نہیں ہیں اور علامہ سکاکیؒ کے نزدیک یہ حروف مأخوذ ہیں لو اور ہل سے جو اصل میں لو اور ہل ہی تھے بعد میں ان کے آخر میں ''ما اور لا'' کو زائد کر دیا ہے تو ان سے حروف تحضیض بن گئے ہیں ورنہ یہی حروف تمنّی کیلئے استعمال ہوتے تھے۔ اور ترکیب کی وجہ یہ ہے کہ یہ حروف تمنّی کے معنیٰ کو متضمن ہوتے ہیں تا کہ جب ان کو ماضی میں استعمال کیا جائے تو ان میں تندیم کا معنیٰ پیدا ہو جائے جیسے ''ھلّا اکرمت زیدًا' لولا اکرمتہٗ'' یعنی تم نے زید کا اکرام کیوں نہیں کیا ہے تو اس کلام کے ساتھ متکلم مخاطب کو زید کا اکرام نہ کرنے پر ملامت کر رہا ہے گویا کہ متکلم زید کے اکرام کی آرزو اور تمنا کر رہا ہے۔ اور یہ اسلئے بھی کیا جاتا ہے تا کہ جب یہ مضارع پر داخل ہو جائیں تو مضارع میں تحضیض کا معنیٰ پیدا ہو جائے جیسے ''ھلّا تقومُ'' ''لوما تقوم'' ''تم کھڑے کیوں نہیں ہوتے ہو؟ گویا کہ متکلم مخاطب کو کھڑے ہونے پر ابھار رہا ہے کہ تم کو کھڑا ہونا چاہئے تھا اور مخاطب کے کھڑے ہونے کی آرزو کر رہا ہے تو یہ بھی تمنا کے معنیٰ کو متضمن ہوا ہے اور علامہ سکاکیؒ نے یہ بات بتانے کیلئے ''کأنّ'' کا لفظ استعمال کیا ہے گویا کہ علامہ سکاکیؒ یہ کہہ رہے ہیں کہ ممکن ہے جمہور کا مذہب صحیح ہو۔

والتضمن جعل الشیء: اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے تضمین کی تعریف کی ہے تضمین کہا جاتا ہے ایک چیز کو دوسری چیز کے ضمن میں کر دینے کو جیسے کہا جاتا ہے '' ضمّنت الکتاب بابًا بابًا'' اور یہ اس وقت کہا جاتا ہے کہ جب ایک کتاب کے کئی ابواب بنا دئے گئے ہوں اور وہ کتاب ان تمام ابواب پر مشتمل ہو اور اس ترکیب کا مطلب یہ ہے کہ ''ھل'' اور ''لو'' کو تمنّی کے معنیٰ پر مشتمل کر دیا جاتا ہے تا کہ اس سے ماضی میں تندیم اور مضارع میں تحضیض کا معنیٰ پیدا ہو جائے۔

والمذکور فی الکتاب لیس عبارۃ السکاکی لکنّہٗ حاصل کلامہ وقولہٗ لتضمینھما مصدرٌ مضافٌ الی المفعول الاوّل ومعنی التمنّی مفعولہٗ الثانی وقد وقع فی بعض النسخ لتضمّنھما علی لفظ التفعّل وھو لا یوافق معنی کلام المفتاح وانّما ذکر ھذا بلفظ کأنّ لعدم القطع بذلک

ترجمہ:۔

اور تمنّی کا معنیٰ اس کا مفعول ثانی ہے بعض نسخوں میں لتضمّنھا باب تفعّل سے ہے مفتاح کے کلام کے موافق نہیں ہے اس مضمون کو سکاکی نے لفظ کان کے ساتھ اسلئے تعبیر کیا ہے کہ مذکورہ امر حتمی نہیں ہے

تشریح:۔

والمذکور فی الکتاب: اس عبارت کے ساتھ فاضل شارحؒ نے اختلاف نسخ بیان کیا ہے کہ علامہ سکاکیؒ کی کتاب

کے نسخے مختلف ہیں ایک نسخہ وہ ہے جس سے ہم نے عبارت نقل کی ہے اس میں '' تضمین '' کا لفظ ہے اور دوسرا نسخہ وہ ہے جس میں '' تضمّن '' کا لفظ ہے۔ صحیح دونوں ہیں البتہ ان میں سے جس نسخے میں تضمین کا لفظ ہے تو وہ متکلم کے مقصود کے زیادہ قریب ہونے کی وجہ سے زیادہ بہتر ہے۔ کیونکہ علّامہ سکاکیؒ کا مقصود یہ ہے کہ متکلم اس میں خود تمنّی کا معنیٰ پیدا کرے اور یہ معنیٰ باب تفعیل کی صورت میں حاصل ہوتا ہے اور اگر دوسرے نسخے کے مطابق اسے باب تفعّل پر محمول کر دیا جائے تو اس کا مطلب بنے گا تمنّی کے معنیٰ کا خود بخود پیدا ہو جانا اور یہ علّامہ سکاکیؒ کی مراد کے خلاف ہے اسلئے اسے باب تفعیل پر محمول کرنا زیادہ اولیٰ ہے اور یہ بات بیان کرنے کیلئے مصنفؒ کے کانّ حرف تشبیہ لانے کا مطلب یہ ہے کہ ہماری بیان کردہ بات کوئی قطعی نہیں ہے اس کے علاوہ بھی مراد ہو سکتا ہے

وقد يتمنّى بلعلّ فيُعطى لهٗ حكمُ ليت وينصب في جوابه المضارع على اضماران نحو لعلّي احجّ فا زورَك بالنصب لبُعدالمرجوّعن الحصول وبهذا يشبه المحالات والممكنات الّتي لا طماعية في وقوعها فيتولّد منه معنىٰ التمنّي ومنها اي ومن انواع الطلب الاستفهام وهو طلب حصول صورة الشيء في الذهن فان كانت وقوع النسبة بين امرين اولا وقوعها فحصولها هو التصديق والّا فهو التصوّر والالفاظ الموضوعة لهٗ الهمزة وهل وما ومن وايّ وكم وكيف واين وانّى ومتىٰ وايّان

ترجمہ:۔

(اور لعلّ کے ساتھ تمنّی کی جاتی ہے اسلئے اسے لیت کا حکم دیدیا جاتا ہے) اور اس صورت میں مضارع اَن کے مقدر ہونے کی وجہ سے منصوب ہوگا (جیسے لعلّی احجّ فازورک نصب کے ساتھ) امید کی ہوئی چیز کے دور ہونے کی وجہ سے اسی وجہ سے وہ محالات کے مشابہ ہوتا ہے اور ان ممکنات کے جن کے حصول کی توقع نہیں ہوتی ہے اسلئے اس سے تمنّی کے معنیٰ پیدا ہو جاتے ہیں (اور انہی میں سے) یعنی انواع طلب میں سے (استفہام ہے) اور وہ کسی چیز کی صورت کو ذہن میں حاصل کرنے کو طلب کرنا ہے لہذا اگر یہ وقوع نسبت بین الامرین میں ہو یا لا وقوع نسبت ہو تو اس کا حصول تصدیق ہے ورنہ وہ تصوّر ہے (اور استفہام کیلئے جو الفاظ موضوع ہیں وہ ہمزہ، ہل، ما، من، کم، کیف، این انّیٰ، متیٰ، ایّان ہے

تشریح:۔

وقد يتمنّى بلعلّ: لعلّ کی بھی اصل وضع ترجّی کیلئے ہے لیکن کبھی کبھار اسے بھی تمنّی کے معنیٰ میں استعمال کیا جاتا ہے لہذا جو حکم لیت کا ہے وہی حکم لعلّ کا بھی ہے جیسے کوئی کہے '' لعلّي احجّ فازورك '' شاید کہ میں حج کر لوں تو تم سے ملوں گا۔ یہ اسوقت کہا جاتا ہے جب کسی آدمی کیلئے حج کرنا بہت زیادہ مشکل اور بعید ہو تو یہ اپنے مشکل اور بعید ہونے کی وجہ سے ممتنعات اور ان محالات کے مشابہ بن جائے گا جن کے حصول کی بندے کو بالکل امید نہ ہو لہذا اس بعد کی وجہ سے اس میں بھی تمنّی کا معنیٰ پیدا ہو جائے گا۔

ومنها الاستفهام: انشاء کی دوسری قسم استفہام ہے اور استفہام میں دو چیزیں ہیں سین اور تا اور جب یہ دونوں مل جائیں تو طلب پر دلالت کرتے ہیں اور فہم کے معنیٰ ہیں ادراک کا حاصل ہو جانا اور علم کا آ جانا جب دونوں کو ملائیں گے تو اس کے معنیٰ بنیں گے کسی چیز کی صورت ذہنیہ کا ذہن میں لانے کو طلب کرنا۔ پھر جس چیز کی صورت ذہنیہ کو طلب کیا گیا ہے وہ نسبت تامہ خبریہ ہوگی یا نہیں۔ اگر نسبت تامہ خبریہ ہو تو تصدیق ہے ورنہ تصوّر ہے اور یہ تقسیم کرنے کی ضرورت اسلئے پڑی ہے کہ استفہام کیلئے جن حروف کو وضع کیا گیا ہے ان کی تین قسمیں ہیں۔ بعض وہ حروف ہیں جن کو تصوّر اور تصدیق دونوں میں استعمال کیا جاتا ہے جیسے ہمزہ استفہامیہ

اور بعض وہ حروف جن کو تصدیق کیلئے استعمال کیا جاتا ہے جیسے ھل اور اس کے علاوہ باقی تمام حروف یعنی ما، مَن ، أیُّ ، کیف ، کم ، این ، انیٰ ۔ متیٰ ، ایان ، کو صرف تصورات کیلئے وضع کیا گیا ہے ۔

فالھمزۃ وھل لطلب التصدیق ای انقیاد الذھن واذعانہ بوقوع نسبۃ تامّۃ بین الشیئین کقولک اقام زید " فی الجملۃ الفعلیۃ وازیدٌ قائمٌ فی الجملۃ الاسمیۃ او لطلب التصوّر ای ادراک غیر النسبۃ کقولک فی طلب تصوّر المسند الیہ أدبسٌ فی الاناء ام عسلٌ علمًا بحصول شیءٍ فی الاناء طلبًا لتعیینہ وفی طلب تصوّر المسند أفی الخابیۃ دبسک ام فی الذق عالمًا بکون الدبس فی واحد من الخابیۃ او الذق طالبًا لتعیین ذلک ولھذا ای لمجیء الھمزۃ لطلب التصوّر لم یَقبُح فی طلب تصوّر الفاعل أزیدٌ قام کما قبح ھل زیدٌ قام ولم یقبح فی طلب تصوّر المفعول أعمرًا عرفت کما قبح ھل عمرًا عرفت وذلک لانّ التقدیم یستدعی حصول التصدیق بنفس الفعل فیکون ھل لطلب حصول الحاصل وھو محال بخلاف الھمزۃ فانّھا تکون لطلب التصوّر وتعیین الفاعل او المفعول وھذا ظاھرٌ فی أعمرًا عرفتَ لا فی أزیدٌ قام فلیتأمّل

ترجمہ :۔

لہٰذا ہمزہ طلب تصدیق کیلئے ہے) یعنی ہمزہ ذہن کو تابع اور یقین کرانے کیلئے ہے دو چیزوں کے درمیان نسبت کے واقع ہونے کی وجہ سے ہے (جیسے تمہارا قول قام زیدٌ جملہ فعلیہ میں اور أزیدٌ قائمٌ) جملہ اسمیہ میں (یا) طلب (تصور کیلئے) یعنی غیر نسبت کے ادراک کیلئے (جیسے تیرا قول) مسند الیہ کے تصور میں کہ برتن میں سرکہ ہے یا شہد یہ اس وقت کہا جائے گا جب یہ جانتا ہو کہ برتن میں کوئی چیز ہے صرف تعیین چاہتا ہو اور طلب تصور مسند میں (تمہارا انگور کا شیرہ صراحی میں ہے یا مشکیزہ میں) جب صراحی اور مشکیزہ میں سے کسی ایک میں انگور کے شیرہ کے ہونے کو جانتا ہو اور اس سوال کے ساتھ صرف تعیین چاہتا ہو (اور اسی وجہ سے کہ) ہمزہ طلب تصور کیلئے آتا ہے (قبیح نہیں ہے) طلب تصور فاعل میں (أزیدٌ قام) جیسا کہ قبیح ہے ہل زیدٌ قام (اور) (قبیح نہیں ہے طلب تصور مفعول میں (اعمروا عرفت) جیسا کہ قبیح ہے ہل عمروا عرفت اس کی وجہ یہ ہے کہ تقدیم نفس فعل کے تصدیق کے حصول کا مقتضی ہے تو ہل حاصل شدہ چیز کے حاصل کرنے کیلئے ہوگا اور وہ محال ہے بخلاف ہمزہ کے کیونکہ وہ طلب تصور کیلئے ہے اور فاعل یا مفعول کی تعیین کیلئے یہ چیز أعمروا عرفت میں ظاہر ہے نہ کہ أزید قام میں ۔ خوب سوچ لو

تشریح :۔

فالھمزۃ لطلب التصدیق : ہمزہ چونکہ تصور اور تصدیق دونوں کیلئے استعمال ہوتا ہے پھر جب تصدیق کیلئے استعمال ہو جائے تو جملہ اسمیہ اور جملہ فعلیہ دونوں پر داخل ہوتا ہے جملہ اسمیہ کی مثال جیسے ازیدٌ قام ، جملہ فعلیہ کی مثال جیسے أقام زیدٌ اور اگر ہمزہ طلب تصور کیلئے آئے تو اسکی دو صورتیں ہیں ۔ مسند الیہ کے تصور کیلئے آئے گا یا مسند کے تصور کیلئے ۔ مسند الیہ کے تصور کیلئے آنے کی مثال جیسے '' أدبسٌ فی الاناء ام عسلٌ ۔ برتن میں انگور کا شیرہ ہے یا شہد کا ؟ یہ اس وقت کہا جاتا ہے جب متکلم کو یہ تو معلوم ہو کہ برتن میں کوئی چیز ہے لیکن اسے یہ معلوم نہ ہو کہ برتن میں ہے تو کیا چیز ہے مسند کے تصور کے طلب کرنے کی مثال جیسے '' أفی الخابیۃ دبسٌ ام فی الذق ۔ انگور کا شیرہ صراحی میں ہے یا مشکیزہ میں ۔ یہ اس وقت کہا جاتا ہے جب متکلم کو یہ تو معلوم

ہو کہ شیرہ ان دونوں میں سے کسی ایک میں ہے لیکن یہ معلوم نہ ہو کہ ان میں سے کس میں ہے۔

ولہذا لم یقبح: یہ ہمزہ استفہامیہ پر ایک تنبیہ ہے کہ جب ہم نے یہ کہدیا کہ ہمزہ استفہامیہ طلب تصور کیلئے آتا ہے تو فاعل اور مفعول دونوں کو مقدم کر کے پڑھنا جائز ہے ان کی تقدیم میں کوئی قباحت نہیں ہے۔ فاعل کے مقدم ہونے کی مثال جیسے ''أزیدٌ قام'' مفعول کے مقدم ہونے کی مثال جیسے ''أعمرًا عرفت'' لیکن چونکہ ھل کی وضع تصدیق کیلئے ہوئی ہے اسلئے ''ھل زیدٌ قام یا ھل عمرًا عرفت'' کہنا قبیح ہوگا۔ کیونکہ فاعل اور مفعول کی تقدیم تخصیص کا فائدہ دیتی ہے اور تخصیص کا مطلب یہ ہے کہ متکلم کو اصل حکم کا تو علم ہو لیکن وہ تصدیق کر کے احد الامرین کی تعیین کرنا چاہتا ہو کہ ان میں سے کون سا ہے اور کونسا نہیں ہے اور ھل معلوم کو معلوم کرنے کیلئے آتا ہے تو اس سے تحصیل حاصل لازم آئے گا جو کہ صحیح نہیں ہے بخلاف اس کے کہ جب ان پر ہمزہ داخل کر دیا جائے تو ہمزہ چونکہ معلوم کو معلوم کرنے کیلئے نہیں آتا ہے بلکہ نامعلوم کو معلوم کرنے کیلئے آتا ہے اسلئے تحصیل حاصل لازم نہیں آئے گا الغرض ھل زید قام اور ھل عمرًا عرفت کہنا صحیح نہیں ہے اور ازیدٌ قام اور اعمرًا عرفت کہنا صحیح ہے۔

والمسئول عنه بها اى الهمزة هو ما يليها كا الفعل فى أضربت زيدًا اذا كان الشك فى نفس الفعل اعنى الضرب الصّادر من المخاطب الواقع على زيدٍ واردتَّ بالاستفهام ان تعلم وجودهٗ فيكون لطلب التصديق ويحتمل ان يكون لطلب تصوّر المسند بان تعلم انهٗ قد تعلّق فعلٌ من المخاطب بزيد لكن لا تعرف انهٗ ضربٌ او اكرام والفاعل فى أأنت ضربت زيدًا اذا كان الشكّ فى الضارب والمفعول فى أزيدًا ضربت اذا كان الشكّ فى المضروب وكذا قياس سائر المتعلّقات وهل لطلب التصديق فحسبُ وتدخل على الجملتين نحو هل قام زيدٌ وهل عمروٌ قاعد" اذا كان المطلوب حصول التصديق بثبوت القيام لزيد والقعود لعمرٍو ولهٰذا اى ولاختصاصها بطلب التصديق امتنع هل زيدٌ قام ام عمرو " لانّ وقوع المفرد ههُنا دليلٌ على انّ ام متّصلةٌ وهى لطلب تعيين احد الامرين مع العلم بثبوت اصل الحكم وهل انّما يكون لطلب الحكم ولو قلت هل زيدٌ قام بدون ام عمروٌ فيقبح ولا يمتنع لما سيجىء ولهٰذا ايضًا قبح هل زيدٌ ضربتَ لانّ التقديم يستدعى حصول التصديق بنفس الفعل فيكون هل لطلب حصول الحاصل وهو محالٌ وانّما يمتنع لاحتمال ان يكون زيدًا مفعول فعل محذوفٍ او يكون التقديم لا للتخصيص لكن ذلك خلاف الظاهر دون هل زيدًا ضربتهٗ فانهٗ لا يقبح لجواز تقدير المفسّر قبل زيدٍ اى هل ضربت زيدًا ضربتهٗ

ترجمہ:۔

(اور ہمزہ کیساتھ اسی چیز کے بارے میں سوال ہوگا جو ہمزہ کے متصل ہو جیسے فعل أضربت زیدًا میں) جبکہ شک صرف نفس فعل میں ہو یعنی اس ضرب میں ہو جو مخاطب سے صادر ہو کر زید پر واقع ہوئی ہے اور استفہام سے تمہاری مراد یہ ہو کہ اس کا وجود معلوم ہو جائے لہٰذا اس وقت طلب تصدیق کیلئے ہوگا اور یہ بھی احتمال ہے کہ طلب تصور مسند کیلئے ہو اس طور پر کہ تم کو یہ تو علم ہو کہ مخاطب کا کوئی فعل زید سے متعلق ہے لیکن یہ معلوم نہ ہو کہ وہ ضرب ہے یا اکرام ہے (اور فاعل جیسے انت ضربت زیدًا میں جبکہ شک ضارب میں ہو (اور مفعول أزیدًا ضربت میں) جبکہ شک مضروب میں ہو اسی طرح باقی متعلقات کو قیاس کر لو (اور ہل صرف طلب

تصدیق کیلئے ہے) اور دونوں جملوں پر داخل ہوتا ہے (جیسے ہل قام زیدٌ ہل عمروٌ قاعدٌ) جبکہ زید کے قیام اور عمرو کے قعود کے ثبوت کا حاصل کرنا مطلوب ہو (اور اسی وجہ سے) اور ہل چونکہ طلب تصدیق کے ساتھ خاص ہے (ہل قام زیدٌ ام عمروٌ ممتنع ہے) کیونکہ یہاں مفرد کا واقع ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ ام متصلہ ہے اور وہ احدالامرین کی تعیین کیلئے اصل حکم کے ثبوت کے ساتھ ہے اور ہل تو صرف طلب حکم کیلئے ہوتا ہے اور اگر تم ہل زید قام کہو ام عمرو کہے بغیر تو یہ قبیح تو ضرور ہے لیکن ممتنع نہیں ہے، اسکی تفصیل عنقریب آجائے گی (اور) اسی وجہ سے (هل زیدٌ ضربت بھی قبیح ہے کیونکہ تقدیم نفس فعل کی تصدیق کے حصول کا تقاضا کرتا ہے لہٰذا ہل طلب حصول کیلئے ہوا جو محال ہے اور مثال مذکور میں ممتنع نہیں ہے کیونکہ اس میں یہ احتمال ہوسکتا ہے کہ زید فعل محذوف کا مفعول ہو یا تقدیم تخصیص کیلئے نہ ہو لیکن یہ خلاف ظاہر ہے (نہ کہ) ہل زیداً (ضربتہ) کہ یہ قبیح نہیں ہے کیونکہ ممکن ہے کہ زید سے پہلے تفسیر کے مقدر ہونے کی وجہ سے یعنی هل ضربت زیداً ضربته

تشریح:۔

والمسئول عنه بها هو ما یلیها: ہمزہ کے ساتھ کس چیز کے بارے میں سوال ہوگا؟ تو مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ہمزہ کے ساتھ ہر اس چیز کے بارے میں سوال ہوگا جو اس کے ساتھ متصل ہو پھر اتصال کی تین صورتیں ہیں۔

فاعل متصل ہوگا یا مفعول یا فعل۔ ان میں سے جو بھی متصل ہوگا سوال اسی سے ہوگا۔ فاعل کے متصل ہونے کی مثال جیسے أضربت زیداً۔

یہ اس وقت کہا جائے گا جب متکلّم کو یہ معلوم ہو کہ زید کو پیٹا گیا ہے اور یہ بھی معلوم ہو کہ مخاطب سے کوئی فعل صادر ہوا ہے لیکن متکلّم کو اس بارے میں شک ہو کہ مخاطب سے فعل ضرب واقع ہوا ہے یا اس کے علاوہ کوئی اور فعل اکرام وغیرہ واقع ہوا ہے۔

فاعل کے بارے میں سوال ہو جیسے ''أأنت ضربت'' یہ اس وقت کہا جائے گا جب متکلّم کو یہ معلوم ہو کہ ضرب واقع ہوا ہے اور یہ بھی معلوم ہو کہ زید پر ضرب واقع ہوا ہے لیکن فاعل میں شک ہو کہ اس ضرب کا فاعل مخاطب ہے یا کوئی اور سائل تو فاعل کی تعیین کرنے کیلئے سوال کر رہا ہے۔

مفعول کے بارے میں سوال ہو جیسے أزیداً ضربت یہ اس وقت کہا جائے گا کہ جب متکلّم کو یہ معلوم ہو کہ ضرب واقع ہوا ہے اور یہ بھی معلوم ہو کہ ضارب مخاطب ہے لیکن اسے یہ معلوم نہ ہو کہ مضروب زید ہے یا کوئی اور حروف استفہام میں سے ہل صرف تصدیق کے طلب کیلئے آتا ہے طلب تصور کیلئے نہیں آتا پھر اس کا استعمال جملہ اسمیہ اور جملہ فعلیہ دونوں میں ہوتا ہے۔

جملہ اسمیہ کی مثال جیسے ''هل زیدٌ قائمٌ'' جملہ فعلیہ کی مثال جیسے ''قام زیدٌ'' پھر مصنفؒ نے اس پر چار تنویریں ذکر فرمائی ہیں۔

پہلی تنویر: هل زیدٌ قام ام عمروٌ یہ مثال ممتنع ہے لیکن اس کی تفصیل سے پہلے دو باتوں کا جاننا ضروری ہے پہلی بات یہ ہے کہ ام کی دو قسمیں ہیں۔ ام متصلہ ام منقطعہ۔ ام متصلہ وہ ام ہے جو دو مفردوں کے درمیان واقع ہو اور ام منقطعہ وہ ام ہے جو دو جملوں کے درمیان واقع ہو اور یہاں پر چونکہ یہ ام دو مفردوں کے درمیان واقع ہے اسلئے یہ ام متصلہ ہوگا منقطعہ نہیں ہوگا اور دوسری بات یہ ہے کہ کلام میں اسبات کے بتلانے کیلئے ام آتا ہے کہ متکلّم کو اصل حکم کا علم ہے لیکن وہ احدالامرین کی تعیین کرانا چاہتا ہے۔ اور هل یہ بات بتانے کیلئے آتا ہے کہ متکلّم کو اصل حکم کا علم ہی نہیں ہے لہٰذا ان دونوں کے درمیان تضاد آگیا کہ هل کا تقاضا یہ ہے کہ متکلّم کو اصل حکم کا علم ہی نہ ہو اور ام کا تقاضا ہے کہ متکلّم کو اصل حکم کا علم ہو تو اس تضاد کی وجہ سے یہ مثال ممتنع ہے۔ چنانچہ اگر ام عمرو کہنے کے بجائے صرف هل زیدٌ قام کہتے تو یہ مثال قبیح تو ہوتی لیکن ممتنع نہ ہوتی۔ اس کی وجہ انشاء اللہ دوسری مثال میں عرض

کردوں گا۔

دوسری تنویر: ھل زیدًا ضربت ۔ یہ قبیح ہے ممتنع نہیں ہے قبیح اسلئے ہے کہ فاعل یا مفعول کے مقدم کرنے سے تخصیص کا فائدہ حاصل ہوتا ہے یعنی متکلم فاعل یا مفعول کو مقدم کرنے کے ساتھ یہ بتانا چاہتا ہے کہ مجھے اصل حکم کا تو علم ہے لیکن مجھے فاعل یا مفعول کی تعیین نہیں ہے اسلئے تم میرے لئے ان دونوں میں سے کسی ایک کی تعیین کردو کہ فاعل کون ہے اور مفعول کون؟ جیسے مثال مذکور میں کہ متکلم اپنے مخاطب سے کہنا چاہ رہا ہے کہ مجھے یہ تو معلوم ہے کہ ضرب واقع ہوا ہے لیکن یہ معلوم نہیں ہے کہ ضرب کس پر واقع ہوا ہے زید پر واقع ہوا ہے یا کسی اور پر۔ تم مجھے صرف اس چیز کی تعیین کردو لیکن جب ھل کلام میں داخل کردیا جاتا ہے تو ھل اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ متکلم کو اصل فعل ہی کا علم نہیں ہے کہ ضرب واقع ہوا ہے یا نہیں۔ تو اصل فعل کا علم حاصل کرنے کیلئے اسے لایا گیا ہے جبکہ اصل فعل کا علم پہلے سے حاصل ہو چکا ہے تو اس سے تحصیل حاصل لازم آئے گا اور یہ محال ہے باقی یہ مثال ممتنع نہیں ہے اسلئے کہ اس میں اس کے علاوہ اور بھی ترکیبی احتمالات ہیں پہلا احتمال یہ ہے کہ یہ مفعول ہو فعل محذوف کا تو تقدیری عبارت یوں بنے گی ''ھل ضربتَ زیدًا ضربتَ'' لیکن باعتبار ظاہر یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اس صورت میں یہ ما اضمر عاملہٗ علٰی شریطۃ التفسیر کے قبیل سے بن جائے گا اور ما اضمر عاملہٗ علٰی شریطۃ التفسیر کیلئے شرط یہ ہے کہ فعل معمول کی طرف لوٹنے والی ضمیر میں عمل کرنے کی وجہ سے معمول میں عمل کرنے سے اعراض کر رہا ہو اور یہاں پر چونکہ معمول کی طرف لوٹنے والی ایسی کوئی ضمیر نہیں ہے اسلئے بظاہر یہ ترکیب درست نہیں ہے لیکن ترکیبی اعتبار سے محض احتمال تو اس ترکیب کا بھی ہے۔ اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہاں پر مفعول بہ کی تقدیم تخصیص کیلئے نہ ہو بلکہ زیادتی کے احتمال کیلئے ہو لیکن یہ بھی محض احتمال ہی ہے کیونکہ عام طور پر ترکیب تخصیص کیلئے ہی ہوتی ہے اور اگر فعل کے آخر میں کوئی ضمیر لگا کر ''ھل زیدًا ضربتہٗ'' پڑھا جائے تو یہ بلا قباحت و امتناع درست ہوگا۔

وجعل السکاکی قبح ھل رجلٌ عرف لذلک ای لانّ التقدیم یستدعی حصول التصدیق بنفس الفعل لماسبق من مذھبہ من انّ الاصل عرف رجل علٰی انّ رجلًا بدل من الضمیر فی عرف قُدّم للتخصیص ویلزمہٗ ای السکاکی ان لایقبح ھل زید عرف لانّ تقدیم المظہر المعرفۃ لیس للتخصیص عندہٗ حتّی یستدعی حصول التصدیق بنفس الفعل مع انّہٗ قبیحٌ باجماع النحاۃ وفیہ نظرٌ لانّ ما ذکرہٗ من اللزوم ممنوعٌ للجواز ان یقبح لعلّۃ اخرٰی وعلّل غیرُہٗ ای غیر السکاکی قبحَھما ای قبح ھل رجلٌ عرف وھل زیدٌ عرف بانّ ھل بمعنٰی قدفی الاصل واصلہٗ أھل وتُرکت الھمزۃُ قبلھا لکثرۃ وقوعھا فی الاستفھام فاُقیمت ھی مقام الھمزۃ وتطفّلت علیھافی الاستفھام وقدمن خواصّ الافعال فکذاماھی بمعناہ

ترجمہ:۔

(سکاکی نے ہل رجل عرف کو بھی اسی لئے قبیح قرار دیا ہے) یعنی اس وجہ سے کہ تقدیم تقاضا کرتا ہے نفس فعل کی تصدیق کے حصول کا کیونکہ ان کا مذہب پہلے بیان ہو چکا ہے ان کے ہاں اس کی اصل عرف رجل ہے اس طور پر کہ رجل بدل ہے عرف کی ضمیر سے جس کو تخصیص کیلئے مقدم کردیا گیا ہے (اور اس کو لازم آئے گا) یعنی سکاکی کو (یہ کہ ھل زید عرف قبیح نہ ہو) کیونکہ اسم ظاہر معرفہ کی تقدیم ان کے نزدیک تخصیص کیلئے نہیں ہوتا ہے یہاں تک کہ نفس فعل کے حصول کی تصدیق کا تقاضا کرتا ہے حالانکہ یہ باجماع نحاۃ قبیح ہے اور اس میں نظر ہے کیونکہ یہ لزوم ہم مانتے ہی نہیں ہیں کیونکہ ہوسکتا ہے کہ کسی اور وجہ سے قبیح ہو (اور غیر سکاکی نے ان دو مثالوں

کی علت یہ بیان کی ہے کہ) یعنی ہل رجل عرفت اور ھل زیدٌ عرف کہ ھل اصل میں قد کے معنیٰ میں ہے جو اصل میں اَھل تھا (شروع سے ہمزہ کو حذف کر دیا گیا کیونکہ استفہام میں اس کا وقوع کثرت کیساتھ ہے) لہٰذا وہ ہمزہ کا قائم مقام اور استفہام میں اس کا طفیلی ہو گیا۔ اور قد چونکہ افعال کے خواص میں سے ہے اسلئے جو اس کے معنیٰ میں ہو گا وہ بھی ایسا ہی ہو گا

تشریح:۔

وجعل السكاكي: یہاں سے تیسری تنویر ذکر کر رہے ہیں جس کے قبیح ہونے میں تو اتفاق ہے لیکن وجہ قبح میں علامہ سکاکیؒ اور جمہور میں اختلاف ہے اور وہ یہ ہے ''ھل رجلٌ عرف اور ھل زیدٌ عَرَفَ'' جمہور کے نزدیک ان میں وجہ قبح یہ ہے کہ ھل اصل میں قد کے معنیٰ میں ہے اور ھل اصل میں اہل تھا کثرت استعمال کی وجہ سے ہمزہ کو حذف کر کے ''ھا'' کو ہمزہ کا قائم مقام بنا دیا ہے تو ہل بن گیا اور قد چونکہ فعل کے ساتھ خاص ہے اسلئے جو قد کے معنیٰ میں ہو گا وہ بھی فعل پر داخل ہو کر فعل کے ساتھ خاص ہو گا لہٰذا ھل بھی فعل کے ساتھ خاص ہونے کی وجہ سے فعل پر داخل ہو گا لیکن اس مقام پر ھل فعل پر داخل کرنے کے بجائے اسم پر داخل کیا ہے اس لئے اس میں قبح آ گیا ہے اور علامہ سکاکی کے نزدیک ان میں وجہ قبح مسند الیہ کا فعل سے مقدم ہونا ہے۔

ویلزمہٗ: اس عبارت کے ساتھ فاضل مصنفؒ نے علامہ سکاکیؒ پر اعتراض کیا ہے۔

اعتراض۔ جب آپ نے یہ بات کہہ دی کہ تقدیم فاعل یا مفعول کی وجہ سے تخصیص کا فائدہ حاصل ہو جاتا ہے تو آپ کی یہ بات ''ھل رجلٌ عرف'' میں تو صحیح ہے اسلئے کہ نکرہ کی تقدیم سے تخصیص کا فائدہ حاصل ہو جاتا ہے۔ لیکن ''ھل زیدٌ عرف'' میں فاعل کی تقدیم سے تخصیص کا فائدہ حاصل نہیں ہو گا کیونکہ یہ بات تو علامہ سکاکیؒ کے مذہب کو بیان کرتے ہوئے گزر چکی ہے کہ اسم ظاہر معرفہ کی تقدیم سے تقویٰ کا فائدہ حاصل ہوتا ہے تخصیص کا فائدہ حاصل نہیں ہوتا ہے۔ تو پھر ''ھل رجلٌ عرف'' میں تو قبح ہو گا لیکن ''ھل زیدٌ عرف'' میں قبح نہیں ہونا چاہئے جبکہ اس بات پر تمام نحات کا اتفاق ہے کہ یہ دونوں مثالیں قبیح ہیں۔

وفیہ نظر: کہکر فاضل شارحؒ نے مصنفؒ کے اس اعتراض پر اعتراض کیا ہے کہ آپ کی یہ بات صحیح نہیں ہے اسلئے کہ ان کے درمیان کوئی لزوم نہیں ہے بلکہ ہو سکتا ہے یہاں پر قبح کسی اور وجہ سے ہو جیسے کہ جمہور نے یہاں پر وجہ بیان کی ہے اس وجہ سے بھی قبح ہو سکتا ہے یعنی شاید اس کی تخصیص کی وجہ وہی ہو جو بیان ہو چکی ہے کہ ھل کو فعل پر داخل ہونا چاہئے تھا لیکن فعل پر داخل ہونے کے بجائے اسم پر داخل ہو گیا ہے اسلئے اس میں قبح آ گیا ہے۔

وانما لم يقبح هل زيدٌ قائمٌ لانها اذالم تر الفعل في حيّزها ذهلت عنه ونسيت بخلاف ما اذا رأتهُ فانها تذكّرت العهود وحنّتْ الى الالف المألوف فلم ترض بافتراق الاسم بينهما

ترجمہ:۔

مثال ھل زید قائمٌ قبیح اسلئے نہیں ہے کہ جب ھل فعل کو اپنے حیّز میں نہیں دیکھتا ہے تو وہ اس سے غافل ہو جاتا ہے اور بھول جاتا ہے بخلاف اس کے کہ جب اس کو دیکھتا ہے تو اس کو اپنا مقام یاد آ جاتا ہے اور الفت مالوفہ کی طرف بے تاب ہو جاتا ہے تو وہ اسم کے حائل ہونے سے راضی نہیں ہوتا ہے

تشریح:۔

وانما لم يقبح هل زيدٌ قائمٌ اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

جمہور پر اعتراض یہ ہوتا ہے کہ جب آپ کے نزدیک وجہ قبح یہ ہے کہ ھل کا داخل ہونا فعل کے ساتھ خاص ہے اور یہاں پر '' ھل '' اسم پر داخل ہوا ہے تو پھر ھل زید قائم کو بھی قبیح ہونا چاہئے جبکہ اس کو کسی نے قبیح نہیں کہا ہے اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب: ھل کا داخل ہونا فعل کے ساتھ خاص ہے لہٰذا جس کلام میں فعل ہو پھر بھی ھل فعل پر داخل کرنے کے بجائے ھل اور فعل کے درمیان اسم کا فاصلہ لایا جائے تو یہ اس کی طرف مائل ہو جاتا ہے اور اپنے اشتیاق کی وجہ سے کسی صورت میں راجع نہیں ہوسکتا ہے کہ اس کے درمیان اور فعل کے درمیان فعل کا فاصلہ آجائے بخلاف اس کے کہ جب کلام میں سرے سے کوئی فعل ہی نہ ہو تو ھل اس کی طرف مائل نہیں ہوتا ہے اور فعل کے ساتھ اپنی سابقہ الفت کو بھول کر غافل ہو جاتا ہے اسلئے اس صورت میں کلام میں قبح لازم نہیں آئے گا۔

اور علامہ سکاکیؒ کے نزدیک اس کی وجہ قبح یہ ہے کہ فاعل یا مفعول کو مقدم کرنے سے تخصیص کا فائدہ حاصل ہوتا ہے اور تخصیص میں اصل فعل کا علم متکلم کو ہوتا ہے لیکن تعیین کرنے میں اسے شک ہوتا ہے لیکن جب اس پر ھل داخل کر لیا جائے تو اس صورت میں ھل کو مطلق فعل کے اصل حکم کو معلوم کرنے کیلئے لایا جاتا ہے اسلئے اس سے تحصیل حاصل لازم آئے گا جو کہ قبیح ہے۔

وهي اي هل تُخَصِّصُ المضارع بالاستقبال بحكم الوضع كالسين وسوف فلايصحّ هل تضرب زيدًا في ان يكون الضرب واقعًافي الحال على مايفهم عرفًامن قوله وهواخوك كمايصحّ أتضرب زيدًاوهواخوك قصدًاالى انكارالفعل الواقع في الحال بمعنى انّهٗ لاينبغي ان يكون وذلك لانّ هل تُخصّص المضارع بالاستقبال فلا يصلح لانكارالفعل الواقع في الحال بخلاف الهمزة

ترجمہ:۔

ھل مضارع کو وضع کے حکم کی وجہ سے استقبال کیساتھ خاص کر دیتا ہے جیسے سین اور سوف لہٰذا ھل تضرب زیدًا صحیح نہیں ہے اس صورت میں کہ حکم حال میں واقع ہوا ہو جیسا کہ عرفًا سمجھا جاتا ہے قائل کے اس قول سے کہ وھواخوک جیسا کہ صحیح ہے اتضرب زیدًا وھواخوک حال میں واقع ہونے والے فعل کا انکار کرنے کے ارادے سے اس معنٰی کے طور پر کہ یہ فعل واقع نہیں ہونا چاہئے تھا اس کی وجہ یہ ہے کہ ہل مضارع کو استقبال کیساتھ خاص کر دیتا ہے لہٰذا واقع فی الحال فعل کے انکار کے لائق نہیں ہے بخلاف ہمزہ کے

تشریح:۔

وهي تخصيص المضارع بالاستقبال: فعل مضارع میں زمانہ حال اور زمانہ استقبال دونوں پائے جاتے ہیں لیکن جس طرح فعل مضارع پر سین یا سوف داخل کر دیا جائے تو یہ فعل مضارع کو زمانہ مستقبل کے ساتھ خاص کر دیتے ہیں اسی طرح جب فعل مضارع پر ھل داخل کر دیا جائے تو یہ بھی فعل مضارع کو زمانہ مستقبل کے ساتھ خاص کر دیتے ہیں ھل کے داخل ہو جانے کے بعد فعل مضارع میں حال والا معنٰی نہیں رہے گا۔ پھر مصنفؒ نے اس پر دو تفریع ذکر کئے ہیں۔

پہلی تفریع یہ ذکر کی ہے کہ ھل فعل مضارع کو زمانہ مستقبل کے ساتھ خاص کر دیتا ہے لہٰذا '' هل تضرب زيدًا وهو اخوك '' مثال صحیح نہیں ہے کیونکہ واؤ حالیہ حال پر دلالت کرتا ہے اور ھل استقبال پر دلالت کرتا ہے اور ایک ہی وقت میں دونوں زمانے مراد نہیں ہو سکتے ہیں اور دوسری تفریع یہ بیان کی ہے کہ جب ھل فعل مضارع کو استقبال کے ساتھ خاص کر دیتا ہے تو '' أتضرب زيدًا

وھو اخوك'' کہنا صحیح ہوگا۔

مصنفؒ نے اس مسئلے کی صرف اتنی وضاحت کی ہے شارحؒ نے اس کی کچھ تفصیل بیان کی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ عرفاً جب بھی أتضرب زیدًو ھواخوك جیسا جملہ بولا یا جاتا ہے تو اس سے زمانہ حال والا معنیٰ مراد لیا جاتا ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ یہاں پر'' وھواخوك ''میں واؤ برائے حال ہے اور یہ جملہ حالیہ ہے۔اور'' زیدً'' ذوالحال اور تضرب فعل کا معمول ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ حال اور ذوالحال دونوں کا زمانہ ایک ہوتا ہے اور ان کے درمیان کوئی انفصال نہیں ہوتا ہے حال کا زمانہ تو ویسے بھی حال ہوتا ہے لیکن تضرب کا زمانہ بھی حال والا ہوگا۔لہٰذا عرف اور قاعدے کا تقاضا تو یہ ہوا کہ اس کا زمانہ حال والا ہونا چاہئے اور ھل کا تقاضا یہ ہے کہ اس کا زمانہ استقبال والا ہونا چاہئے تو اس وجہ سے ان دونوں کے درمیان تضاد آ گیا اس تضاد کی وجہ سے یہ مثال ممتنع ہے۔بخلاف ''أتضرب زیدًا وھواخوك'' کے کہ یہاں پر ہمزہ داخل ہے اور ہمزہ فعل مضارع کو استقبال کے ساتھ خاص نہیں کرتا ہے لہٰذا یہ مثال بالکل درست ہے اسلئے کہ یہاں پر کوئی تضاد لازم نہیں ہے۔

وقولنا في ان يكون الضرب واقعًا في الحال ليعلم ان هذا الامتناع جارٍ في كلّ مايوجد فيه قرينة تدلّ علىٰ انّ المراد انكار الفعل الواقع في الحال سواءٌ عمل ذٰلك المضارع في جملةٍ حاليّةٍ كقولك أتضرب زيدًا وهو اخوك اولا كقوله تعالىٰ ''أَتَقُوْلُوْنَ عَلَى اللّٰهِ مَالَا تَعْلَمُوْنَ'' وكقولك أتؤذي أباك وأتشتم الاميرولا يصحّ وقوع هل في هذه المواضع

ترجمہ:۔

(اور ہمارا یہ قول کہ ان یکون الضرب واقعاً فی الحال کی قید اسلئے ہے تا کہ یہ معلوم ہو جائے کہ امتناع ہر اس جگہ جاری ہے جہاں کوئی قرینہ اس پر دلالت کرتا ہو کہ واقع فی الحال فعل کا انکار مقصود ہے خواہ یہ فعل مضارع جملہ حالیہ میں عامل ہو جیسے اتضرب زیدًا وھواخوک یا نہ ہو جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے اتقولون الخ کیا تم اللہ پر جھوٹ بولتے ہو اس بارے میں جس کا تم کو علم نہیں ہے اور جیسا کہ تمہارا یہ کہنا کیا تم اپنے باپ کو ستاتے ہو؟ یا کیا تم امیر کو گالی بکتے ہو؟ ان مواضع میں ھل کا آنا درست نہیں ہے۔

تشریح:۔

فی ان یکون الضرب واقعًا فی الحال علیٰ ما یفھم عرفًا: فاضل شارحؒ فرماتے ہیں کہ ہم نے جو قاعدہ بیان کیا ہے وہ قاعدہ اس مثال کے ساتھ کوئی خاص نہیں ہے بلکہ یہ ایک قاعدہ کلیہ ہے کہ ہر وہ مقام جہاں پر کوئی ایسا قرینہ پایا جاتا ہو جو اس بات پر دلالت کرتا ہو کہ یہاں پر زمانہ حال مراد ہے زمانہ استقبال مراد نہیں ہے وہاں پر ھل کا داخل کرنا صحیح نہیں ہے چاہے عمل کرنے والا فعل مضارع جملہ حالیہ پر دلالت کرے یا نہ کرے فعل مضارع کے جملہ حالیہ میں عمل کرنے کی مثال جیسے'' أتضرب زیدًا وھواخوك ''عمل نہ کرنے کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے''أَتَقُوْلُوْنَ عَلَى اللّٰهِ مَالَا تَعْلَمُوْنَ'' یہاں پر یہ خطاب یہودیوں سے ہے اور زمانہ حال مراد ہے اور'' تَقُوْلُوْنَ ''فعل مضارع کسی جملہ حالیہ میں عمل نہیں کر رہا ہے لیکن پھر بھی اس پر ھل داخل کرنا جائز نہیں ہے چنانچہ یوں نہیں کہا جائے گا''ھَلْ تَقُوْلُوْنَ'' الخ دوسری مثال جیسے''أتؤذی اباك ''اس میں زمانہ حال مراد نہیں ہے اسلئے کہ اس میں مخاطب سے خطاب ہے اور'' تقولون ''فعل مضارع اس میں عمل نہیں کر رہا ہے لیکن پھر بھی ھل داخل کر کے''ھل تؤذی ''پڑھنا جائز ہے۔

تیسری مثال جیسے''أتشتم الامیر'' یہاں پر بھی زمانہ حال مراد ہے اور'' تشتم ''کسی جملہ حالیہ میں عمل نہیں کر رہا

ہے لیکن پھر بھی اس پر ھل داخل کرکے "ھل تشتم" پڑھنا ناجائز ہے۔

ومن العجائب ماوقع لبعضهم فی شرح هذا الموضع من انّ هذا الامتناع بسبب انّ الفعل المستقبل لایجوز تقییدهٗ بالحال اواعمالهٗ فیها ولعمری انّ هذا لفریةٌ مافیها مریةٌ اذلم ینقل عن احدٍ من النحاة امتناعُ مثلِ سیجیءُ زیدٌ راکبًا وساضرب زیدًا وهو بین یدی الامیر کیف وقد قال اللّٰه تعالٰی "سَیَدْخُلُوْنَ جَهَنَّمَ دَاخِرِیْنَ"، "وَاِنَّمَایُؤَخِّرُهُمْ لِیَوْمٍ تَشْخَصُ فِیْهِ الْاَبْصَارُ مُهْطِعِیْنَ" وفی الحماسة "شعر" "ساغسل عنّی العار بالسیف جالبًا::علیّ قضاء اللّٰه ماکان جالبًا" وامثال هذه اکثر من ان تحصی

ترجمہ:۔

اور بڑی عجیب بات وہ ہے جو بعض شراح سے اس مقام میں ہوئی ہے کہ یہ امتناع اسلئے واقع ہوا ہے کہ فعل مستقبل کو حال کے ساتھ مقید بنانا یا اس کو حال میں عامل قرار دینا صحیح نہیں ہے مجھے اپنی زندگی کی قسم یہ ایسا جھوٹ ہے جس میں کوئی شبہ نہیں ہے کیونکہ یہ بات کسی نحوی سے منقول ہی نہیں ہے کہ سیجی ءزیدٌ راکبًا، ساضرب زیدًا وھو بین یدی الامیر ممتنع ہے اور یہ ہو بھی کیسے سکتا ہے جبکہ ارشاد باری تعالٰی ہے عنقریب وہ داخل ہوجائیں گے جہنم میں ذلیل ہوکر۔ اور تحقیق ڈھیل دیتا ہے ان کو ایسے دن کیلئے جس میں آنکھیں پھٹی کی پھٹی رہ جائیں گی اس حال میں کہ ڈرتے ہوں گے اور حماسہ میں ہے "شعر" "کہ میں اپنے سے تلوار کیساتھ عار دور کروں گا اس حال میں کہ اللہ کی قضا مجھ پر جو کچھ بھی لائے" اور اس قسم کی مثالیں اس قدر زیادہ ہیں کہ ان کو شمار نہیں کیا جاسکتا

تشریح:۔

ومن العجائب ماوقع لبعضهم: علامہ قطب الدین شیرازیؒ نے شرح مفتاح میں ھل تضرب زیدًا وھو اخوك "کے امتناع کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ جب لفظ ھل فعل مضارع پر داخل ہوجاتا ہے تو وہ اس کو زمانہ استقبال کے ساتھ خاص کردیتا ہے اسلئے اسے حال کے ساتھ مقید کرنا صحیح نہیں ہے اور مذکورہ مثال میں چونکہ یہ تقیید موجود ہے اسلئے ناجائز ہے۔

ولعمری انّ هذالفریة: شارحؒ ان کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ محض بہتان اور سفید جھوٹ ہے اور اس کے فساد میں کسی طرح کا کوئی شک نہیں ہے کیونکہ اس طرح کی ترکیبیں قرآن پاک میں بھی آئی ہیں اور کلام عرب میں بھی ہیں اگر ان کی یہ بات صحیح ہوتی تو پھر اس کا استعمال نہ قرآن میں ہونا چاہئے اور نہ ہی کلام عرب میں کلام عرب کی مثال جیسے "یجیء زیدرا کبًا، سأضرب زیدًا وھو بین یدی الامیر" ان میں فعل مجیئت اور فعل ضرب دونوں قطعی طور پر فعل استقبالی ہیں اور ھل کے ساتھ مقیّد ہیں لہٰذا یہ ترکیبیں ناجائز ہونی چاہئے جبکہ نحویوں میں سے کسی نے بھی ان کی امتناع کی تصریح نہیں کی ہے اور اسی طرح یہی ترکیب قرآن پاک میں بھی وارد ہوئی ہے اگر یہ ترکیب ممتنع ہوتی تو قرآن پاک میں اس کا استعمال کس طرح ہوتا۔ چنانچہ قرآن پاک میں ارشاد باری تعالٰی ہے "سَیَدْخُلُوْنَ جَهَنَّمَ دَاخِرِیْنَ" "اِنَّمَا یُؤَخِّرُهُمْ لِیَوْمٍ تَشْخَصُ فِیْهِ الْاَبْصَارُ مُهْطِعِیْنَ" اس میں یہ آخری لفظ حال ہے۔ اسی طرح یہی ترکیب شعراء نے اپنے کلام میں بھی استعمال کی ہے۔ اگر یہ ترکیب ممتنع ہوتی تو شعراء اپنے کلام میں اسے کیسے استعمال کرتے جیسے

﴿سأغسل عنّی العاربالسیف جالبًا::علیّ قضاء اللّٰه ماکان جالبًا﴾

ترجمہ۔ میں اپنے اوپر سے تلوار کے ذریعے عار کو دور کردوں گا اس حال میں کہ اللہ کا حکم لائے مجھ پر جو بھی لائے۔ دیکھئے اس شعر

میں بھی ''سأغسل'' سین کی وجہ سے استقبالی ہے اور اسے حال کے ساتھ مقید کر دیا گیا ہے الغرض اگر ''هل تضرب زيدًا وهو اخوك'' کے ممتنع ہونے کی وجہ فعل مستقبل کا حال کے ساتھ مقید ہونا ہے تو کلام الٰہی فصحاء عرب اپنے کلام میں فعل مستقبل کو حال کے ساتھ مقید نہ کرتے ان کے مقید کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ فعل مستقبل کا حال کے ساتھ مقید ہو جانا کوئی ممتنع نہیں ہے۔

واعجب من هذا انّه لمّا سمع قول النحاة انّه يجب تجريد صدر الجملة الحالية عن علم الاستقبال لتنافي الحال والاستقبال بحسب الظاهر على ما سنذكره حتى لا يجوز يأتيني زيد سيركب اولن يركب فهم منه انّه يجب تجريد الفعل العامل في الحال عن علامة الاستقبال حتى لا يصحّ تقييد مثل هل تضرب وستضرب ولن تضرب بالحال واورد هذا المثال دليلا على ما ادّعاه ولم ينظر في صدر هذا المثال حتى يعرف انّه لبيان امتناع تصدير الجملة الحالية بعلم الاستقبال

ترجمہ:۔

اور اس سے بھی زیادہ تعجب خیز بات وہ ہے کہ جب کہنے والے نے نحویوں کا یہ قول سنا کہ جملہ حالیہ کے ابتداء کا علامت مضارع سے خالی کرنا ضروری ہے کیونکہ حال اور استقبال میں بظاہر منافات ہیں جیسا کہ ہم ذکر کریں گے یہاں تک کہ یأتيني زيد سيركب اور لن يركب جائز نہ ہوگا تو اس سے یہ سمجھ بیٹھا کہ علامت استقبال سے اس فعل کو خالی کرنا ضروری ہے جو حال میں عامل ہو یہاں تک کہ هل تضرب، ستضرب لن تضرب کو حال کیساتھ مقید کرنا صحیح نہیں ہے اور اس مثال کو اپنے مدعیٰ کی دلیل میں لے آیا اور اس مثال کے شروع کو بھی نہ دیکھا کہ وہ جان لیتے کہ یہ مثال تو جملہ حالیہ کو استقبال کیساتھ شروع کرنے کے امتناع کو بیان کرنے کیلئے ہے

تشریح:۔

واعجب من هذا: اس عبارت کیساتھ شارح ''علامہ قطب الدین شیرازیؒ'' پر دوسری تردید کی ہے کہ علامہ موصوف نے ایک بات پہلی بات سے بھی زیادہ عجیب کہی ہے اور وہ یہ ہے کہ علامہ موصوف نے جب نحویوں کی یہ بات سنی کہ جملہ حالیہ کے ابتداء کو علامت استقبال سین وغیرہ سے خالی کرنا ضروری ہے اور علامت استقبال سین کا اس پر داخل ہونا ممتنع اور محال ہے اسلئے کہ حال اور استقبال کے درمیان منافات کے ہونے کی وجہ سے ''يأتيني زيد سيركب'' مثال ناجائز ہے تو انھوں نے اس قول کو یوں الٹا سمجھا کہ جملہ حالیہ کے عامل فعل کو علامت استقبال سے خالی کرنا ضروری ہے نہ کہ خود جملہ حالیہ کو اور پھر وہ مثالیں پیش کر کے جہاں پر جملہ حالیہ پر علامت استقبال داخل ہو جیسے ''هل تضرب زيدًا، ستضرب زيدًا، اور لن تضرب زيدًا'' سب کو غلط قرار دیا ہے۔ اور مزید برآں اس کی دلیل کے طور پر ''يأتيني زيد سيركب'' کو پیش کیا ہے اور اللہ کے بندے کو اتنی تمیز بھی نہیں ہوئی کہ اس جملہ میں جو جملہ عامل بن رہا ہے اس پر تو پر علامت استقبال ہی داخل نہیں ہے کہ اس کی تجرید کی جائے اگر موصوف اس کے شروع ہی کو دیکھ لیتے تو تب بھی حقیقت حال ان پر واضح ہو جاتی کہ نحویوں کے قول کا مطلب یہ ہے کہ جملہ حالیہ کی تجرید ضروری ہے نہ کہ جملہ عاملہ کی تجرید ضروری ہے۔

ولاختصاص التصديق بها اى لكون هل مقصورة على طلب التصديق وعدم مجيئها لغير التصديق كما ذكر فيما سبق وتخصيصها المضارع بالاستقبال كان لها مزيد اختصاص بما كونه زمانيًا اظهر ما موصولة وكونه مبتدأ وخبره اظهر وزمانيًا خبر لكون اى بالشيء الذي

زمانيّتهٔ اظهر كالفعل فان الزمان جزءٌ من مفهومه بخلاف الاسم فانّهٔ انما يدلّ عليه حيث يدلّ بعروضه لهٔ امّا اقتضاء تخصيصها المضارع بالاستقبال لمزيد اختصاصها بالفعل فظاهرٌ وامّا اقتضاء كونها لطلب التصديق فقط لذٰلك فلانّ التصديق هو الحكم بالثبوت اوالانتفاء۔ والنفيُ والاثباتُ انما يتوجّهان الىٰ المعانى والاحداث التى هى مدلولات الافعال لاالىٰ الذوات التّى هى مدلولات الاسماء

ترجمہ:۔

(اوراسی وجہ سے کہ تصدیق ہل کے ساتھ خاص ہے) یعنی ہل طلب تصدیق پر بند ہے غیر طلب تصدیق کیلئے نہیں آتا جیسا کہ ہم نے ذکر کر دیا ہے اور اس وجہ سے کہ ہل مضارع کو استقبال کے ساتھ خاص کر دیتا ہے اس کیلئے مزید اختصاص ہے اس چیز کے ساتھ جس کا زمانی ہونا ظاہر تر ہو) ما موصولہ ہے اور کونہٗ مبتداء ہے جس کی خبر ''اظہر'' ہے اور ''زمانیا'' کون مصدر کی خبر ہے یعنی اس چیز کیساتھ جس کا زمانی ہونا اظہر ہو جیسے فعل) کہ زمانہ مفہوم فعل کا جزء ہے بخلاف اسم کے کہ وہ جو زمانہ پر دلالت کرتا ہے وہ اس کے عارض ہونے کی وجہ سے کرتا ہے ھل کا مضارع کو استقبال کے معنیٰ کے ساتھ خاص کر دینا مزید اختصاص کا تقاضا کرتا ہے یہ تو ظاہر ہے اور ہل کا صرف طلب تصدیق کیلئے ہونا اس کا مقتضی اسلئے ہے کہ ثبوت یا انتفاء کا حکم لگانے کو تصدیق کہتے ہیں اور نفی واثبات ان معانی واحداث کی طرف متوجہ ہوتے ہیں جو مدلولات افعال ہیں نہ کہ ذوات کی طرف جو مدلولات اسماء ہیں۔

تشریح:۔

ولاختصاص التصديق بها: یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ ھل صرف طلب تصدیق کیلئے آتا ہے اور یہ بات بھی گزر چکی ہے کہ ھل فعل مضارع کو استقبال کے ساتھ خاص کر دیتا ہے لہٰذا ان اسباب کی وجہ سے ھل کا اختصاص غیر زمانی کے بنسبت زمانی کے ساتھ زیادہ ہوگا یعنی ھل کا اختصاص اسم کی بنسبت فعل کے ساتھ زیادہ ہوگا۔ جہاں پر فعل مضارع کو استقبال کے ساتھ خاص کر دے وہاں پر اس کی توجیہ تو بالکل واضح ہے کیونکہ حال یا استقبال کا معنیٰ فعل ہی میں پایا جاتا ہے اسم میں نہیں پایا جاتا اور طلب تخصیص کیلئے آنے کی دلیل یہ ہے کہ تصدیق حکم کو کسی چیز کیلئے ثابت کرنے کا یا حکم کو کسی چیز سے نفی کرنے کا نام ہے۔ اور اثبات وانتفاء دونوں احداث (معنیٰ مصدری) اور معانی کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ مثلاً جب کہا جاتا ہے کہ ''ما زيدٌ قائمٌ'' تو نفی قیام کی طرف لوٹتی ہے کہ زید کیلئے قیام ثابت نہیں ہے زید کی ذات کی طرف نہیں لوٹتی ہے اسی طرح اثبات میں بھی اثبات معنیٰ مصدری کی طرف لوٹتا ہے جیسے زید قائم اس میں قیام زید کی طرف لوٹتی ہے کہ زید کیلئے قیام ثابت ہے اور معانی مصدر یہ افعال کے مدلول بنتے ہیں نہ کہ اسماء کے لہٰذا ھل بھی افعال کے ساتھ خاص ہوگا اسماء پر داخل نہیں ہوگا۔

ولهٰذا اى ولانّ لها مزيد اختصاص بالفعل كان ''فَهَلْ اَنْتُمْ شَاكِرُوْنَ'' ادلّ علىٰ طلب الشكر من ''فَهَلْ تَشْكُرُوْنَ وفَهَلْ اَنْتُمْ تَشْكُرُوْنَ'' مع انّهٔ مؤكّد بالتكرير اذانتم فاعل فعل محذوف لانّ ابراز ما سيتجدّدُ فى معرض الثابت ادلّ علىٰ كمال العناية بحصوله من ابقائه علىٰ اصله كما فى تشكرون وهل انتم تشكرون لانّ هل فى هل تشكرون وهل انتم تشكرون علىٰ اصلها لكونها داخلةً علىٰ الفعل تحقيقًا فى الاوّل وتقديرًا فى الثانى

ترجمہ:۔

(اور اسی وجہ سے) کہ ہل کیلئے فعل کیساتھ زیادہ اختصاص ہے (فھل انتم شاکرون' ترکیب زیادہ دلالت کرتی ہے طلب شکر پر فھل تشکرون اور فھل انتم تشکرون سے) اس کے باوجود کہ تکرار کی بناء پر یہ دلالت مؤکّد ہے کیونکہ ''اذ انتم''، فعل محذوف کا فاعل ہے (اسلئے کہ ہونے والی چیز کو بصورت ثابت ظاہر کرنا اس چیز کے حصول میں رغبت کے کمال پر زیادہ دلالت کرتا ہے) اس کے اصل پر باقی رکھنے کی بنسبت جیسا کہ تشکرون اور ہل انتم تشکرون میں ہے کیونکہ ہل تشکرون اور ہل انتم شاکرون میں کلمہ ہل اپنی اصل پر ہے اس وجہ سے کہ وہ فعل پر داخل ہے اول میں تحقیقًا اور ثانی میں تقدیرًا

تشریح:۔

ولہذا کان فھل انتم شاکرون ادلّ علیٰ طلب الشکر یہاں سے مصنفؒ نے اس قاعدے پر تین تنویریں ذکر کی ہیں جبکہ اصولاً کل چھ تنویروں کو ذکر کرنا چاہئے تھا۔

پہلی تنویر: جملہ اسمیہ پر ھل داخل ہو جائے اور اس مبتداء کی خبر بھی اسم ہو جیسے ''ھَلْ اَنْتُمْ شَاکِرُوْنَ دوسری تنویر: جملہ فعلیہ پر ھل داخل ہو جیسے '' ھل تشکرون۔

تیسری تنویر:: جملہ اسمیہ پر ھل تو داخل ہو لیکن اس کی خبر جملہ فعلیہ ہو جیسے ھل انتم تشکرون '' ان میں سے پہلی تنویر طلب شکر پر زیادہ دلالت کرتی ہے بنسبت دوسری دو تنویروں کے کیونکہ جب کسی چیز کی طرف رغبت زیادہ ہوتی ہے تو اسے آئندہ زمانے پر دلالت کرنے والے صیغہ کے ساتھ ذکر کرنے کے بجائے ایسے صیغے کے ساتھ ذکر کر دینا زیادہ مناسب ہوتا ہے جو اس کے فی الحال واقع ہونے پر دلالت کرے اور یہ چیز اسم کی صورت میں ہی حاصل ہو سکتی ہے کیونکہ فعل مستقبل کی صورت میں اس کا حصول آئندہ زمانے کے ساتھ مقیّد ہو جائے گا جس کی وجہ سے طلب میں کمی آجائے گی اور اسم کی صورت میں اس کا حصول فی الحال متوقع ہے جس سے اس کے کامل عنایت کا پتہ چلتا ہے اسلئے ترکیب اوّل ''فَھَلْ اَنْتُمْ شَاکِرُوْنَ '' طلب شکر پر باقی دو تنویروں سے زیادہ دلالت کرے گی۔ اور اس پر دلیل یہ ہے کہ ایک تو مطلق جملے میں استقبال کا معنیٰ ہوتا ہے پھر اس میں زمانہ استقبال کے معنیٰ کے پائے جانے کی دو صورتیں ہیں ایک صورت یہ ہے کہ اس میں کوئی ایسے الفاظ ذکر کئے جائیں جو اس میں زمانہ استقبال کے پائے جانے پر دلالت کرتے ہوں اور دوسری صورت یہ ہے کہ جملہ میں تو استقبال کے معنیٰ پائے جائیں لیکن اس کیلئے ایسے الفاظ استعمال کئے جائیں جو زمانہ حال پر دلالت کرتے ہوں۔ ان میں سے آخری دو تنویروں میں زمانہ استقبال پایا جاتا ہے اسلئے کہ ان پر ھل داخل ہے اور ''ھل تشکرون'' میں ھل حقیقۃً داخل ہے اور ھل انتم تشکرون '' میں ھل تقدیرًا داخل ہے۔ اسلئے کہ یہ اصل میں ''ھل تشکرون تشکرون '' تھا لیکن بعد میں فعل اوّل کو حذف کر کے اس کی ضمیر متّصل کی جگہ پر ضمیر منفصل '' انتم '' لائے ہیں۔ الغرض ھل کے داخل ہونے کی وجہ سے فعل مضارع زمانہ استقبال پر دلالت کرتا ہے پھر اس پر فعل بھی ذکر کر دیا ہے جس میں زمانہ استقبال پایا جاتا ہے تو یہ کامل عنایت پر دلالت نہیں کرے گا بخلاف ''ھَلْ اَنْتُمْ شَاکِرُوْنَ'' کے کیونکہ یہاں پر اگر چہ ھل فعل استقبال پر دلالت کرتا ہے لیکن بعد میں زمانہ پر دلالت کرنے والا کوئی لفظ ذکر نہیں کیا ہے۔ تو گویا کہ متکلّم اس کا حصول زمانہ حالمیں چاہتا ہے اسلئے یہ کمال عنایت پر دلالت کرے گا یعنی متکلّم کو اس بات کا شوق ہے کہ جلدی جلدی حاصل ہو جائے اور استقبال کی صورت میں متکلّم کا یہ شوق ختم ہو جاتا ہے اسلئے دوسری مثالوں کی بنسبت ''ھل انتم شاکرون '' والی مثال زیادہ بہتر ہوگی۔

وفھل انتم شاکرون ادلّ علیٰ طلب الشکر من أفأنتم شاکرون ایضًا وان کان للثبوت

باعتبار کون الجملۃ اسمیۃ لانّ ھل ادعیٰ للفعل من الھمزۃ فترکہٗ معھا ای ترک الفعل مع ھل ادلّ علیٰ ذلک ای کمال العنایۃ بحصول ما سیتجدّد

ترجمہ:۔

اور فھل انتم شاکرون ترکیب زیادہ دلالت کرتی ہے طلب شکر پر (افانتم شاکرون سے) نیز (اگرچہ یہ ثبوت کیلئے ہے) جملہ کے اسمیہ ہونے کے اعتبار سے (کیونکہ ہل ہمزہ کی بنسبت فعل کو زیادہ چاہتا ہے اسلئے فعل کیساتھ ہل کو ترک کرنا اس پر زیادہ دلالت کرے گا) یعنی آئندہ ہونے والی چیز کے حصول میں رغبت کے کمال پر

تشریح:۔

وفھل انتم شاکرون: یہ انھوں نے ایک اور تنویز ذکر کی ہے کہ چونکہ ھل کا فعل کے ساتھ اختصاص ہے اور ہمزہ کا فعل کے ساتھ اختصاص نہیں ہے اسلئے ''ھَلْ اَنْتُمْ شَاکِرُوْنَ'' کی طلب شکر پر دلالت زیادہ ہوگی ''أفأنتم شاکرون'' سے اس کے باوجود کہ دونوں ثبوت فی الحال پر دلالت کرتے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ ھل کی وضع اسم کیلئے نہیں ہوئی ہے بلکہ فعل کیلئے ہوئی ہے تو اب جب ہم اسے اسم پر داخل کریں گے تو یہ غیر موضوع لہٗ پر داخل ہو جائے گا اور یہ کمال عنایت پر زیادہ دلالت کرے گا بنسبت ہمزہ کے داخل کرنے کے اس لئے کہ ہمزہ کی تخصیص فعل اور اسم میں سے کسی کے ساتھ نہیں ہے تو ہمزہ کو جس پر بھی داخل کریں گے تو اس کا استعمال موضوع لہٗ میں ہوگا۔

ولھٰذا ای ولانّ ھل ادعیٰ الفعل من الھمزۃ لایَحسُنُ ھل زیدٌ منطلقاً الا من البلیغ لانّہٗ الذی یقصد بہٖ الدلالۃ علیٰ الثبوت وابراز ما سیوجد فی معرض الموجود

ترجمہ:۔

اور اسی وجہ سے) کہ ہل ہمزہ کی بنسبت فعل کو زیادہ چاہتا ہے (ھل زیدٌ منطلق مستحسن نہیں ہے لیکن صرف بلیغ سے) کیونکہ دلالت علی الثبوت کا اور آئندہ ہونے والی چیز کو بصورتِ ظاہر کرنے کا ارادہ تو بلیغ ہی کرسکتا ہے

تشریح:۔

ولھذا لایحسن ھل زیدٌ منطلقٌ الّا من بلیغ: یہ ایک تفریع بیان کی ہے اور وہ یہ ہے کہ ''أزیدٌ منطلقٌ'' کہنا بلیغ اور غیر بلیغ دونوں سے حسن ہے اسلئے کہ اس کا استعمال اسم اور فعل دونوں میں ہوتا ہے بخلاف ''ھل زیدٌ منطلقٌ'' کے کیونکہ ھل فعل کے ساتھ خاص کر دیا گیا ہے اسلئے اگر اسے کوئی غیر بلیغ آدمی اسم میں استعمال کرے گا تو اصل موضوع لہٗ کا علم نہ ہونے کی وجہ سے بغیر کسی نکتہ کے استعمال کرے گا اور یہ غیر حسن ہوگا اور اگر اسے استعمال کرنے والا بلیغ آدمی ہو تو پھر یہ کہنا حسن ہوگا اسلئے کہ بلیغ آدمی اصل موضوع لہٗ کے معلوم ہونے کی وجہ سے بیان کردہ نکتوں میں سے کسی نکتے کی وجہ سے ھل کو اسم پر داخل کر کے استعمال کرے گا۔

وھی ای ھل قسمان بسیطۃ وھی التی یُطلَب بھا وجودُ الشیء اولا وجودہٗ کقولنا ھل الحرکۃ موجودۃٌ اولاموجودۃٌ ومرکبۃ وھی التی یُطلَبُ بھا وجودُ شیءٍ لشیئٍ اولا وجودہٗ لہٗ کقولنا ھل الحرکۃُ دائمۃٌ اولادائمۃ فانّ المطلوب وجود الدوام للحرکۃ اولا وجودہٗ

لها وقد اعتبر في هذه شيئان غير الوجود في الاولى شئ واحد فكانت مركبة بالنسبة الى الاولى وهي بسيطة بالنسبة اليها

ترجمہ:۔

(اوروہ) یعنی ہل دوقسم پر ہے بسیطہ اور بسیطہ وہ ہے جس سے وجود شی ءمطلوب ہو) یالا وجود شی ء(جیسے ھل الحرکۃ موجودۃ) یالاموجودۃ(اور مرکبہ اوروہ ہے جس سے وجوددوام شی ءمطلوب ہو) یالا وجود لا دوام شئ(جیسے ھل الحرکۃ دائمۃ)اولا دائمۃ ۔ یہاں پر حرکت کیلئے وجوددوام یالا وجودِ دوام مطلوب ہے اس میں وجود کے علاوہ دو چیزوں کا اعتبار کیا گیا ہے اور پہلے میں ایک کا لہٰذا ثانی مرکبہ ہوگا بنسبت اول کے اور بسیطہ ہوگا بہ نسبت ثانی کے

تشریح:۔

وهي قسمان بسيطة ومركبة: ھل کی دوقسمیں ہیں۔ھل مرکبہ،ھل بسیطہ۔

ھل بسیطہ وہ ھل ہے جسکے ساتھ کسی وجودی یا عدمی چیز طلب کی جائے جیسے ھل الحركة موجودة او لا موجودة'' اس میں حرکت کے وجود یا عدم وجود کو طلب کیا گیا ہے۔

ھل مرکبہ: وہ ھل ہے جس کیساتھ کسی چیز کے وجود کیلئے کسی دوسری چیز کے وجوددوام یا عدم دوام کو ثابت کیا جائے جیسے ''ھل الحركة دائمة اولا دائمة'' اس میں حرکت کے وجود کیلئے دوام حرکت یا عدم دوام حرکت کو طلب کیا گیا ہے۔

وجہ تسمیہ: بسیطہ کو بسیطہ اسلئے کہتے ہیں کہ اس میں ذات کے علاوہ ایک ہی چیز ہوتی ہے اور وہ ہے موجود ہونا یا موجود نہ ہونا اور مرکبہ کو مرکبہ اسلئے کہتے ہیں کہ اس میں ذات کے علاوہ دو چیزیں ہوتی ہیں ایک وجود اور دوسری چیز دوام یا عدم دوام۔

والباقية من الالفاظ الاستفهام تشترك في انها لطلب التصور فقط وتختلف من جهة ان المطلوب بكل منها تصور شيء اخر قيل فيطلب بما شرح الاسم كقولنا ماالعنقاء طالبا ان يشرح هذا الاسم ويبين مفهومه فيجاب بايراد لفظ اشهر اوماهية المسمى اى حقيقة التي هو بها هو كقولنا ما الحركة اى ما حقيقة مسمى هذا اللفظ فيجاب بايراد ذاتياته وتقع هل البسيطة في الترتيب بينهما اى بين ماالتي لطلب شرح الاسم والتي لطلب الماهية يعني ان مقتضى الترتيب لطبعي ان يطلب اولا شرح الاسم ثم وجود المفهوم في نفسه ثم ماهيته وحقيقته لان من لايعرف مفهوم اللفظ استحال منه ان يطلب وجود ذلك المفهوم ومن لايعرف انه موجود استحال منه ان يطلب حقيقته وماهيته اذ لاحقيقة للمعدوم ولا ماهية

ترجمہ:۔

(اور باقی) الفاظ استفہام اس میں تو مشترک ہیں کہ سب (صرف طلب تصور کیلئے ہیں) اور اس اعتبار سے مختلف ہیں کہ ہر ایک سے تصور آخر مطلوب ہوتا ہے (کہا گیا ہے کہ ما سے اسم کی وضاحت مطلوب ہوتی ہے جیسے ماالعنقاء) اس بات کو طلب کرتے ہوئے کہ اس اسم کی شرح کی جائے اور اس کے مفہوم کو بیان کیا جائے لہٰذا جواب دیا جائے گا ایسا لفظ لاکر جو مشہور تر ہو (یا ماہیت مسمیٰ) یعنی اس چیز کی حقیقت جس کی وجہ سے وہ حقیقت ہے (جیسے ہمارا قول ماالحرکۃ) یعنی اس لفظ کی حقیقت کیا ہے لہٰذا اس کی ذاتیات لاکر جواب دیا جائے گا (اور ھل بسیطہ ترتیب میں ان دونوں کے درمیان واقع ہوتا ہے) یعنی اس ما کے درمیان واقع ہوتا

ہے جو شرح اسم کیلئے اور اس ما کے درمیان جو طلب ماہیت کیلئے ہے کیونکہ ترتیب طبعی کا مقتضیٰ یہ ہے کہ اولاً اسم کی شرح کی جائے اس کے بعد وجود مفہوم کی پھر اس کی ماہیت اور حقیقت کی اس لئے کہ جو شخص لفظ کا مفہوم ہی نہ جانتا ہو اس سے اس مفہوم کا وجود طلب کرنا محال ہے اور جو شخص یہ نہ جانتا ہو کہ وہ موجود ہے اس سے یہ محال ہے کہ وہ اس کی حقیقت طلب کرے کیونکہ معدوم کی کوئی حقیقت اور ماہیت نہیں ہوتی ہے

تشریح:۔

والباقية لطلب التصور فقط: استفہام کے دو حرفوں کی تفصیل بیان کرنے کے بعد اب باقی حروف کی تفصیل بیان کر رہے ہیں چنانچہ استفہام کے باقی تمام حروف صرف طلب تصور کیلئے آنے میں مشترک ہیں کہ ان کے ساتھ صرف طلب تصور کیلئے ہو گا طلب تصدیق نہیں ہوگا۔

لیکن اس بات میں ان کا آپس میں اختلاف ہے کہ ان میں سے ہر ایک سے کسی اور تصور کو طلب کیا جائے گا یا نہیں۔

ما کی دو قسمیں ہیں ماشارحہ اور ماحقیقیہ۔ ماشارحہ اس ما کو کہتے ہیں جس کے ساتھ کسی چیز کے مفہوم اجمالی کو طلب کیا جائے جیسے ''ما العنقاء اس کا مطلب یہ ہے کہ متکلم مخاطب سے کہہ رہا ہے کہ تم مجھے اس بات کی وضاحت کرو کہ عنقاء کیا چیز ہے انسان ہے پتھر ہے یا کوئی اور چیز ہے؟

لہٰذا اس طرح کے سوال کے جوب میں صرف لفظ اشہر کا استعمال کرنا کافی ہوگا چنانچہ اس کا جواب دیا جائے گا کہ '' العنقاء طائرٌ عجیبٌ '' عنقاء ایک عجیب پرندہ ہے۔

عنقاء کی تحقیق: علامہ زمخشری نے ربیع الابرار میں، ابو اسحٰق محمد بن ثعلبی نے عرائش میں ابن یعقوب مغربی نے مواہب میں ذکر کیا ہے کہ حضرت حنظلہ بن صفوان علیہ السلام کی امت اصحاب الرس کے زمانے میں عنقاء ایک بہت ہی موذی پرندہ تھا جو مغربی پہاڑوں کی جانب سے حملہ آور ہو کر ان کے چھوٹے چھوٹے بچوں کو اٹھا کر لے جاتا تھا جس سے اس قوم کو بڑی تکلیف ہوتی تھی آخر تنگ آکر انھوں نے حضرت حنظلہ علیہ السلام کی خدمت میں اس کی ہلاکت کیلئے بددعا کی درخواست کردی حضرت حنظلہ علیہ السلام کی بددعا کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے اسے ایسا معدوم کر دیا ہے کہ اب دنیا سے اس کی نسل ہی ناپید ہوگئی ہے۔ اور دوسری روایت دلہن لیجانے کی بھی مروی ہے۔

اور ماحقیقیہ وہ ہے جس کے ساتھ کسی چیز کے تفصیلی مفہوم کے بارے میں سوال کیا جائے جیسے کوئی کہے کہ ''ما الحركة یا ما الانسان؟ تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ متکلم مخاطب سے پوچھ رہا ہے کہ تم مجھے بتاؤ کہ حرکت کسے کہتے ہیں یا متکلم مخاطب سے کہہ رہا ہے کہ تم مجھے انسان کی پوری حقیقت بتاؤ تو اس کے جواب میں جنس اور فصل کو ملا کر پوری حقیقت کا بتلانا ضروری ہوگا اجمالی طور پر ''الانسان نوعٌ من الحیوان '' کہنا کافی نہیں ہوگا۔

پھر محل اور مقام کے اعتبار سے ان دونوں کے درمیان فرق کیا جائے گا اور اس طرح فرق کیا جائے کہ ھل بسیطہ جو کسی چیز کے وجود خارجی کیلئے آتا ہے ماشارحہ اور ماحقیقیہ کے درمیان واقع ہوگا اسلئے کہ ماشارحہ کے ساتھ مفہوم اجمالی کو اور ھل کے ساتھ وجود خارجی کو اور ماحقیقیہ کے ساتھ ماہیت کو طلب کیا جاتا ہے۔ کیونکہ ترتیب طبعی اور عقلی یہی ہے کہ پہلے کسی چیز کے مفہوم اجمالی کا علم حاصل ہو جائے پھر وجود کا پھر ماہیت اور حقیقت کا کیونکہ مفہوم کا علم حاصل کئے بغیر وجود کے بارے میں سوال کرنا بے سود ہے اور وجود کا علم حاصل کئے بغیر ماہیت کے بارے پوچھنا بیکار ہے مثلاً کوئی آدمی انسان کی تعریف ہی نہیں جانتا ہے تو وہ انسان کے بارے میں کیا

سوال کرے گا کہ انسان کون ہے اور جو آدمی انسان کے وجود کا علم نہیں رکھتا ہے وہ انسان کی ماہیت کے بارے میں کیا سوال کرے گا کہ انسان کی ماہیت اور حقیقت کیا ہے اسلئے ضروری ہے کہ پہلے ما شارحہ کے ساتھ مفہوم اجمالی طلب کیا جائے پھر ھل بسیطہ کے ساتھ سوال کر کے وجود خارجی معلوم کر لی جائے پھر ما حقیقیہ کے ساتھ سوال کر کے اس کی ماہیت اور حقیقت طلب کر لی جائے۔

والفرق بين المفهوم من الاسم بالجملة وبين الماهية الّتى تفهم من الحدّ بالتفصيل غير قليل فانّ كلّ من خوطب باسم فهم فهمًا مّا ووقف على الشىء الذى يدلّ عليه الاسم اذا كان عالمًا باللغة وامّا الحدّ فلا يقف عليه الّا المرتاض بصناعة المنطق

ترجمہ:۔

اور فرق اس چیز کے درمیان جو اسم سے فی الجملہ مفہوم ہوتی ہے اور اس ماہیت کے درمیان جو حد سے بالتفصیل سمجھی جاتی ہے کچھ کم نہیں ہے کیونکہ جب کسی سے ایک اسم کے ساتھ خطاب کیا جائے تو وہ اس سے کچھ نہ کچھ سمجھ لیتا ہے اور اس چیز پر مطلع ہو جاتا ہے جس پر اسم دلالت کرتا ہے بشرطیکہ وہ لغت جانتا ہو باقی رہی بات حد کی تو اس پر ماہر فنِ منطق ہی واقف ہو سکتا ہے اس کے علاوہ کسی اور کو آگاہی نہیں ہوتی ہے

تشریح:۔

والفرق بين المفهوم: اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ مصنفؒ نے کہا ہے کہ ما استفہامیہ کی دو قسمیں ہیں ما شارحہ اور ما حقیقیہ۔ ما شارحہ وہ ہے جس سے اسم کا مفہوم بیان کرنا مقصود ہو اور ما حقیقیہ وہ ہے جس سے ماہیت مسمّٰی بیان کرنا مطلوب ہو حالانکہ ان دونوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے جو ما شارحہ وہی ما حقیقیہ ہے کیونکہ جو چیز ما شارحہ سے مطلوب ہوتی ہے وہی چیز ما حقیقہ سے مطلوب ہوتی ہے صرف اتنا سا فرق ہے کہ ما حقیقیہ میں اس کے وجود کا پہلے سے علم ہوتا ہے اور ماہیت مطلوب ہوتی ہے لیکن اتنی سی بات کی وجہ سے ما حقیقیہ کو مستقل قسم بنانے کا کوئی تک نہیں بنتا ہے ورنہ پھر ما کی اور بھی کئی قسمیں بن جائیں گی مثلاً اگر جو ہر اسم کی وضاحت مطلوب ہو تو ایک قسم اور شرح عرض اسم مطلق مطلوب ہو تو دوسری قسم وجود میں آئے گی۔ لہٰذا آپ کا ان دو کے درمیان اتنی معمولی سی بات کی وجہ سے ان کی دو قسمیں بنا کر ان کے درمیان فرق کرنا صحیح نہیں ہے

جواب: شارحؒ نے شفاء کے حوالے سے اس اعتراض کا جواب دیا ہے کہ تعریف اسمی اس مفہوم کو کہتے ہیں جو اسم سے بطریق اجمال سمجھ میں آئے اور تعریف حقیقی اس مفہوم کو کہتے ہیں جو اسم سے تفصیلی طور پر سمجھا جائے یہ دونوں ایک نہیں ہیں بلکہ ان کے درمیان آسمان و زمین کا فرق ہے کیونکہ ما شارحہ کے ساتھ سوال کر کے مفہوم اجمالی سے واقفیت وہی حاصل کرے گا جو صرف لغت سے واقف ہو اور اسی کو تعریف اسمی کہتے ہیں اور ما حقیقیہ کے ساتھ وہی آدمی سوال کر کے ماہیت تامّہ (حد تام) پر واقفیت حاصل کرے گا جسے منطق میں پوری مہارت ہو لہٰذا اس فرق کی وجہ سے ہم نے اس کی دو قسمیں بنا دی ہیں کہ ما شارحہ کے ساتھ جاہل واقف لغت سوال کرتا ہے اور ما حقیقیہ کیساتھ منطقی اور ماہر صاحب علم آدمی سوال کرتا ہے۔

فالموجودات لمّا كان لها حقائق ومفهومات فلها حدودٌ حقيقيّةٌ واسميّةٌ وامّا المعدومات فليس لها الّا المفهومات فلا حدود لها الّا بحسب الاسم لانّ الحدّ بحسب الذات لا يكون الّا بعد ان يعرف انّ الذات موجودة حتّى انّ ما يوضع فى اوّل التعاليم من حدود الاشياء الّتى بُرهن عليها فى اثناء التعاليم انّما هى حدودٌ اسميّةٌ ثمّ اذا بُرهن عليها واُثبت وجودها صارت

تلك الحدود بعينها حدوداً حقيقيّة جميع ذالك مذكورٌ في الشفاء

ترجمہ:۔

لہٰذا موجودات کیلئے جب حقائق اور مفہومات دونوں ہوں تو ان کیلئے حد حقیقی اور حد اسمی دونوں ہوں گی اور معدومات کیلئے صرف مفہومات ہی ہیں اس لئے ان کی حدود بھی صرف اسمی ہونگی کیونکہ حد بحسب الذات اسی وقت ہوتی ہے جب یہ معلوم ہو کہ ذات موجود ہے یہاں تک کہ چیزوں کی وہ تعریف جو اوّل تعلیم میں پیش کی جاتی ہیں جن میں تعلیم کے دوران دلیل قائم کی جاتی ہے وہ سب حدود اسمی ہوتی ہیں اور جب ان پر دلیل لاکر ان کا وجود ثابت کر دیا جاتا ہے تو بعینہ یہی حدود حقیقی ہو جاتی ہیں یہ پورے کا پورا شفاء میں مذکور ہے

تشریح:۔

فالموجودات لمّا کان: چونکہ اس سے پہلے موجودات اور معدومات کا ذکر ہو گیا تھا اسلئے اب ان کی وضاحت کر رہے ہیں کہ اس میں ''فا'' شرط محذوف کی جزاء ہے تقدیری عبارت یوں ہے'' اذا علمت انّهٗ لا حقيقة للمعدوم واردت الفرق بينهٗ وبين المعدوم فنقول الفرق هو انّ الموجودات '' موجودات سے مراد صرف وہی امور نہیں ہیں جو خارج میں موجود ہوں بلکہ موجودات سے مراد وہ امور ہیں جن سے ان کی حقیقت نفس الامری مراد ہو اور حقائق سے وہ امور مراد ہیں جن کی ترکیب ذاتیات اور مفہومات سے ہوتی ہے اور معانی سے وہ صورتیں مراد ہیں جو واضع کے وضع کرنے سے الفاظ سے ذہن میں حاصل ہوا ، ان کے درمیان فرق یہ ہے کہ وضع الفاظ کے اعتبار سے موجودات اور معدومات دونوں برابر ہیں کہ جس طرح موجودات کیلئے الفاظ موضوع ہیں اسی طرح معدومات کیلئے بھی الفاظ موضوع ہیں کیونکہ وضع کیلئے موضوع لہ کا متحقق ہونا ضروری نہیں ہے البتہ موجودات کیلئے چونکہ حقائق اور مفہومات دونوں ہیں اسلئے موجودات کی تعریف حقیقیہ اور تعریف اسمیہ دونوں ہو سکتی ہیں بخلاف معدومات کے کہ چونکہ ان کیلئے حقائق ہی نہیں اسلئے انکی تعریف صرف اسمی ہو گی تعریف حقیقی نہیں ہو گی کیونکہ کسی بھی چیز کی تعریف حقیقی اس وقت ہو سکتی ہے جب اس کی حقیقت نفس الامری معلوم ہو اور معدوم کی تو کوئی حقیقت ہوتی ہی نہیں ہے معلوم کیا خاک ہو گی؟ یہی وجہ ہے کہ ہماری کتابوں میں عنوانات جیسے کتاب الصلوٰة ، كتاب الطهارة، كتاب الزكوٰة ، کے تحت ابتدائی جو تعریف حاصل ہوتی ہے وہ تعریف اسمی ہے اور پوری تفصیل پڑھنے سے جو تعریف سامنے آتی ہے تو وہ تعریف حقیقی ہے اسلئے کہ اس عنوان کے شروع میں پوری تعریف اور حقیقت کھل کر سامنے نہیں آتی اور جب کتاب پڑھی جائے تو پڑھنے کے دوران پوری حقیقت کھل کر سامنے آجاتی ہے اسلئے وہ تعریف حقیقی کہلائے گی۔

ويُطلَب بمَن العارضُ المشخّص اى الامر الذى يعرض لذى العَلَم فيفيد تشخيصهٗ وتعيينهٗ كقولنا من في الدار فيجاب بزيد ونحوه ممّا يفيد تشخيصهٗ وقال السكاكي يُسئَل بما عن الجنس تقول ما عندك اى اىّ اجناس الاشياء عندك وجوابهٗ كتابٌ ونحوهٗ ويدخل فيه السؤال عن الماهية والحقيقة نحو ما الكلمة اى اىّ اجناس الالفاظ وجوابهٗ لفظ موضوعٌ مفردٌ اوعن الوصف تقول ما زيدٌ وجوابهٗ الكريم ونحوهٗ و يُسئَل بِمَن عن الجنس من ذوى العلم تقول من جبرئيل اى أبشرٌ هو ام مَلَكٌ ام جِنّى

ترجمہ:۔

(اور) من کے ساتھ طلب کیا جاتا ہے (ذوی العقول کا عارض مشخص) لہٰذا وہ اس کی تشخیص وتعیین کا فائدہ دیتا ہے (جیسے ہمارا قول من فی الدار) تو اس کا جواب زید وغیرہ کے ساتھ دیا جائے گا۔ جو اس کیلئے مفید تشخیص ہو (سکا کی نے کہا ہے کہ ما سے جنس کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے تم کہتے ہو ماعندک "یعنی" چیزوں میں سے کس جنس کی چیز تمہارے پاس ہے اس کا جواب کتاب وغیرہ آئے گا اور اس میں ماہیت وحقیقت کے بارے میں سوال کرنا بھی داخل ہے جیسے "ما الکلمۃ"؟ یعنی کلمہ الفاظ کی کونسی جنس میں سے ہے تو اس کے جواب میں لفظ موضوع مفرد ہوگا (یا وصف کے بارے میں سوال کیا جائے گا تم کہتے "مازید؟" تو اس کا جواب کریمٌ وغیرہ ہوگا اور سوال کیا جاتا ہے (من کیساتھ جنس ذوی العقول کے بارے میں تم کہتے ہو کہ "مَن جبریل؟" یعنی وہ انسان ہے یا فرشتہ یا جن؟

تشریح:۔

ویُطلب بمَن العارض المشخص: حروف استفہام میں سے ایک حرف مَن ہے۔ من کے بارے میں علامہ سکا کیؒ اور جمہور کا اختلاف ہے۔ من کے ساتھ عارض مشخص ذی العلم کے بارے میں سوال کیا جائے گا۔ یعنی من کے ساتھ جس کے بارے میں سوال کیا جائے گا ایک تو اس کا عارض ہونا ضروری ہے عارض ہو ذاتی نہ ہو کہ مطلوب کی حقیقت میں داخل ہو۔ دوسرے نمبر پر وہ مشخص ہو یعنی مطلوب کی ذات جمیع ماعداء سے ممتاز ہو اور تیسرے نمبر پر وہ ذی علم ہو یعنی ذوی العقول میں سے ہو غیر ذوی العقول میں سے نہ ہو چنانچہ جب "من فی الدار" بول کر سوال کیا جائے تو جواب میں کہا جائے گا "زیدٌ یا خالدٌ یا بکرٌ وغیرہ۔ یہ ایک عارض ہے اسلئے کہ کسی بھی چیز کا علم اس کی ذات سے خارج ہے اور ذات کو عارض ہوتا ہے دوسرے نمبر پر مشخص ہے اسلئے کہ یہ جمیع ماعدیٰ سے ممتاز کرتا ہے اور تیسرے نمبر پر ذوی العقول میں سے بھی ہے۔

فاضل شارحؒ فرماتے ہیں کہ مصنفؒ کی عبارت میں جنس سے منطقیوں والا جنس مراد نہیں ہے بلکہ اس سے مطلق حقیقت مراد ہے چنانچہ کلمہ مناطقہ کے نزدیک نوع ہے اور ما کے ساتھ اس کے بارے میں بھی سوال کیا جاتا ہے اور کہا جاتا ہے کہ "ما الکلمہ" تو اس سوال کا مطلب ہوگا کہ "الکلمۃ من ایّ اجناس الاشیاء۔ تو اس کا جواب دیا جائے گا کہ "لفظٌ موضوعٌ مفردٌ" یعنی کلمہ لفظ موضوع ہے مہمل نہیں ہے مفرد ہے مرکب نہیں ہے۔

علامہ سکاکیؒ فرماتے ہیں کہ "ما اور من" یہ دو چیزیں ہیں ما دو چیزوں کے طلب کرنے کیلئے آتا ہے نمبر ایک جنس کی طلب کیلئے آتا ہے چاہے وہ ذوی العقول میں سے ہو یا غیر ذوی العقول میں سے۔

ذوی العقول کی مثال جیسے "ما عندك" تمہارے پاس کیا ہے؟ تو اس کے جواب میں کتاب، فرس، حمارٌ، انسانٌ وغیرہ کہا جائے گا۔

دوسرے نمبر پر ما وصف کے بارے میں سوال کرنے کیلئے آتا ہے جیسے کوئی کہے کہ "مازید؟ تو اس کے جواب میں کہا جائے گا شجاعٌ۔ یا کریمٌ۔ یا بخیلٌ وغیرہ وغیرہ۔

اور من ذوی العقول کے جنس کے طلب کیلئے استعمال ہوتا ہے جیسے من جبرئیل؟ تو جواب میں کہا جائے گا "ملك" کیونکہ سوال کرنے سے مقصود طلب جنس ہے یعنی یہ پوچھا جا رہا ہے کہ تم بتاؤ کہ جبرئیل کیا ہے انسان ہے فرشتہ ہے یا جن ہے؟

وفیه نظرٌ اذلانسلّم انّہٗ للسؤال عن الجنس وانہٗ یصحّ فی جواب من جبرئیلٌ ان یقال مَلكٌ بل جوابہ ملكٌ یأتی بالوحی کذا و کذا ممّا یفید تشخیصہ

ترجمہ:۔

اور اس میں نظر ہے) کیونکہ ہم مانتے ہی نہیں ہیں کہ یہ سوال جنس کیلئے ہے اور یہ کہ من جبریل کے جواب میں صرف ملک کہنا کافی ہے بلکہ اس کا جواب یوں ہوگا کہ وہ فرشتہ ہے جو وحی لاتا ہے وغیرہ وغیرہ جو اس کی تشخیص کا فائدہ دے

تشریح:۔

وفیہ نظر": اس نظر کے ساتھ مصنفؒ نے علامہ سکاکیؒ کی تردید فرمائی ہے چنانچہ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ علامہ سکاکیؒ کا من کو طلب جنس کیلئے قرار دینا درست نہیں ہے کیونکہ من کو طلب جنس کیلئے قرار دینا خلاف لغت ہے کہ کہیں پر بھی من طلب جنس کیلئے نہیں لا یا گیا ہے یہی وجہ ہے کہ "من جبرئیل" کے جواب میں صرف "ملك" کہنا کافی نہیں ہوگا بلکہ اسکے ساتھ اس کے مشخصات (ملك یأتی بالوحی وغیرہ) کا ذکر کرنا ضروری ہوگا۔ جیسے جب موسیٰؑ سے فرعون نے پوچھا کہ "ومن ربکما یا موسیٰ ؟ تو فرعون کے اس سوال کے جواب میں موسیٰؑ نے صرف جنس کے ذکر کرنے پر اکتفاء نہیں کیا بلکہ مشخصات کا بھی ذکر کر دیا ہے اور اس کے جواب میں فرمایا "رَبُّنَا الَّذِیْ اَعْطٰی کُلَّ شَیْءٍ خَلْقَهٗ ثُمَّ هَدٰی"

ویُسئل بأیّ عمّا یمیّز به احدُ المتشارکین فی امرٍ یعمّهما وهو مضمون ما اضیف الیه ایّ نحو اَیُّ الْفَرِیْقَیْنِ خَیْرٌ مَقَامًا ای انحن ام اصحاب محمّد ﷺ فالمؤمنون والکافرون قد اشترکا فی الفریقیة وسألوا عمّا یمیّز احدهما عن الآخر مثل کون الکافرین القائلین لهٰذا القول ومثل کون المؤمنین اصحاب محمّد ﷺ

ترجمہ:۔

(اور ایٌّ سے اس چیز کے بارے میں سوال کیا جائے گا جو کسی امر عام میں دو شریک ہونے والی چیزوں میں سے ایک کو دوسری سے ممتاز کر دے) اور وہ امر عام ایٌّ کا مضاف الیہ ہوتا ہے۔ جیسے آیت ای الفریقین۔ فریقین میں سے کونسا بہتر ہے یعنی ہم یا اصحاب محمد ﷺ) لہٰذا مؤمنین اور کافر فریق ہونے میں مشترک ہیں اور کافروں نے اس چیز کے بارے میں سوال کیا ہے جو ایک دوسرے کو ممتاز کر دے مثلاً کافروں کا بہتر ہونا جو اس کے قول کیقائل ہیں اور مؤمنین کا بہتر ہونا جو اصحاب محمد ﷺ ہیں

تشریح:۔

ویسئل بأیّ عمّا یمیّز به احد المشارکین فی امرٍ یعمّهما : حروف استفہام میں سے ایک "ایّ" ہے اور اس کے ساتھ اس چیز کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے جو ایسی چیز کو امتیاز دے جو کسی امر عام کے ماتحت مندرج ہو جیسے قرآن پاک میں کافروں کا قول ہے ارشاد باری تعالیٰ ہے "اَیُّ الْفَرِیْقَیْنِ خَیْرٌ مَقَامًا" یعنی ہم اور اصحاب محمد میں سے کون سا فرقہ بہتر ہے تو فرقہ ہونے میں دونوں شریک ہیں جو ایّ کا مضاف الیہ ہے تو جواب میں چاہے مشرکین کہا جائے چاہے اصحاب محمد کہا جائے ایک کا دوسرے سے امتیاز ہو جائے گا۔

ویسئل بکم عن العدد نحو سَلْ بَنِیْ اِسْرَائِیْلَ کَمْ اٰتَیْنَاهُمْ مِنْ اٰیَةٍ بَیِّنَةٍ ای کم آیة اٰتیناهم أعشرین ام ثلاثین فمن اٰیة ممیّز کم بزیادة من لِما وقع من الفصل بفعل متعدّ بینکم وممیّزه کما ذکرنا فی الخبریة فکم هٰهنا للسؤال عن العدد

لكنّ الغرض من هذاالسؤال هو التقريع والتوبيخ ويُسئل بكيف عن الحال وباين عن المكان وبمتى عن الزمان ماضيًا كان اومستقبلاً وبايّان عن الزمان المستقبل قِيل ويُستعمَل في مواضع التفخيم مثل ''أيّانَ يَوْمُ الدِّيْنِ وأنّى تستعمل تارةً بمعنىٰ كيف ويجب ان يكون بعدها فعلٌ نحو ''فَأتُواحَرْثَكُم أَنّى شِئْتُمْ'' اى على اىّ حال شئتم ومن اىّ شقٍّ اردتُم بعد ان يكون المأتي موضع الحرث ولم يجيء انّى زيدٌ بمعنىٰ كيف هو وأخرىٰ بمعنىٰ من اين نحو أنّي لَكِ هذَا اى من اين لكِ هذا الرزق الاتى في كلّ يومٍ وقولهٗ يستعمل اشارةٌالى انهٗ يحتمل ان يكون مشتركًا بين المعنيين وان يكون في احدهما حقيقةً وفي الاخر مجازًا ويحتمل ان يكون معناه اين الّاانّهٗ في الاستعمال يكون مع من ظاهرةً كما في قوله من انّى عشرون لنا اى من اين اومقدرّة كقولهٖ تعالىٰ ''أنّى لَكِ هذَا''اى من اين على ما ذكرهٗ بعض النحاة

ترجمہ:۔

(اور کم کیساتھ عدد کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے جیسے سل بنی اسرائیل کم الخ بنی اسرائیل سے پوچھ لو کہ ہم نے ان کو کتنی نشانیاں دی ہیں؟ یعنی ہم نے ان کو کتنی نشانیاں دی ہیں بیس یا تیس لہٰذا یہ من کی زیادتی کیساتھ آیت کی تمیز ہے کیونکہ کم اور اس کی تمیز کے درمیان فعل متعدّی سے فصل واقع ہو گیا ہے جیسا کہ کم خبریہ میں مذکور ہو چکا لہٰذا یہاں پر کم عدد سے سوال کیلئے ہے لیکن سوال سے جھڑک دینا اور ڈانٹنا مقصود ہے (اور کیف سے حال اور این سے مکان اور متیٰ سے زمانہ کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے) ماضی ہو یا مستقبل ہو اور ایّان سے زمانہ مستقبل کے بارے میں۔ کہا گیا ہے کہ اسے مواضع تفخیم میں استعمال کیا جاتا ہے جیسے کب ہوگا قیامت کا دن؟ (اور انّٰی کو کبھی کیف کے معنیٰ میں استعمال کیا جاتا ہے) جس کے بعد فعل کا ہونا ضروری ہے (جیسے آؤ تم اپنی کھیتوں میں جس طرف سے چاہو) یعنی جس حالت پر چاہو اور جس طرف سے چاہو اس کے بعد کہ آنے کی جگہ موضع زراعت ہو اور انّٰی زید کیف زید کے معنیٰ میں نہیں آتا (اور کبھی من این کے معنیٰ میں آتا ہے جیسے انّٰی لکِ ہذا) یعنی اے مریم یہ روز آنے والی روزی تمہارے پاس کہاں سے آتی ہے؟ اور ماتن کا قول ''یستعمل'' سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ یہ بھی احتمال ہے کہ انّٰی مشترک ہو دونوں معنوں کے درمیان اور یہ بھی احتمال ہے کہ ایک میں حقیقت ہو اور دوسرے میں مجاز اور یہ بھی احتمال ہے کہ اس کے معنی صرف این ہوں لیکن بظاہر من کے ساتھ استعمال ہوتا ہو جیسے من انّٰی عشرون یعنی من این مقدر ہو جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے انّٰی لکِ ہٰذا یعنی من این جیسا کہ بعض نحویوں نے ذکر کیا ہے۔

تشریح:۔

ویسئل بکم عن العدد ۔ کم طلب عدد مبہم کیلئے آتا ہے جیسے ''سَلْ بَنِیْ اِسْرَائِیْلَ کَمْ آتَیْنَاهُمْ مِنْ آیَةٍ بَیِّنَةٍ ''یعنی ان سے پوچھئے کہ ان کو کتنی آیتیں دی ہیں بیس یا تیس وغیرہ وغیرہ؟ ۔ مصنفؒ کا مقصود یہاں تک پورا ہو گیا ہے لیکن اصل بات یہ ہے کہ یہ آیت عدد کے بارے میں سوال کرنے کیلئے نہیں آئی ہے بلکہ یہ آیت توبیخ اور ڈانٹنے کیلئے آئی ہے کہ ہم نے انہیں بہت ساری نشانیاں دی ہیں لیکن پھر بھی ان لوگوں نے حق کو قبول کر کے ایمان نہیں لایا ہے۔

فمن آیةٍ ممیز کم: اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے آیت کی ترکیب کی ہے ''من آیة'' ''کم'' کی تمیز ہے اور من زائدہ ہے جسے فعل متعدّی اور تمیز کے درمیان فاصلہ کیلئے لایا گیا ہے اور یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ کم اور فعل متعدّی کے درمیان جب فاصلہ

واقع ہو جائے تو من زائدہ کالانا ضروری ہے۔ تاکہ مفعول کے ساتھ اس کی مشابہت لازم نہ آئے۔

ویسئل بکیف عن الحال: کیف حال پوچھنے کیلئے آتا ہے جیسے "کیف الحال ؟ تو اس کا جواب دیا جائے گا۔ طیب وغیرہ۔

وبأین عن المکان: این کے ساتھ مکان کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے جیسے أین جلست: تم کہاں بیٹھے ہو؟

ومتی عن الزمان: اور متی کے ساتھ زمانہ کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے چاہے وہ زمانہ ماضی ہو یا زمانہ استقبال جیسے متی جئت ۔ ؟ متی تأتی ؟ تم کب آئے ہو؟ اور تم کب آؤ گے؟

وبأیان عن الاستقبال: ایان صرف زمانہ استقبال کے بارے میں سوال کرنے کیلئے آتا ہے جیسے ایان یثمر هذه النخلة ؟ یہ کھجور کا درخت کب پھل دے گا؟ اور کبھی کبھار ایان کسی چیز کی تعظیم اور بڑائی بتانے کیلئے بھی آتا ہے جیسے ایان یوم الدین۔ بدلے اور جزاء کا دن کب ہے؟ اسی طرح "أَيَّانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ، أَيَّانَ مُرْسَاهَا"۔

وانّی تستعمل تارةً بمعنی کیف واخری بمعنی من این: حروف استفہام میں سے آخری حرف "أنی" ہے یہ دو معنیٰ کیلئے استعمال ہوتا ہے کبھی یہ "کیف" کے معنیٰ میں استعمال ہوتا ہے اور کبھی یہ "من أین" کے معنیٰ میں استعمال ہوتا ہے۔

کیف کے معنیٰ میں استعمال ہونے کی مثال جیسے "فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ" اس آیت میں انی کیف کے معنی میں ہے یعنی کیف شئتم جس حالت میں تم چاہو اپنی کھیتی میں آؤ۔ یعنی قبل کی طرف سے تو ملاپ ثابت ہے اسلئے کہ یہ موضع حرث ہے نہ کہ موضع فرث پھر کیفیت کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے اختیار دے رکھا ہے کہ قیام، قعود اور اضطجاع، میں سے جس حالت میں ہو اللہ کی طرف سے اجازت ہے اور جب انّی کیف کے معنیٰ میں ہو تو پھر اس کے بعد فعل کا ہونا ضروری ہے چنانچہ "انی زیداً" کو "کیف زیداً" کے معنیٰ میں لینا درست نہیں ہے اسلئے کہ انّی بمعنیٰ کیف کے بعد فعل کا ہونا ضروری ہے اور یہاں پر فعل نہیں ہے۔ بلکہ انّی کے بعد اسم ہے۔

وقولہٗ یستعمل اشارةٌ: اس عبارت کے ساتھ فاضل شارحؒ نے متن حل کرنے کی کوشش کی ہے کہ مصنفؒ نے "یستعمل" کا لفظ لاکر اس بات کی طرف اشارہ کر دیا ہے کہ انّی دو معنیٰ میں مشترک ہونے کی وجہ سے استعمال ہوتا ہے اور یا اس بات کی طرف اشارہ کر دیا ہے کہ انّی کا کیف کے معنیٰ میں استعمال ہونا حقیقت ہے اور من أین کے معنیٰ میں استعمال ہونا مجاز ہے اور اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ یہ صرف این کے معنیٰ میں ہے اور "من" استعمال کرنے کے اعتبار سے اس کے ساتھ لایا ہے پھر "من" لفظوں میں موجود ہوگا یا تقدیراً موجود ہوگا لفظاً موجود ہونے کی مثال جیسے "من انّی عشرون لنا" یعنی من أین عشرون لنا" تقدیراً موجود ہونے کی مثال جیسے أنّی لَكِ هٰذا' یعنی من این لكِ هذا' یہ تمہارے پاس کہاں سے آیا؟۔

اور انّی کے دوسرے معنیٰ من این کے آتے ہیں جیسے کہ حضرت زکریاؑ نے حضرت مریم کے عبادت خانے میں بے موسم پھل دیکھ کر پوچھا تھا کہ "اَنّٰی لَكِ هٰذا یعنی" من این لك هذالرزق الا تی فی کلّ یوم"

ثمّ انّ هذه الکلمات الاستفهامیّة کثیرًا مّا تُستعمَل فی غیرالاستفهام ممّا یناسب المقام بحسب معونة القرائن کالاستبطاء نحو کم دعوتکم اوالتعجّب نحو "مَالِیَ لَاأَرَى الْهُدْ هُدَ" لانهٗ کان لایغیب عن سلیمانؑ علیه السلام بلااذنه فلمّالم یبصره فی مکانه تعجّب عن حال نفسه فی عدم ابصاره ایّاه ولایخفیٰ انهٗ لامعنی لاستفهامِ العاقل عن حال نفسها وقول صاحب کشاف انهٗ نظر سلیمان علیه الصلوۃ السلام الیٰ مکان الهدهد فلم یبصرهٗ فقال مالی لااراه علی

معنیٰ انّهٗ لایراه وهو حاضرٌ لساترٍ سترهٗ اوغیرذٰلك ثمّ لاح لهٗ انّهٗ غائبٌفاضرب عن ذٰلك واخذ یقول أهوغائبٌ کأنّهٗ یُسئل عن صحة مالاح لهٗ لایدلّ علیٰ انّ الاستفهام علیٰ حقیقته والتنبیه علیٰ الضلال نحوفَاَیْنَ تَذْهَبُوْنَ

ترجمہ:۔

(پھر یہ کلمات) استفہامیہ (بسا اوقات غیر استفہام میں بھی استعال کئے جاتے ہیں) جو قرائن کے اعتبار سے مقام کے مناسب ہوں (جیسے دیر کرنا مثل کم دعوتک ۔اور تعجب کرنا جیسے مجھے کیا ہوا کہ میں ہدہد کونہیں دیکھ رہا ہوں) کیونکہ وہ حضرت سلیمانؑ کی اجازت کے بغیر کہیں نہیں جاتا تھا جب آپ نے اسے اپنی جگہ پہ نہیں دیکھا تو آپ اپنے حال سے اسکے نہ دیکھنے پر تعجب کرنے لگے اور اس میں کوئی خفاء نہیں ہے کہ اس کا کوئی مطلب نہیں بنتا ہے کہ وہ اسے نہیں دیکھ رہا ہے کیونکہ عاقل کا اپنے حال سے استفہام بے معنیٰ ہے اور صاحب کشاف کا یہ کہنا کہ حضرت سلیمان علیہ السلام نے ہدہد کے مکان کی طرف نظر کی تو اس کو نہیں دیکھا اس پر آپ نے کہا مالی لااراہ یعنی اس کے ہوتے ہوئے میں نہیں دیکھ رہا کہ کوئی پردہ ہے یا کوئی اور سبب ہے پھر یہ ظاہر ہو گیا کہ وہ غائب ہے (تو آپ نے کہنا شروع کر دیا کہ کیا وہ غائب ہے؟ گویا کہ آپ پر جو ظاہر ہوا ہے اس کی صحت معلوم کر رہے ہیں یہ اس بات پر دلالت نہیں کرتا ہے کہ یہ استفہام اپنی حقیقت پر مبنی ہو (اور گمراہی پر تنبیہ کرنے کیلئے جیسے تم کہاں جا رہے ہو

تشریح:۔

ثمّ هٰذه الکلمات کثیرًاماتستعمل فی غیر الاستفهام: یہاں تک حروف کی تفصیل ختم ہوگئی اور اب یہاں سے یہ بات بیان کر رہے ہیں کہ اصل تو ان حروف کی وضع استفہام اور ان معانی کیلئے ہوئی ہے جن کو ہم نے بیان کر دیا ہے لیکن کبھی کبھار قرائن کی وجہ سے مجازی طور پر ان حروف کا استعال ان معانی کے علاوہ دوسرے معانی کیلئے بھی ہوتا ہے مثلاً استبطاء کیلئے ان کا استعال کرنا۔اور استبطاء دیر اور تاخیر کرنے کو کہتے ہیں جیسے کوئی کہے کہ ''کم دعوتك'' میں نے تمہیں کتنی بار بلایا۔ والتعجب: یا حروف استفہام تعجب کیلئے آتے ہیں جیسے ''مَالِیَ لَاأرَی الْهُدْ هُدَ'' مجھے کیا ہوا کہ میں ہدہد کو نہیں دیکھ پا رہا۔ اس آیت میں ما استفہامیہ تعجب کیلئے استعال ہوا ہے اسلئے کہ اس آیت میں سلیمانؑ اپنے نفس سے سوال کر رہے ہیں اور اپنے نفس سے سوال کرنے کا کوئی مطلب نہیں ہے اور یہ استفہام تعجب کیلئے اسلئے ہے کہ ہدہد اپنے مقام پر ہمیشہ ہوتا تھا ایک بار حضرت سلیمانؑ نے ضرورت پڑنے پر اسے دیکھا تو اپنی جگہ پر نہ تھا تو سلیمانؑ کو اس کے عدم موجودگی کی وجہ سے حیرت ہوئی کہ جو ہدہد اپنی جگہ سے کبھی نہ ٹلا وہ آج میری اجازت کے بغیر غائب کیوں ہے یا میرا قصور ہے دیکھنے میں کہ ہدہد ہونے کو تو موجود ہے لیکن وہ مجھے نظر نہیں آ رہا ہے اور صاحب کشاف علامہ زمخشری نے کہا ہے کہ یہاں پر ما کو استفہام کیلئے بھی بنایا جا سکتا ہے اور جب ما کو استفہام کیلئے بنایا جائے تو پھر آیت کریمہ کا مطلب یہ بنے گا کہ جب سلیمانؑ نے ہدہد کی جگہ دیکھی تو اسے اپنی جگہ پر حاضر نہ پا کر پوچھا کہ کیا ہوا مجھے کہ میں ہدہد کو نہیں دیکھ رہا یعنی یا تو ہدہد موجود ہے مجھے نظر نہیں آ رہا ہے اور یا وہ سرے سے موجود ہی نہیں ہے بلکہ غائب ہے۔

والتنبیه علی الضلالة:۔اسی طرح حرف استفہام گمراہی پر تنبیہ کرنے کیلئے بھی آتا ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ''فَاَیْنَ تَذْهَبُوْنَ ۔تم کہاں بھٹکے جا رہے ہو؟

والوعید کقولك لمن یُسیء الادبَ ألم أئدبْ فلانًا اذاعَلِم المخاطب ذٰلك وهو اَنّك اَدّبت فُلانًا فیفهم منه معنیٰ الوعید والتخویف ولایحملهٗ علی السؤال والامرنحو فَهَل اَنْتُم

مُسْلِمُوْنَ ای اسلموا والتقریر ای حمل المخاطب علی الاقرار بما یعرفہ والجائہ الیہ بایلاء المقرّر بہ الهمزة ای بشرط ان یذکر بعد الهمزة ما حمل المخاطب علی الاقرار بہ کما مرّ فی حقیقة الاستفهام من ایلاء المسئول عنہ الهمزة تقول أضربت زیدًا فی تقریرہ بالفعل وانت ضربت فی تقریرہ بالفاعل وأزیدًا ضربت فی تقریرہ بالمفعول وعلی هذا القیاس وقد یقال التقریر بمعنی التحقیق والتثبیت فیقال أضربت زیدًا بمعنی انک ضربتہ البتة

ترجمہ:۔

اور وعید کیلئے جیسے بے ادب سے تم کہتے ہو کہ: کیا میں نے فلاں کو ٹھیک نہیں کیا؟ جبکہ مخاطب اس کو جانتا ہو کہ تو نے فلاں کو ٹھیک کر دیا ہے لہٰذا اس سے وہ وعید اور تخویف سمجھ لے گا اور سوال پر محمول نہیں کرے گا (اور امر کیلئے جیسے فہل انتم مسلمون یعنی تم اسلام لے آؤ (اور تقریر کیلئے) یعنی مخاطب کو اس چیز کے اقرار پر آمادہ و مضطر کرنے کیلئے جس کو وہ جانتا ہے (مقرّ بہ کو ہمزہ کیساتھ متصل لاکر) یعنی اس شرط کیساتھ کہ ہمزہ کے بعد اس چیز کا ذکر کیا جائے جس کے اقرار پر مخاطب کو آمادہ کرنا ہے (جیسا کہ گزر چکا) حقیقت استفہام میں کہ مسئول عنہ ہمزہ کے متصل ہوتا ہے تم کہتے ہو أضربت زیدًا فعل کی تقریر میں اور انت ضربت فاعل کی تقریر میں اور أزیدًا ضربت تقریر مفعول میں اور اسی طرح اور بھی اور کہا گیا ہے کہ تقریر تحقیق و تثبیت کے معنیٰ میں ہوتی ہے لہٰذا کہا جائے گا اضربت زیدًا اس معنیٰ کے طور پر کہ تم نے اسے لازمی طور پر مارا ہے

تشریح:۔

اور حرف استفہام وعید اور ڈرانے کیلئے بھی آتا ہے جیسے قرآن کریم میں ارشاد باری تعالیٰ ہے "اَلَمْ نُهْلِكِ الْاَوَّلِيْنَ" کیا ہم نے پہلوں کو ہلاک نہیں کیا؟

والاقرار: اسی طرح کبھی تو متکلّم اور مخاطب دونوں کو کسی چیز کا علم ہوتا ہے لیکن متکلّم مخاطب سے اقرار کرانے کیلئے حرف استفہام استعمال کرتا ہے پھر متکلّم جس چیز کا اعتراف کرانا چاہتا ہے اس کے ساتھ متصل ہمزہ وصلیہ لانا ضروری ہے اور اس کی تین صورتیں ہیں۔ فعل کے اقرار کا ارادہ ہوگا یا فاعل کے یا مفعول کے اقرار کا ارادہ ہوگا۔ فعل کے اقرار کرانے کی مثال جیسے أضربت زیدًا" فاعل کے اقرار کرانے کی مثال جیسے أأنت ضربت زیدًا" مفعول کے اقرار کرانے کی مثال جیسے أزیدًا ضربتَ "بعض لوگوں نے کہا ہے کہ یہاں پر ہمزہ تقریر کیلئے ہے اس صورت میں تقریر سے تقریر کا معنیٰ حقیقی مراد نہیں ہوگا۔ بلکہ تحقیق اور تثبیت کے معنیٰ میں ہوگا جیسے کوئی کہے کہ "أضربت زیدًا" کیا تو نے زید کو مارا ہے؟ تو اس کے معنیٰ ہوں گے کہ کیا واقعی تو نے زید کو مارا ہے؟۔

فائدہ اولیٰ: شیخ عبد القاہر جرجانیؒ اور علامہ سکاکیؒ وغیرہ نے قرآن کریم کی آیت "أأنتَ فَعَلْتَ هٰذَا بِاٰلِهَتِنَا يَاِبْرَاهِيْمُ" اے ابراہیم کیا ہمارے معبودوں کے ساتھ یہ بدسلوکی تم نے کی ہے۔ ان حضرات نے اس میں استفہام برائے فاعل مانا ہے اور وجہ یہ بتائی ہے کہ ان لوگوں کا مقصود بتوں کے توڑنے کی وجہ کا پوچھنا نہیں ہے کہ یہ تقریر فعل کے قبیل سے بن جائے بلکہ سوال کرنے کا مقصد حضرت ابراہیمؑ سے اقرار کرانا ہے کہ بتوں کو تم نے توڑا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سوال فاعل کے بارے میں ہے نہ کہ مفعول کے بارے میں لہٰذا یہ استفہام برائے تقریر فاعل ہوگا نہ کہ برائے تقریر فعل۔ اس پر مصنفؒ نے ایضاح میں اعتراض کیا ہے کہ ہمزہ کے تقریر فاعل کیلئے ہونے کیلئے چونکہ سابقہ کلام میں کوئی قرینہ نہیں پایا جاتا ہے اسلئے ہوسکتا ہے کہ یہ آیت اپنے اصلی معنیٰ میں ہو کیونکہ سیاق کلام سے حضرت ابراہیمؑ کے بتوں کے توڑنے پر کوئی قرینہ نہیں پایا جاتا ہے۔ لیکن یہ اعتراض صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اوّل تو یہ

بات تسلیم نہیں ہے کہ اس بات کا علم اس پر منحصر ہے کہ سیاق کلام میں اس پر دلالت ہو کیونکہ قوم کا بت پرست ہونا اور ان میں سے کسی کا اس طرح کی حرکت کا جرأت نہ کر سکنا خود متعین کر دیتا ہے کہ بتوں کو توڑنے والا ان میں سے کوئی نہیں ہے بلکہ حضرت ابراہیمؑ ہی ہیں کیونکہ سیاق کلام اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ حضرت ابراہیمؑ نے ان کے بتوں کی اہانت کی تھی اور ''وَاللّٰهِ لَاَكِيْدَنَّ اَصْنَامَكُمْ'' قسم کھا کر کہا تھا کہ میں تمہارے بتوں کو توڑ کے رہوں گا۔ اور یہ بات قوم کے علم کیلئے کافی ہے۔

فائدہ......۲۔ شیخ ابوحیان نے سیبویہ سے نقل کیا ہے کہ استفہام تقریری ہمزہ ہی کے ساتھ ہوتا ہے ھل کے ساتھ نہیں ہوتا پھر دوسرے کچھ نحویوں نے کہا ہے کہ ہل تقریر و اثبات دونوں کیلئے آتا ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ''هَلْ فِيْ ذٰلِكَ قَسَمٌ لِذِيْ حِجْرٍ'' علامہ زمخشری نے قرآن کریم کی آیت ''هَلْ أَتٰى عَلَى الْاِنْسَانِ حِيْنٌ مِنَ الدَّهْرِ'' میں تقریر کیلئے مانا ہے ممکن ہے کہ ان کا مقصد یہ ہو کہ یہاں پر ھل قد کے معنیٰ میں ہے جیسا کہ ان کا مذہب ہے کیونکہ اس میں ہمزہ مقدر ہے لہٰذا تقریر ہمزہ سے ہوگی نہ کہ ہل سے شیخؒ نے مزید یہ بھی کہا ہے کہ اگر استفہام کا مقصد تعیین، توبیخ، انکار، تعجب، ہو تو یہ ہمزہ کے ساتھ ہوگا نہ کہ ہل کے ساتھ اور اگر مقصود جحد ہو تو ہل کے ساتھ ہوگا نہ کہ ہمزہ کے ساتھ اس میں جحد سے انکار کی قسم ثانی مراد ہے اور انکار سے قسم اوّل مراد ہے۔ لہٰذا جو ھل جحد کیلئے ہو اس کا استثناء کے معنیٰ میں ہونا متعین ہوگیا جیسے قرآن کریم میں ارشاد باری تعالیٰ ہے وَهَلْ نُجَازِيْ اِلَّا الْكَفُوْرَ'' اور ہم ناشکروں ہی کو جزاء دیتے ہیں۔

فائدہ......۳۔ تقریر کے ساتھ کلام موجب ہوتا ہے اسلئے کہ اس پر صریح کلام موجب کا عطف ہوتا ہے اور صریح کلام موجب پر استفہام تقریر کا عطف ہوتا ہے اس پر کلام موجب کے عطف کرنے کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ''اَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ۔ وَوَضَعْنَا عَنْكَ وِزْرَكَ۔ اَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيْمًا فَاٰوٰى، وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدٰى، اَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِيْ تَضْلِيْلٍ، وَاَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا اَبَابِيْلَ'' استفہام تقریری کے کلام موجب پر معطوف ہونے کی مثال جیسے ''اَكَذَّبْتُمْ بِاٰيَاتِيْ وَلَمْ تُحِيْطُوْا بِهَا عِلْمًا'' جیسا کہ شیخ عبدالقاہر جرجانی نے ثابت کیا ہے کہ یہ آیت ارشاد باری تعالیٰ ''وَجَحَدُوْا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا اَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَّعُلُوًّا'' کے قبیل سے ہے۔

والانكار كذالك نحو أَغَيْرَ اللّٰهِ تَدْعُوْنَ اى بايلاء المنكر الهمزة كالفعل فى قوله ع أتقتلنى والمُشْرَفِيُّ مضاجعي والفاعل فى قوله تعالىٰ ''أَهُمْ يُقْسِمُوْنَ رَحْمَةَ رَبِّكَ'' والمفعول فى قوله تعالىٰ ''أَغَيْرَ اللّٰهِ أَتَّخِذُ وَلِيًّا''

ترجمہ:۔

(اور اسی طرح انکار کیلئے) جیسے کیا تم غیر اللہ کو پکارتے ہو یعنی فعل کی طرح منکر کو ہمزہ کیساتھ متصل لانے کے ساتھ اس مصرعہ میں۔ کیا تو مجھے قتل کرے گا اس حال میں کہ مشرفی تلوار میرے پہلو میں ہے۔ اور فاعل جیسے اس ارشاد باری میں کہ کیا وہ تیرے رب کی رحمت کو تقسیم کرتے ہیں؟ اور مفعول اس آیت میں کیا غیر اللہ کو میں اپنا کارساز بنالوں؟

تشریح:۔

والانكار كذالك: جس طرح ہمزہ استفہامیہ اقرار اور اعتراف کرانے کیلئے آتا ہے اسی طرح سے انکار کرانے کیلئے بھی آتا ہے اور جس طرح اقرار کرانے کیلئے اتصال ہمزہ شرط ہے اسی طرح سے انکار کرانے کی صورت میں بھی منکر عنہ کے ساتھ اتصال ہمزہ کی شرط ہے۔ اس کی بھی تین صورتیں بن جائیں گی؛ یا تو فعل کا انکار ہوگا جیسے امرؤ القیس کا یہ شعر ہے۔

﴿أتقتلني والمشرفيّ مضاجعي:: ومسنونة زرقٍ كانيا ب اغوال﴾

ترجمہ: کیاتم مجھے قتل کروگے جبکہ مشرفی (تیز دھار) تلوار میرے پہلو میں لٹک رہی ہے اور نیلگوں تیز دھار نیزے جو بھوتوں اور چڑیلوں کے نوکیلے دانتوں کی طرح ہیں۔

فاعل کا انکار کرنا مقصود ہو تو اسے ہمزہ کے ساتھ متصل لائیں گے جیسے أَهُمْ يُقْسِمُوْنَ رَحْمَةَ رَبِّكَ'' کیا وہ تیرے رب کی رحمت کو تقسیم کرتے ہیں؟ اور مفعول کا انکار کرنا مقصود ہو تو اسے بھی ہمزہ کے ساتھ متصل لائیں گے جیسے أَغَيْرَ اللّٰهِ اتَّخِذُ وَلِيًّا۔ یعنی میں اللہ کے سوا کسی کو اپنا دوست نہیں بناتا یا ''أَغَيْرَ اللّٰهِ تَدْعُوْنَ ''یعنی تمہیں غیر اللہ کو نہیں پکارنا چاہئے

وامّا غير الهمزة فيجيء للتقرير والانكار لكن لايجزى فيه هذه التفاصيل ولا يكثر كثرة الهمزة ولهذا لم يبحث عنه ومنه اى من مجيء الهمزة للانكار أَلَيْسَ اللّٰهُ بِكَافٍ عَبْدَهٗ اى اللّٰه كافٍ لأن انكار النفى نفىٌ لهٗ ونفى النفى اثباتٌ وهذا المعنىٰ مراد من قال انّ الهمزة فيه للتقرير اى لحمل المخاطب على الاقرار بمادخلهٗ النفى وهو اللّٰه كافٍ لابالنفى وهو ليس اللّٰه بكافٍ فالتقرير لايجب ان يكون بالحكم الذى دخلت عليه الهمزة بل يعرف المخاطب من ذلك الحكم اثباتًا اونفيًا وعليه قولهٗ تعالىٰ ''أأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُوْنِىْ وَاُمِّىَ اِلٰهَيْنِ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ'' فان الهمزة فيه للتقرير اى بما يعرفهٗ عيسىٰ صلوٰات اللّٰه عليه من هذا الحكم لابانهٗ قد قالوقولهٗ والانكار كذالك دلّ علىٰ انّ صورة الانكار الفعل ان يلى الفعل الهمزة ولمّا كان لهٗ صورة اخرىٰ لايلى فيها الفعل الهمزة اشار اليها بقوله

ترجمہ:۔

ہمزہ کے علاوہ دوسرے کلمات بھی تقریر انکار کیلئے آتے ہیں لیکن ان میں یہ تفصیل نہیں چلتی اور نہ ہمزہ کی طرح ان کی کثرت ہے اسلئے ان سے بحث نہیں کی ہے۔ (اور اسی سے ہے) یعنی ہمزہ کے انکار کیلئے ہونے سے ہے کیا اللہ اپنے بندے کیلئے کافی نہیں ہے؟ یعنی اللہ کافی ہے کیونکہ) نفی کا انکار نفی کی نفی ہے (اور نفی کی نفی اثبات ہے اور یہی) معنیٰ (مراد ہے اس کی جس نے کہا ہے کہ اس میں ہمزہ تقریر کیلئے ہے) یعنی مخاطب کو اقرار پر آمادہ کرنے کیلئے (اس کی جس پر نفی داخل ہے) اور وہ اللہ کافی ہے (نہ کہ نفی کی) اور وہ ''أليس الله بكاف'' ہے اسلئے ضروری نہیں ہے کہ تقریر اسی حکم کی ہو جس پر ہمزہ داخل ہے بلکہ تقریر ہر اس چیز کی ہوگی جس کو مخاطب اس حکم سے یقینی اثباتًا یا نفیًا جانتا ہو قول باری تعالیٰ اسی پر محمول ہے کیا تم نے لوگوں سے کہا تھا کہ تم مجھے اور میری والدہ کو اللہ کے سوا دو معبود بنالو کیونکہ اس میں ہمزہ تقریر کیلئے ہے یعنی اس چیز کی تقریر کیلئے جس حکم کو حضرت عیسیٰؑ جانتے تھے نہ انھوں نے ایسا کہا اور ماتن کا قول ''والانکار کذالک'' اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ انکار فعل کی صورت یہ ہے کہ ہمزہ کے متصل ہو، چونکہ اس کی صورت ایک اور بھی ہے جس میں فعل ہمزہ کے ساتھ متصل نہیں ہوتا ہے اس لئے اس کی طرف اپنے اس قول سے اشارہ کیا ہے

تشریح:۔

وامّا غير الهمزة فيجيء للتقرير والانكار: اس عبارت کے ساتھ فاضل شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے کہ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا ہے کہ جس طرح ہمزہ تقریر اور انکار کیلئے آتا ہے اسی طرح ''غیر ہمزہ'' بھی انکار و تقریر کیلئے آتا ہے آپ نے ہمزہ کی تفصیل بھی بیان کردی اور مثالیں بھی ذکر کی ہیں غیر ہمزہ کو کیوں نظر انداز کیا ہے نہ آپ نے اس کی تفصیل

ذکر کی ہے اور نہ ہی کوئی مثال ذکر کی ہے اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب: غیر ہمزہ کا انکار وتقریر کیلئے آنا بہت ہی زیادہ قلیل تھا اسلئے ہم نے اسے ذکر نہیں کیا ہے۔

ومنه اَلَیسَ اللّٰهُ بِکَافٍ عَبدَہٗ: کیا اللہ اپنے بندے کیلئے کافی نہیں ہے؟ یعنی کافی ہے۔ یہ آیت پیش کر کے مصنف نے ہمزہ کے انکار کیلئے ہونے کی ایک طرح سے مثال پیش کر دی ہے۔ یہاں پر ہمزہ چونکہ نفی پر داخل ہے اور ضابطہ یہ ہے کہ جب نفی پر نفی داخل ہو جائے تو اثبات کا فائدہ دیتا ہے، چنانچہ اس آیت کا مطلب یہ بنے گا کہ اللہ اپنے بندے کیلئے کافی ہے۔

ع...... ان کی نہیں نہیں سے مدعا ہوا ثابت۔

اسی وجہ سے مدح کے بارے میں جریر کے اس شعر کو بڑا اونچا مقام حاصل ہے۔...... شعر......

﴿ألستم خير من ركب المطايا واندى العالمين بطون راح﴾

اور اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ یہ تقریر واعتراف کیلئے ہو پھر اس صورت میں صرف ہمزہ کے مدخول کا اعتراف نہیں ہوگا بلکہ پورے جملے سے جو حکم ظاہر اور مخاطب کو معلوم ہوگا اس کا اعتراف ہوگا۔ خواہ وہ ایجابی ہو یا سلبی۔ ایجابی کی مثال ''اَلَیسَ اللّٰہُ بِکَافٍ عَبدَہٗ'' میں ''اللّٰه كافٍ عبده'' کا اعتراف ہوگا۔ اور ایجابی کی مثال جیسے کہ اللہ تعالیٰ عیسیٰؑ سے روز قیامت یہ پوچھیں گے کہ ''ءَاَنتَ قُلتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِی وَاُمِّیَ اِلٰهَینِ مِن دُونِ اللّٰهِ'' اس سے تقریر مقصود ہے یعنی آپ نے قوم سے یہ نہیں کہا ہے کہ تم لوگ مجھے اور میری والدہ کو پوجیں اس امر کی تقریر مقصود نہیں ہے کہ آپ نے ان سے یہ کہا ہے کیونکہ یہ بات صرف حضرت عیسیٰؑ ہی پر کیا موقوف بلکہ تمام انبیاء کرام سے محال اور ناممکن ہے کہ وہ لوگوں کو آ کر اس دنیا میں اپنی عبادت کرنے کی دعوت دیں۔

ولانكار الفعل صورةٌ اخرىٰ وهي نحو أزيدًا ضربت ام عمرًوا لمن يردّد الضرب بينهما من غير ان يعتقد تعلّقهٗ بغيرهما فاذا انكرتَ تعلّقهٗ بهما فقد نفيتهٗ عن اصله لانّهٗ لا بدّ من محلّ يتعلّق به

ترجمہ:۔

(انکار فعل کی ایک اور صورت بھی ہے جیسے أزیدًا ضربت ام عمرًوا اس آدمی سے جو ان دونوں کے درمیان ضرب کو دائر کرتا ہو) اس کے بغیر کہ ان کے غیر کیساتھ اس کے تعلق کا معتقد ہو جب تم نے ان دونوں سے تعلق کے قائم ہونے کا انکار کر دیا تو بالکلیہ ضرب کا انکار کر دیا کیونکہ اس کیلئے کسی محل کا ہونا ضروری ہے

تشریح:۔

ولانكاره صورةٌ اخرىٰ: انکار فعل کی ایک اور صورت بھی ہے جس میں فعل کے حذف کرنے کی ضرورت نہیں ہے اور جس میں فعل کا ہمزہ کے ساتھ متصل ہونا بھی کوئی ضروری نہیں ہے بلکہ جس فعل کا انکار کیا جا رہا ہے اس فعل کے معمول کے ساتھ ہمزہ استفہامیہ کو متصل کر دیا جائے اور پھر اس پر کسی اور فعل کے معمول کا عطف کر دیا جائے لہٰذا ہمزہ انکاری کی وجہ سے معمولِ فعل جو متعلّق فعل ہے منفی ہونے کی وجہ سے فعل بھی منفی ہو جائے گا کیونکہ فعل بحیثیت وصف ہونے کے محل کا مقتضی ہوتا ہے اور وہ مفعول ہے جو یہاں پر منتفی ہے لہٰذا فعل بھی منفی ہو جائے گا جیسے کسی آدمی کو تردد ہو زید اور عمرو کے بارے میں کہ مخاطب نے ان میں سے کس کو مارا ہے جبکہ حقیقت میں مخاطب نے ان میں سے کسی کو نہ مارا ہو تو وہ یوں کہے گا ''أزیدًا ضربت ام عمرًوا'' اس میں ہمزہ انکاری کی وجہ سے مفعول بہ کی نفی ہوگئی اور اس کی نفی سے فعل کی بھی نفی ہوگئی اور اس کا معنیٰ یوں بنے گا کہ تم نے نہ زید کو مارا ہے اور نہ ہی عمرو کو۔

والانکار امّا للتوبیخ ای ما کان ینبغی ان یکون ذٰلك الامر الذی کان نحو اعصیت ربّك فانّ العصیان واقعٌ لکنّهٗ منکر بهٖ وما یقال انّهٗ للتقریر فمعناه التحقیق والتثبیت ا و لا ینبغی ان یکون نحو أتعصی ربّك

ترجمہ:۔

(اورانکار یا تو توبیخ کیلئے ہوتا ہے) یعنی جو کام ہو چکا ہے اس کام کو نہ ہونا چاہئے تھا (جیسے کیا تو نافرمانی کرتا ہے اپنے رب کی) کیونکہ عصیان تو واقع ہے لیکن اس کا انکار کیا گیا ہے اور یہ جو کہا گیا ہے کہ یہ تقریر کیلئے ہے اس کا مطلب تحقیق وتثبیت ہے (یا اس کا مطلب یہ ہے کہ نہیں ہونا چاہئے جیسے أتعصی ربّک

تشریح:۔

والانکار امّا للتوبیخ: یہاں سے انکار کے اسباب ذکر کر رہے ہیں اور وہ کل آٹھ اسباب ہیں۔

پہلا سبب یہ ہے کہ کبھی کبھار انکار توبیخ اور ڈ ‌نٹنے کیلئے آتا ہے یعنی متکلم مخاطب کو اس بات پر ڈانتا ہے کہ یہ کام ماضی میں نہیں ہونا چاہئے تھا تم نے اسے کیوں کیا ہے اس کا ضابطہ یہ ہے کہ جو چیز ہمزہ کے بعد آتا ہے اس کا وقوع یا تو ہو چکا ہوتا ہے اور یا اس کے واقع ہونے کا اندیشہ ہوتا ہے اگر ہو چکا ہو تو ماضی پر ڈ‌نٹنا ہوگا اور اگر ہونے والا ہو تو مستقبل پر ڈ‌نٹنا ہوگا اور وہ برا ہونے کی وجہ سے قابل نفرت ہوتا ہے ماضی کی مثال جیسے ''اَعَصَیۡتَ رَبَّكَ ''یعنی تم نے یقیناً اپنے رب کی نافرمانی کی اور تم کو اپنے رب کی نافرمانی نہیں کرنی چاہئے تھی۔توبیخ مستقبل کی مثال جیسے ''أتعصی ربّك ''یعنی تجھے اپنے رب کی نافرمانی نہیں کرنی چاہئے۔

اوللتکذیب فی الماضی ای لم یکن نحو ''أَفَاَصۡفٰکُمۡ رَبُّکُمۡ بِالۡبَنِیۡنَ ''ای لم یفعل ذٰلك او فی المستقبل اولا یکون نحو ''أَنُلۡزِمُکُمُوۡھَا'' ای أنلزمکم تلك الهدایة او الحجّة بمعنی أنکرهکم علیٰ قبولها ونقسّرکم علی الاسلام والحال انّکم لها کارهون یعنی لا یکون هذا الالزام

ترجمہ:۔

یا تکذیب کیلئے) ماضی میں یعنی نہیں ہوا ہے۔ جیسے کیا تم کو لڑکوں کیلئے چن لیا ہے؟)

یعنی یہ نہیں کیا (یا) مستقبل میں یعنی (نہیں ہوگا جیسے کیا لازم کر دیں گے ہم تم کو یہ یعنی کیا ہم تم پر اس ہدایت اور حجّت کو لازم کر دیں گے یعنی کیا ہم تم کو اس کے قبول کرنے پر اور اسلام کے لانے پر مجبور کر دیں گے حالانکہ تم اس کو ناپسند کرتے ہو مطلب یہ ہے کہ یہ الزام نہیں ہوگا

تشریح:۔

اوللتکذیب: دوسرا سبب یہ ہے کہ جس چیز کا انکار کیا جا رہا ہے اس کی تکذیب کیلئے ہمزہ استفہامیہ انکاری لائی جائی پھر تکذیب کی دو صورتیں ہیں یا زمانہ ماضی میں تکذیب ہوگی یا زمانہ استقبال میں تکذیب ہوگی زمانہ ماضی میں تکذیب کی مثال جیسے ''أَفَاَصۡفٰکُمۡ رَبُّکُمۡ بِالۡبَنِیۡنَ ''یعنی اللہ نے ایسا نہیں کیا ہے کہ چن چن کر تم لوگوں کو تو بیٹے دیدیئے اور خود اپنے لئے بیٹیاں پسند کر لی ہوں۔

استقبال میں تکذیب کی مثال جیسے ''أَنُلۡزِمُکُمُوۡھَا وَاَنۡتُمۡ لَھَا کَارِھُوۡنَ ''یعنی کیا تمہارے نہ چاہنے کے باوجود ہم تم لوگوں کو

ہدایت دیدیں گے؟ ایسا نہیں ہوگا۔ اسی معنیٰ میں شاعر کا یہ شعر بھی ہے۔

﴿أأترك ان قلّتْ دراهمُ خالدٍ زيارة انّي اذاً للئيم﴾

والتهكّم عطفٌ على الاستبطاء اوعلى الانكاروذلك انّهم اختلفوافي انّهٗ اذاذكرمعطوفاتٌ كثيرةٌ انّ الجميع معطوفٌ على الاوّل اوكلّ واحدٍ عطفٌ على ماقبلهٗ نحو" أَصَلٰوتُكَ تَأْمُرُكَ اَنْ نَتْرُكَ مَا يَعْبُدُ اٰبَائُنَا "وذلك شعيبًاعلى نبيّناوعليه السلام كان كثيرَالصلوٰة وكان قومهٗ اذارأوه يصلّى تضاحكوافقصدوابقولهم "اَصَلٰوتُكَ تَأْمُرُكَ" الهزء والسخريّة لاحقيقةالاستفهام

ترجمہ:۔

(یا مذاق کرنے کیلئے) اس کا عطف استبطاء پر ہے یا انکار پر کیونکہ اس میں اختلاف ہے کہ جب بہت سے معطوفات مذکور ہوں تو وہ سب اوّل پر معطوف ہوں گے یا ان میں سے ہر ایک اپنے ماقبل پر (جیسے کیا آپ کی نماز آپ کو اس کا حکم کرتی ہے کہ ہم اس کو چھوڑ دیں جن کی عبادت ہمارے آباء کرتے تھے) اس کی وجہ یہ ہے کہ حضرت شعیب علیہ السلام کثرت سے نماز پڑھتے تھے اور آپ کی قوم آپ کو نماز پڑھتے دیکھ کر ہنستی تھی لہٰذا اَصلٰوتک الخ سے ان کا مقصد ٹھٹھا کرنا اور مذاق اڑانا ہے نہ کہ حقیقت استفہام

تشریح:۔

اوالتهكّم: تیسرا سبب تہکّم ہے یعنی کبھی کبھار حرف استفہام استہزاء اور مذاق کرنے کیلئے بھی آتا ہے جیسے حضرت شعیبؑ کی قوم نے جب حضرت شعیبؑ کو زیادہ نمازیں پڑھتے ہوئے دیکھا تو انھوں نے ان کا مذاق اڑاتے ہوئے کہا تھا کہ" اَصَلٰوتُكَ تَأْمُرُكَ اَنْ نَتْرُكَ مَايَعْبُدُ اٰبَائُنَا "یعنی کیا تمہاری نماز تمہیں اس بات کے کہنے پر آمادہ کرتی ہے کہ ہم اپنے آباء واجداد کے معبودوں کو چھوڑ دیں۔ یہ بات انھوں نے حضرت شعیبؑ کا مذاق اڑاتے ہوئے کہی تھی۔ ان سے پوچھنے کیلئے نہیں کہی تھی کہ کیا واقعی معاملہ ایسا ہے یا نہیں ہے۔

وذلك انهم اختلفوا: فاضل شارح نے درمیان میں یہ بات کہی ہے کہ تہکّم کے معطوف علیہ کے بارے میں دو احتمال ہیں اس کا معطوفٌ علیہ یا تو" الاستبطاء "ہے جو مجازات میں سب سے پہلے مذکور ہوا ہے اور یا" الانکار "ہے۔ جو مجازات میں سب کے بعد مذکور ہوا ہے چاہے جس پر بھی عطف کرلیا جائے معنیٰ کے اعتبار سے ان میں کوئی فرق نہیں ہے البتہ یہاں پر معطوفٌ علیہ کے بارے میں جو دو احتمالات پیدا ہو گئے ہیں وہ ایک اختلاف کی وجہ سے پیدا ہو گئے ہیں اور وہ اختلاف یہ ہے کہ جب بہت سارے معطوفات ہوں تو جملہ معطوفات کا عطف سب سے پہلے والے معطوف پر ہوگا یا ہر ایک معطوف کا عطف اپنے سے پہلے والے معطوف پر ہوگا اس میں اختلاف ہے بعض اوّل قول کے قائل ہیں اور بعض دوسرے قول کے قائل ہیں البتہ یہ اختلاف اس وقت ہے جب عطف کسی ایسے حرف کے ساتھ نہ ہو جو ترتیب پر دلالت کرے جیسے واو، اَو، فاء، ثم، حتّی، اور اگر عطف کسی ایسے حرف کے ساتھ ہو جو ترتیب پر دلالت کرتا ہو تو اس صورت میں پھر بالاتفاق ہر ایک اپنے ماقبل پر معطوف ہوگا پھر اس اختلاف کا فائدہ اس صورت میں ظاہر ہوگا جہاں سب سے پہلا معطوفٌ علیہ ضمیر مجرور ہو کہ اس صورت میں ان لوگوں کے نزدیک معطوف کے ساتھ حرف جار کا اعادہ ضروری ہے جو جملہ معطوفات کو اوّل پر معطوف مانتے ہیں بخلاف ثانی قول کے کہ اس قول پر جملہ معطوفات کے ساتھ اعادہ جار ضروری نہیں بلکہ صرف اوّل کے ساتھ اعادہ جار کافی ہے جیسے "مررت بك وبزيدٍ وعمروٍ وبكرٍ"

والتحقیر نحو مَن ھذا؟ استحقارًا بشأنہٖ مع انّك تعرفہٗ والتھویل کقراءۃ ابن عبّاسؓ وَلَقَدْ نَجَّیْنَا بَنِیْٓ اِسْرَائِیْلَ مِنَ الْعَذَابِ الْمُھِیْنِ مَنْ فِرْعَوْنُ" بلفظ الاستفھام ای مَنْ بفتح المیم ورفع فرعون علیٰ انّہٗ مبتدأٌ ومن الاستفھامیّۃ خبرہٗ اوبالعکس علیٰ اختلاف الرأیین فانّہٗ لامعنیٰ لحقیقۃ الاستفھام ھٰھُنا وھو ظاھرٌ بل المراد انّہٗ لمّا وصف العذاب بالشدّۃ والفظاعۃ زادھم تھویلًا بقولہٖ من فرعون ای ھل تعرفون من ھو فی فرط عتوّہٖ وشدۃ الشکیمۃ فماظنّکم بعذاب یکون المعذّب بہٖ مثلہٗ ولھٰذا قال اِنَّہٗ کَانَ عَالِیًا مِنَ الْمُسْرِفِیْنَ زیادۃً لتعریف حالہٖ وتھویل عذابہ

ترجمہ:۔

اور تحقیر کیلئے جیسے کون ہے یہ؟ اس کی تحقیر کرتے ہوئے حالانکہ تو اسے جانتا ہے (اور ڈرانے کیلئے جیسے قراءۃ ابن عباس بے شک ہم نے نجات دی بنی اسرائیل کو رسوا کن عذاب سے، کون ہے فرعون؟ لفظ استفہام کیساتھ) یعنی مَن میم کے فتحہ اور فرعون کے رفع کے ساتھ) اس طور پر کہ فرعون مبتداء ہے اور من استفہامیہ اس کی خبر ہے یا اس کے برعکس علیٰ اختلاف الرائیین کیونکہ حقیقت استفہام کے یہاں کوئی معنی ہی نہیں ہیں جو ظاہر ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ جب عذاب کو شدت اور بدترین ہونے کے ساتھ متصف کیا تو مزید خوفزدہ کرنے کیلئے کہا گیا من فرعون جانتے ہو فرعون کون ہے؟ انتہائی سرکشی اور سنگدلی میں تو تمہارا کیا خیال ہے اس عذاب کے بارے میں جس کا دینے والا ایسا ہو اسی لئے کہا ہے کہ (بے شک وہی حد سے بڑھنے والوں میں سے تھا) اس کی حالت اور عذاب کی ہولنا کی بتانے کیلئے

تشریح:۔

والتحقیر: پانچواں سبب تحقیر ہے یعنی کبھی کبھار استفہام انکاری تحقیر کیلئے آتا ہے جیسے کوئی آدمی کسی کو جانتے ہوئے حقارت کے طور پر اس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہے کہ من ھذا؟ یہ کون ہے۔

والتھویل: چھٹا سبب تہویل ہے یعنی کبھی کبھار استفہام تہویل کیلئے بھی آتا ہے یعنی سامع کے سامنے کسی چیز کو خوفناک بنانے کیلئے آتا ہے جیسے "وَلَقَدْ نَجَّیْنَا بَنِیْٓ اِسْرَائِیْلَ مِنَ الْعَذَابِ الْمُھِیْنِ مَنْ فِرْعَوْنُ" مشہور قرأت کے مطابق من جار ہے اور فرعون محلًا مجرور ہے لیکن ابن عباسؓ کی قرأت کے مطابق من استفہامیہ ہے اور فرعون مرفوع ہے اور اس کی ترکیب یہ ہوگی من خبر مقدم اور فرعون مبتداء مؤخر یا من مبتداء فرعون خبر شرح جامی میں "من" کے بارے میں یہ دونوں اقوال موجود ہیں۔ جب اسے غیر مشہور قرأت کے مطابق پڑھیں گے تو یہ تہویل کیلئے ہوگا یعنی بنی اسرائیل کو فرعون سے ڈرانے کیلئے اسے مرفوع پڑھا گیا ہے کہ دیکھو اتنے بڑے فرعون سے ہم نے تمہیں نجات دیدی جو تمہیں تکلیفیں اور ایذائیں پہنچانے میں حد کرتا تھا۔ اور اس پر قرآن پاک کی اگلی آیت قرینہ ہے چنانچہ آگے جا کر فرمایا ہے "اِنَّہٗ کَانَ عَالِیًا مِنَ الْمُسْرِفِیْنَ" یعنی وہ خود بھی زیادتی اور تکبّر کرنے والا تھا تو یہاں پر یہ اس کی تفخیم کی طرف اشارہ ہے۔ قرآن کریم کی آیات اَلْقَارِعَۃُ مَا الْقَارِعَۃُ۔ اَلْحَاقَّۃُ مَا الْحَاقَّۃُ، وَمَآ اَدْرَاكَ مَا الْحُطَمَۃُ" یہ سب کے سب اسی قبیل سے ہیں۔

والاستبعاد نحو "اَنّٰی لَھُمُ الذِّکْرٰی" فانّہٗ لا یجوز حملہٗ علیٰ حقیقۃ الاستفھام وھو ظاھر بل المراد استبعادان یکون لھم الذکری بقرینۃ قولہٖ "وَقَدْ جَآءَھُمْ رَسُوْلٌ مُّبِیْنٌ ثُمَّ تَوَلَّوْا عَنْہُ"

ای کیف یذّکرون ویتعظون ویوفون بما وعدوہ من الایمان عند کشف العذاب عنھم وقد جاء ھم ما ھو اعظم وادخل فی وجوب الاذکار من کشف الدخان وھو ما ظھر علی رسول اللہ ﷺ من الأیات البیّنات من الکتاب المعجز وغیرہ فلم یذّکروا واعرضوا عنہ

ترجمہ:۔

(اور استبعاد کیلئے جیسے کہاں ہے ان کیلئے نصیحت کا قبول کرنا) کیونکہ اسے حقیقت استفہام پر محمول نہیں کیا جاسکتا ہے جو ظاہر ہے بلکہ ان کے قبول نصیحت کا بعد بتلانا مقصود ہے اور اس پر قرینہ ارشاد باری تعالیٰ ہے (حالانکہ ان کے پاس واضح رسول آچکا ہے پھر بھی انھوں نے اعراض کیا) یعنی کیسے نصیحت قبول کر سکتے ہیں اور عذاب دور کرنے کے بعد ایمان کے وعدے کو کب پورا کریں گے جبکہ ان کے پاس وہ چیز آچکی ہے جو نصیحت کے قبول کرنے میں کشف دخان سے بھی بڑھ کر ہے اور وہ علامات ظاہرہ ہیں جو آنحضرت ﷺ سے ظاہر ہوئیں یعنی کتاب اللہ اور دیگر معجزات وغیرہ پھر بھی انھوں نے نصیحت قبول نہیں کی اور اعراض کیا۔

تشریح:۔

والاستبعاد: ساتواں سبب استبعاد ہے یعنی کبھی کبھار استفہام بعد اور دوری بتانے کیلئے آتا ہے یعنی یہ بتانے کیلئے آتا ہے کہ اس کا وقوع بہت دور اور بعید ہے۔ جیسے اَنّٰی لَھُمُ الذِّکْرٰی ''ان کیلئے ہدایت کہاں ہے یعنی ان لوگوں کا ہدایت پر آنا بہت دور ہے یہ لوگ ہدایت پر آہی نہیں سکتے یہاں پر یہ استفہام کیلئے نہیں ہے بلکہ استبعاد پر دلالت کرنے کیلئے ہے اور اس پر اگلی والی آیت قرینہ بن رہی ہے کہ ''وَقَدْ جَاءَ ھُمْ رَسُوْلٌ مُّبِیْنٌ ثُمَّ تَوَلَّوْا عَنْهُ ''یعنی آنحضرت ﷺ کی مسلسل مخالفت کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے ان کافروں پر قحط سالی مسلّط کر دی تھی اور شدّت بھوک وافلاس کی وجہ سے نقاہت حد سے بڑھ گئی تھی چنانچہ جب وہ آسمان کی طرف نگاہ اٹھا کر دیکھتے تو ان کو ایک گردسی نظر آتی تھی اور ایک دھواں سا دکھتا تھا جس کا ذکر اللہ نے اس طرح فرمایا ہے کہ ''فَارْتَقِبْ یَوْمَ تَاْتِی السَّمَاءُ بِدُخَانٍ مُّبِیْنٍ یَّغْشَی النَّاسَ ''یعنی تم اس دن کا انتظار کرو جس دن آسمان لوگوں کو گھیر نے والا صاف دھواں نظر آئے گا۔ دھویں سے کیا مراد ہے اس بارے اسلاف کے دو قول ہیں ابن عباسؓ وغیرہ کہتے ہیں کہ قیامت کے قریب ایک دھواں اٹھے گا جو تمام لوگوں کو گھیر لے گا پھر مؤمنوں کو اس کا خفیف اور ہلکا سا اثر پڑے گا جس سے ان لوگوں کو زکام ہوگا اور کافر اور منافقوں کے دماغ میں گھس کر انہیں بے ہوش کر کے رکھ دیگا۔ یہاں پر وہی دھواں مراد ہے اور شاید یہ دھواں وہی سماء کا مادہ ہو جس کا ذکر ''ثُمَّ اسْتَوٰی اِلَی السَّمَاءِ وَھِیَ دُخَانٌ ''میں ہوا ہے۔ یعنی تمام آسمان دھویں میں تحلیل ہو کر اپنی حالت میں عود کر جائیں گے کہ جس طرح تخلیق سے پہلے تمام آسمان دھویں کی صورت میں تھے اسی طرح تخلیق کے بعد بھی آسمان جب فنا ہو رہے ہوں گے تو اس وقت بھی آسمان دھویں کی صورت اختیار کریں گے۔ اور مسلم شریف میں ابن مسعودؓ کے پرزور دعوے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس آیت میں دھویں سے علامات قیامت کا دھواں مراد نہیں ہے بلکہ قریش نے جب کفر وطغیان میں حد کر دی تو آنحضرت ﷺ نے ان کیلئے بددعا فرمائی کہ ''اللھم علیھم سنین کسنی یوسف ''اے اللہ یوسفؑ کے زمانے کے قحط سالی کی طرح ان پر قحط سالی نازل فرما۔ چنانچہ قحط سالی کی وجہ سے ان کی مشقت انتہیٰ کو پہنچ گئی تھی سوکھے چمڑے اور ہڈیوں اور ایک دوسرے کے بول وبراز تک کھانے پر مجبور ہو گئے تھے اور یہ قاعدہ ہے کہ جب آدمی بھوک اور قحط سالی کا شکار ہو جاتا ہے تو اسے آسمان اور زمین کے درمیان گرد کے اٹھ جانے کی وجہ سے کوئی دھواں سا نظر آنے لگتا ہے تو یہاں پر اس دھویں سے وہی دھواں مراد ہے۔

ومنھا ای من انواع الطلب الامر وھو طلب فعل غیر کفّ علی جھۃ الاستعلاء وصیغتہ

تستعمل فی معان کثیرۃ فاختلفوا فی حقیقتہ الموضوعۃ ھی لھا اختلافا کثیرا ولما لم یکن الدلائل مفیدۃ للقطع بشیء من ذلک قال المصنف والاظھران صیغتہ من المقترنۃ باللام نحو لیحضر زید وغیرھا نحو اکرم عمرا ورُوَید بکرا فالمراد بصیغتہ مادل علی طلب فعل غیر کف استعلاء سواء کان اسما او فعلا

ترجمہ:۔

اورانہی میں سے یعنی انواع طلب میں سے (امر ہے) اوروہ کسی فعل کوطلب کرنا ہے جوکف کی صورت میں نہ ہو استعلاء کے طور پر اوراس کا صیغہ بہت سے معانی میں استعمال ہوتا ہے چنانچہ اس حقیقت میں جس کیلئے وہ موضوع ہے بہت سا اختلاف ہے اور چونکہ دلائل ان میں سے کسی چیز کے یقین کا فائدہ نہیں دیتے ہیں اسلئے مصنفؒ نے کہا ہے (ظاہر تر یہ ہے کہ اس کا صیغہ مقترن باللام ہو جیسے لیحضر زید یا غیر مقترن باللام ہو جیسے اکرم عمروً اور روید بکرًا لہٰذا صیغہ سے مراد وہ لفظ ہے جو طلب فعل پر بطریق استعلاء دلالت کرے خواہ اسم ہو یا فعل ہو

تشریح:۔

ومنہا الأمر: طلب کے انواع میں سے ایک امر ہے ۔

لفظ امر کا اطلاق باعتبار حقیقت کلام کے ایک مخصوص نوع پر ہوتا ہے اس کی جمع اوامر آتی ہے اور مجازاً امر کا اطلاق فعل پر بھی ہوتا ہے جس کی جمع امور آتی ہے ارشاد باری تعالیٰ ہے ''وَشَاوِرْھُمْ فِی الْاَمْرِ'' اس میں امر سے فعل امر ہی مراد ہے بعض حضرات نے لفظ امر کو وجوب فعل اور ندب میں مشترک لفظی مانا ہے اور بعض حضرات نے مشترک معنوی مانا ہے یہاں پر چونکہ امر کی بحث چل رہی ہے اسلئے امر سے امر کا پہلا والا معنیٰ مراد ہوگا دوسرا معنیٰ مراد نہیں ہوگا۔

وھو طلب الفعل :وہو طلب فعل غیر کف علی جہۃ الاستعلاء۔اپنے آپ کو بڑا سمجھتے ہوئے کسی فعل کوطلب کرنا اور یہ طلب کرنے کے طور پر ہو جیسے اضرب۔اس تعریف میں چند قیودات ہیں پہلی قید طلب کرنا ہے اور دوسری قید عدم کف کی ہے اور تیسری قید سبیل الاستعلاء ہے۔ پہلی قید کے ساتھ خبر اور انشاء غیر طلبی نکل گئے اور دوسری قید سے نہی نکل گیا کیونکہ نہی طلب کف کا نام ہے اور تیسری قید سے دعا اور التماس نکل گئے کیونکہ دعا ادنی سے اور التماس مساوی سے طلب کرنے کا نام ہے۔

پھر امر اپنے چھبیس معانی میں سے حقیقی طور پر کس معنیٰ کیلئے وضع کیا گیا ہے اور کسی معنیٰ کیلئے وضع نہیں کیا گیا ہے اس میں بہت بڑا اختلاف ہے جمہور علماء کے نزدیک امر مطلق وجوب کے قرائن سے خالی ہوتو صرف وجوب کیلئے آتا ہے اور امام غزالی اور محققین کی ایک جماعت کے نزدیک امر کے موضوع لہٗ کی تعیین میں توقف ہے کہ یہ صرف وجوب کیلئے یا ندب کیلئے یا دونوں کے درمیان مشترک ہے اشتراک لفظی کے ساتھ اور عام علماء کے نزدیک یہ معنیٰ مخصوص کیلئے خاص ہے اور بعض علماء کے نزدیک صرف ندب کیلئے آتا ہے ۔الغرض امر کے معنیٰ موضوع لہٗ میں علماء کا بہت بڑا اختلاف ہے لیکن قطعی طور پر کسی دعوے پر کوئی دلیل نہیں ہے اسلئے مصنفؒ نے انتہائی اختصار کے ساتھ ''والاظھران صیغۃ الامر'' کی عبارت لا کر اس اختلاف کی طرف صرف اشارہ کر دیا ہے۔

موضوعۃ لطلب الفعل استعلاء ای علی طریق طلب العلو وعد الأمر نفسہ عالیا سواء کان عالیا فی نفسہ ام لا لتبادر الفھم عند سماعھا ای سماع الصیغۃ الی ذلک المعنیٰ اعنی طلب الفعل استعلاء والتبادر الی الفھم من اقوی امارات الحقیقۃ

ترجمہ:۔

(استعلاء کے طور پر طلب فعل کیلئے موضوع ہے) یعنی آمر کا اپنے آپ کو بڑا سمجھنے کے طور پر خواہ وہ فی نفسہ عالی ہو یا نہ ہو (اس کے سنتے ہی اس کے معنیٰ کے سمجھنے کی وجہ سے) یعنی طلب فعل استعلاء کے طور پر اور تبادر الی الفہم حقیقت کی قوی دلیل ہے

تشریح:۔

بہرصورت امر جس صیغے کے ساتھ بھی استعمال ہو جائے اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ امر علیٰ سبیل الاستعلاء طلب کیلئے آتا ہے۔اور امر کی تخصیص کسی صیغہ اور معنیٰ کے ساتھ نہیں ہے چنانچہ جو بھی لفظ طلب علیٰ سبیل الاستعلاء پر دلالت کرے گا وہ امر کہلائے گا خواہ وہ اسم ہو یا فعل ہو جیسے لیضرب میں لام امر۔ یا امر کا اپنا صیغہ ہو جیسے اکرم زیدًا یا اسم فعل ہو جیسے روید، نزال، تراك زیدًا یا مصدر امر کے معنیٰ پر دلالت کرے جیسے ضربت ضربًا'' اور استعلاء کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ حقیقی طور پر بھی وصف استعلاء کے ساتھ متصف ہو بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ امر اپنے آپ کو بڑا سمجھ رہا ہو۔

ثمّ الأمر: یہاں سے مصنفؒ نے امر کے حکم کے بارے میں اختلاف ذکر کیا ہے کہ امر جب خارجی قرائن سے خالی ہو تو علی الفور امتثال حکم پر دلالت کرتا ہے یا علیٰ التراخی اس میں اختلاف ہے جمہور علماء کے نزدیک امر مطلق طلب فعل پر دلالت کرنے کیلئے آتا ہے یعنی علیٰ الفور امتثال پر دلالت کرتا ہے اور نہ ہی علیٰ التراخی امتثال پر دلالت کرتا ہے بلکہ قرائن کی وجہ سے ان میں سے کسی ایک معنیٰ کو مراد لیا جائے گا امام شافعیؒ اور ان کے اکثر اصحاب کی طرف اس بات کو منسوب کر دیا جاتا ہے علامہ سکاکیؒ فرماتے ہیں کہ امر کا مقتضیٰ مطلقًا امتثال علیٰ الفور ہے علامہ صفی اور مروزی کے نزدیک یہی مختار ہے امام ابو منصور ماتریدی کے نزدیک امر مطلق وجوب علیٰ الفور پر محمول ہوتا ہے ابو الحسن کرخیؒ سے یہی منقول ہے۔علامہ سکاکیؒ نے اپنے دعوے پر دو دلیلیں قائم کی ہیں۔

پہلی دلیل: امر مطلق وجوب علیٰ الفور پر اسلئے دلالت کرتا ہے کہ جب کسی کو کوئی حکم دیا جاتا ہے تو استفہام کی طرح متبادر الی الذہن اس سے وجوب علیٰ الفور والا معنیٰ ہی مراد ہوتا ہے وجوب علیٰ التراخی والا معنیٰ مراد نہیں ہوتا جیسے کوئی آدمی کہے کہ مجھے صدر جانے کا رستہ بتاؤ تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا ہے کہ تم مجھے کل صدر جانے کا رستہ بتاؤ بلکہ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ مجھے ابھی صدر جانے کا رستہ بتاؤ لہٰذا جس طرح استفہام میں استفہام علیٰ الفور مراد ہوتا ہے اسی طرح امر میں بھی طلب علیٰ الفور ہی مراد ہوگا۔

دوسری دلیل: جب بھی کسی کو کوئی حکم دیا جائے اور پھر اس کی ضد کا حکم دیا جائے تو متبادر الی الذہن وہ دوسرا امر مراد ہوتا ہے کہ دوسرا امر پہلے والے امر سے اعراض کرنے کیلئے آیا ہے اور امر اوّل سے اعراض اس وقت ممکن ہوتا ہے جب امر وجوب علیٰ الفور کیلئے ہو لہٰذا امر وجوب علیٰ الفور کیلئے ہوگا جیسے کوئی مولیٰ اپنے غلام سے اوّل تو کہے کہ ''قم'' پھر کہے کہ ''اضطجع حتیٰ المساء'' اس میں امر ثانی کے ساتھ امر اوّل سے اعراض کیا ہے اسلئے کہ اگر اعراض نہ کیا جائے تو یا تو اجتماع ہوگا یعنی دونوں معانی ایک ساتھ مراد لئے جائیں گے اور یا علیٰ التراخی دوسرا معنیٰ مراد لیا جائے گا اور یہ دونوں نہیں ہو سکتے ہیں۔اسلئے کہ پہلی صورت میں اجتماع نقیضین لازم آتا ہے اور دونوں جمع نہیں ہو سکتے ہیں تو وجوب علیٰ التراخی بھی مراد نہیں ہو سکتا ہے کہ پہلے لیٹ جائے پھر کھڑا ہو جائے اور ان دونوں کی عدم صحت کی صورت میں وجوب علیٰ الفور مراد ہوگا۔

وقد تستعمل صيغة الامر لغيره اى لغير طلب الفعل استعلاءً كالاباحة نحو جالس الحسنَ اوابن سيرين فيجوز لهٗ ان يجالس احدهما او كليهما او ان لا يجالس احدًا اصلاً

ترجمہ:۔

(اور بھی استعمال کیا جاتا ہے) صیغہ (امر کو اس کے غیر کیلئے) یعنی استعلاء کے علاوہ میں استعمال کیا جاتا ہے (مثلاً اباحت کیلئے جیسے جالس الحسن او بن سیرین لہٰذا مخاطب کیلئے یہ جائز ہوگا کہ ان میں سے کسی ایک کے پاس بیٹھے یا دونوں کے پاس بیٹھے یا دونوں میں سے کسی کے پاس نہ بیٹھے۔

تشریح:۔

یہاں امر کے معانی مجازیہ ذکر کر رہے چنانچہ امر اپنے معانی حقیقیہ کے اعتبار سے اگر چہ طلب مع الاستعلاء کیلئے آتا ہے لیکن کبھی کبھار قرائن کی وجہ سے دوسرے مناسب معانی کیلئے بھی استعمال ہوتا ہے اور اس کی دو صورتیں ہیں پہلی صورت یہ ہے کہ اس میں سرے سے طلب کا معنیٰ ہی معدوم ہو اور دوسری صورت یہ ہے کہ ان میں طلب کا معنیٰ تو پایا جائے لیکن استعلاء نہ ہو پہلی والی صورت سات معانی پر مشتمل ہے۔

پہلی صورت: اباحت ہے اور اباحت کا مطلب یہ ہے کہ متکلم مخاطب کو جن دو چیزوں میں سے کسی ایک کے کرنے کا حکم دیتا ہے مخاطب کیلئے ان کا کرنا نہ کرنا برابر ہوتا ہے جیسے جالس الحسن أو ابن سيرين اس کا مطلب یہ ہے کہ ابن سیرین اور حسن بصری دونوں میں سے ایک کے ساتھ بیٹھ جاؤ اب اگر مخاطب دونوں کے ساتھ بیٹھ جاتا ہے تو تب بھی عمل ہو جائے گا اور اگر ان میں سے کسی ایک کے ساتھ بیٹھ جائے تو تب بھی عمل ہو جائے گا اور اگر دونوں میں سے کسی کے ساتھ نہ بیٹھے تو تب بھی صحیح ہے۔ کچھ آگے چل کر مصنفؒ نے تسویہ ذکر کیا ہے کہ کبھی کبھار امر تسویہ کیلئے آتا ہے اور تسویہ کہتے ہیں طلب اور عدم طلب کے برابر ہونے کو جیسے ''اِصْبِرُوْا أَوْ لَا تَصْبِرُوْا'' یعنی تم صبر کرو یا نہ کرو عذاب کے نہ ٹلنے کے بارے میں اور یہ جملہ اس وقت کہا جائے گا جب کافروں کو جہنم کے عذاب میں مبتلاء کر کے بہت تنگ کر دیا جائے گا تو اس وقت ان سے کہا جائے گا کہ تم لوگ عذاب جہنم میں پڑ کر صبر کرو یا نہ کر کے چیخو چلاؤ دونوں صورتیں تمہارے لئے برابر ہیں اب ہر حال میں تمہیں عذاب جہنم چکھنا ہوگا۔

والتهديد اى التخويف وهو اعمّ من الانذار لانّهٗ ابلاغٌ مع التخويف وفى الصحاح الانذار تخويفٌ مع دعوة نحو اِعْمَلُوْا مَا شِئْتُمْ لظهور ان ليس المراد الامر بكلّ عملٍ شاؤا

ترجمہ:۔

(اور تہدید) یعنی تخویف کیلئے تخویف اور تہدید انذار سے اعم ہے کیونکہ انذار ابلاغ مع التخویف کو کہتے ہیں صحاح میں ہے کہ انذار دعوت کیساتھ ڈرانے کو کہتے ہیں (جیسے جو چاہو کرلو) ظاہر ہے کہ یہ حکم کرنا مقصود نہیں ہے کہ وہ جو چاہیں کریں

تشریح:۔

والتهديد: کبھار کبھار تہدید کیلئے بھی امر آتا ہے یعنی مخاطب کو خوف دلانے کیلئے بھی آتا ہے جیسے اِعْمَلُوْا مَا شِئْتُمْ'' جو چاہو کرلو یہ ڈرانے اور خوف دلانے کیلئے ہے کیونکہ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ تم لوگ جو چاہو شتر بے مہار کی طرح کرلو بلکہ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جو چاہو کرلو اب تمہیں اختیار ہے لیکن جب تم لوگ مر کر ہمارے پاس آؤ گے تو وہاں پر دیکھا جائے گا۔

انذار اور تہدید میں فرق یہ ہے کہ تہدید مطلق ڈرانے اور خوف دلانے کو کہتے ہیں چاہے اس میں مخاطب کی خیر خواہی مطلوب ہو یا نہ ہو جیسے کوئی آقا اپنے غلام کو ڈانٹتے ہوئے کہے'' دم علی عصیانك فالعصا امامك۔ یا وعید مجمل ہو جیسے اعملو ما شئتم۔ اور انذار خاص ہے اس ڈرانے کو کہتے ہیں جس میں ابلاغ اور دعوت ہو جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے'' قُلْ تَمَتَّعُوْا فَاِنَّ

سَبِيْرَكُمْ اِلَى النَّارِ'' یہ پورے پورا کا جملہ انذار اور تخویف ہے۔

والتعجيز نحو فَأْتُوْا بِسُوْرَةٍ مِنْ مِثْلِهِ اذليس المراد طلب اتيانهم بسورة من مثله لكونه محالًا والظرف اعني قوله من مثله متعلق بِفَأْتُوْا والضمير لعبدنا او صفةٌ بسورة والضمير لمانزّلنا اولعبدنا

ترجمہ:۔

(اور عجز کو ظاہر کرنا جیسے اس کے مثل ایک سورۃ لاؤ) مخاطبین سے قرآن کی طرح سورۃ لانے کو طلب کرنا مراد نہیں ہے کیونکہ قرآن کا مثل تو محال ہے اور ظرف یعنی ''من مثله'' فا کا متعلق ہے اور ضمیر عبدنا کی طرف راجع ہے، یا سورۃ کی صفت ہے اور ضمیر مانزّلنا یا عبدنا کی طرف راجع ہے

تشریح:۔

والتعجيز: کبھی کبھار امر تعجیز مخاطب کے اظہار کیلئے آتا ہے یعنی وہاں پر امر کا اصلی معنٰی مراد نہیں ہوتا ہے بلکہ امر سے مقصود مخاطب کی عاجزی کا اظہار ہوتا ہے کہ مخاطب یہ کام نہیں کرسکتا ہے جیسے ''فَأْتُوْ بِسُوْرَةٍ مِنْ مِثْلِهِ'' تم اس جیسی کوئی ایک سورۃ لاؤ۔

اس آیت میں مشرکین مکّہ کو چیلنج کردی جو قرآن کریم کو انسانی کلام کہتے تھے کہ نعوذ باللہ ''محمد'' نے اپنی طرف سے گھڑلیا ہے تو اللہ نے ان کو چیلنج کردی ہے کہ اگر تم اپنے دعوے میں سچّے ہو کہ یہ قرآن انسانی کلام ہے تو تم بھی اس جیسا کوئی کلام بنا کر پیش کردو اور تم کبھی بھی اس جیسا کوئی کلام پیش نہیں کرسکتے ہو۔

من مثله: کے بارے میں ترکیب کے اعتبار سے دو احتمال ہیں ایک احتمال یہ ہے کہ یہ ظرف لغو ہے اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ ظرف مستقر۔

اگر اسے ظرف لغو بنایا جائے تو یہ ''فأتوا'' کا متعلّق ہو جائے گا اور مثلہٖ کی ''ہ'' ضمیر کا مرجع ''عبدنا'' ہوگا اور اس صورت میں اس آیت کا مطلب یہ بنے گا کہ اگر تمہیں قرآن کے من جانب اللہ ہونے میں شک ہے تو تم ہمارے امّی نبی (جو لکھنا بھی نہیں جانتا) کی طرح کسی امی سے کوئی سورت لاؤ! اس ترکیب کے اعتبار سے مأتي منه شخص مماثل موجود ہوگا اور مأتي به یعنی سورۃ معدوم ہوگی اور من ابتدائیہ ہوگا اور اگر اسے سورۃ کی صفت بنا کر ظرف مستقر بنائیں تو یہ محذوف ''كائنةٌ'' کا متعلّق ہوگا پھر مثل کی ضمیر کے مرجع میں دو احتمال ہوں گے۔ اس کا مرجع یا تو ''عبدنا'' ہے اس صورت میں آیت کا مطلب یہ بنے گا کہ تم کوئی ایسی صورت لاؤ جو ہمارے عبد (نبی) کے مثل سے صادر ہوئی ہو۔ اور اگر اس کا مرجع ''مانزّلنا'' بنایا جائے تو اس کا مطلب یہ بنے گا کہ تم کوئی ایسی سورۃ لاؤ جو وصف فصاحت و بلاغت حسن نظم و غرابت میں ہمارے قرآن کی مثل ہو اس صورت میں من تبعیضیہ ہوگا اور عجز ''مأتي به'' کے اعتبار سے ہوگا ''مأتي عنه'' کے اعتبار سے نہیں ہوگا۔

فان قلت لِمَ لايجوز على الاوّل ان يكون الضمير لمانزّلنا قلت: لانّهٗ يقتضي ثبوت مثل القرآن في البلاغة وعلوّ الطبقة بشهادة الذوق اذالتعجيز انمايكون عن المأتيّ فكانّ مثل القرآن ثابتٌ لكنّهٗ عجزوا ان يأتوا منه بسورة بخلاف ماإذاكان وصفًا لسورة فانّ المعجز عنه هو السورة الموصوفة باعتبار انتفاء الوصف فان قلت فليكن التعجيز باعتبار انتفاء الماتيّ منه؟ قلت: احتمال عقليّ لايسبق الى الفهم ولايوجد لهٗ مساغٌ في اعتبارات البلغاء واستعمالاتهم

فلا اعتداد به ولبعضهم هنا كلامٌ طويلٌ لا طائل تحتهٗ

ترجمہ:۔

اگر تم کہو کہ پہلی صورت میں ضمیر کا مانزّلنا کی طرف راجع ہونا کیوں جائز نہیں؟ تو میں کہوں گا کہ یہ شہادت ذوق کمال بلاغت اور علو شان میں قرآن کے مثل کا ثبوت کی مقتضی ہے کیونکہ تعجیز لائی جانے والی چیز کے اعتبار سے ہوتی ہے گویا قرآن کا مثل ثابت ہے لیکن وہ اس سے ایک سورت کے لانے سے عاجز ہیں بخلاف اس صورت کے کہ جب ظرف سورۃ کا وصف ہو کہ اس صورت میں معجز عنہ وہ سورۃ ہے جو انتفاء وصف کیساتھ موصوف ہے، اگر تم کہو کہ تعجیز ماتی منہ کے انتفاء کے اعتبار سے ہونی چاہئے؟ میں کہوں گا کہ یہ محض عقلی احتمال ہے جس کا اعتبار بلغاء کے اعتبارات اور ان کے استعمال میں نہیں ہے اسلئے اس کا کوئی اعتبار نہ ہوگا کچھ لوگوں نے یہاں پر لمبی لمبی بحثیں کی ہیں جس کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔

تشریح:۔

فان قلت: مذکورہ بالا احتمال پر کسی آدمی نے یہ اعتراض کیا ہے کہ آپ نے کہا ہے کہ ظرف بنانے کی صورت میں دو احتمال ہیں تو جس طرح ظرف لغو بنانے کی صورۃ میں دو احتمال ہیں اسی طرح ظرف مستقر بنانے کی صورۃ میں بھی دو احتمال ہونے چاہئے جبکہ آپ نے ظرف مستقر کی صورۃ میں تو دو احتمال بتائے ہیں اور ظرف لغو کی صورۃ میں ایک ہی احتمال بتایا ہے اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب: اگر ظرف لغو کی صورۃ میں ''مانزّلنا'' کو مرجع بنائیں تو قرآن کیلئے مثل ثابت کرنا لازم آئے گا بخلاف دوسری صورۃ کے کہ اس صورۃ میں یہ خرابی لازم نہیں آتی ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ بلغاء کے کلام کے استقراء سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ ''فأتوا'' کا مرجع اگر ''مانزّلنا'' بنائیں تو اس کا معنیٰ بنے گا کہ تم قرآن کے مثل میں سے کوئی سورۃ لاؤ! یعنی قرآن کا مثل تو ہے لیکن یہ لوگ اس کی طرح مثل کے لانے پر قادر نہیں ہیں اس صورت میں عاجزی ہوگی مأتی عنہ کے اعتبار سے نہ کہ مأتی بہ کے اعتبار سے۔ اور یہ معنیٰ بالکل غلط ہے کیونکہ قرآن کریم کا کوئی مثل ہی نہیں ہے۔ بخلاف دوسری صورۃ کے کہ اس صورۃ میں ''ما نزّلنا'' کو مرجع بنانے کی صورۃ میں یہ خرابی لازم نہیں آتی ہے اس لئے کہ اس صورۃ میں قرآن کریم کے مثل کے لانے سے عاجزی بتلائی گئی ہے اور وصف کے منتفی ہو جانے سے موصوف خود بخود منتفی ہو جاتا ہے اور اس صورۃ میں مثل کا ہونا کوئی لازمی اور ضروری نہیں ہوگا اسلئے ظرف مستقر کی صورت میں تو دو احتمال ہیں اور ظرف لغو کی صورۃ میں ایک ہی احتمال ہے۔

فان قلت: کسی آدمی نے دوسرا اعتراض کیا کہ آپ نے کہا ہے کہ ظرف لغو کی صورت میں ''ما نزّلنا'' کو جب ہم مرجع بنائیں تو اس سے قرآن کریم کا مثل ماننا لازم آتا ہے اسلئے یہ احتمال درست نہیں ہے اس میں تو یہ بھی ممکن ہے کہ آپ مأتی بہ کو مأتی عنہ پر محمول کریں تو یہ خرابی لازم نہیں آئی گی۔

جواب: یہ محمول ہے استقراء تراکیب بلغاء پر اور بلغاء کی ترکیب میں چونکہ اس طرح کرنا صحیح نہیں ہے اسلئے ہم مأتی بہ کو مأتی عنہ پر محمول نہیں کر سکتے ہیں۔

والتسخير نحو ''كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ'' والاهانة نحو ''كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا'' اذ ليس الغرض ان يُطلب منهم كونهم قردةً او حجارةً لعدم قدرتهم على ذالك ولكن فى التسخير يحصل الفعلَ اعنى صيرورتهم قردة وفى الاهانة لا يحصل اذ المقصود قلّة المبالاة بهم

ترجمہ:۔

(اور تسخیر کیلئے جیسے ہو جاؤ بندر ذلیل، اور اہانت کیلئے جیسے پتھر یا لوہا ہو جاؤ) اس میں مخاطبین سے ان کے بندر ہو جانے یا پتھر ہو جانے کا مطالبہ کرنا مقصود نہیں ہے کیونکہ اس پر تو ان کو قدرت ہی نہیں ہے لیکن تسخیر کی صورت میں فعل حاصل ہو جاتا ہے یعنی ان کا بندر ہو جانا اور اہانت میں حاصل نہیں ہوتا ہیکیونکہ اس میں تو ان کی قلت اعتناء بتلانا ہوتا ہے

تشریح:۔

والتسخیر: امر کبھی کبھار تسخیر کیلئے آتا ہے یعنی مسخر و منقاد و تابع کرنے کیلئے آتا ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے کُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ ''تم ذلیل بندر ہو جاؤ کیونکہ اس سے ان کا بندر ہونا مقصود نہیں ہے اسلئے کہ وہ اس پر قادر نہیں ہیں البتہ تسخیر کی صورت میں فعل خود بخود حاصل ہو جاتا ہے اور اہانت میں فعل بالکل حاصل نہیں ہوسکتا ہے کیونکہ تسخیر میں ان کی عدم توجہ مراد ہوتی ہے۔
اور کبھی اہانت کرنے کیلئے بھی آتا ہے جیسے'' کونوا حجارۃ او حدیدا ''۔تم لوہا یا پتھر بن و۔
تسخیر اور اہانت میں فرق یہ ہے کہ تسخیر میں حصول فعل مطلوب ہوتا ہے جیسا کہ اس آیت میں بنی اسرائیل کے اس گروہ کو بندر بنانا مقصود ہے بخلاف اہانت کے کہ اس میں حصول فعل مقصود نہیں ہوتا ہے جیسے اس آیت میں ہے کہ اس میں مخاطبین کو پتھر یا لوہا بنانا مقصود نہیں ہے بلکہ صرف اللہ تعالیٰ کی قدرت کا اظہار بتانا مقصود ہے کہ اگر تم میں کچھ بننے کا دم ہے تو لوہا یا پتھر بن کر بھی دیکھ لو اللہ پھر بھی تم لوگوں کو زندہ فرمائیں گے۔

والتسویۃ نحو اِصۡبِرُوۡا اَوۡلَاتَصۡبِرُوۡا ففی الاباحۃ کانّ المخاطب توھّم انّ الفعل محظور علیہ فاُذِنَ لہٗ فی الفعل مع عدم الحرج فی الترک وفی التسویۃ کأنّہٗ توھّم انّ احد الطرفین من الفعل والترک انفع لہٗ وارجح بالنسبۃ الیہ فرفع ذٰلک وسوّیٰ بینھما

ترجمہ:۔

(اور تسویہ کیلئے جیسے تم صبر کرو یا نہ کرو) کیونکہ اباحت میں مخاطب یہ سمجھتا ہے کہ اس کے حق میں فعل ممنوع ہے اسلئے اس کے ترک کرنے میں حرج ہونے کی وجہ سے فعل کی اجازت دیدی جاتی ہے اور تسویہ میں گویا وہ سمجھتا ہے کہ فعل و ترک میں سے کوئی ایک اس کیلئے نافع ہے اسلئے اسے اٹھادیا جاتا ہے اور ان دونوں میں برابری کردی جاتی ہے

تشریح:۔

کبھی کبھار امر تسویہ کیلئے آتا ہے اور تسویہ کہتے ہیں طلب اور عدم طلب کے برابر ہونے کو جیسے'' اصبروا أو لا تصبروا'' یعنی تم صبر کرو یا نہ کرو عذاب کے نہ ٹلنے کے بارے میں اور یہ جملہ اس وقت کہا جائے گا جب کافروں کو جہنّم کے عذاب میں مبتلاء کر کے بہت تنگ کردیا جائے گا تو اس وقت ان سے کہا جائے گا کہ تم لوگ عذاب جہنّم میں پڑ کر صبر کرو یا نہ کر کے چیخو چلاؤ دونوں صورتیں تمہارے لئے برابر ہیں اب ہر حال میں تمہیں عذاب جہنّم چکھنا ہوگا۔
اباحۃ اور تسویہ میں فرق: اباحت میں مخاطب کو گمان ہوتا ہے کہ جس کام کے کرنے کی مجھے اجازت نہیں تھی اب مجھے اس کام کے کرنے کی اجازت ملی ہے جبکہ تسویہ میں مخاطب کو گمان ہوتا ہے کہ میرے لئے ان دو صورتوں میں سے ایک صورت دوسری صورت سے زیادہ مفید ہے۔

والتمنّی نحو شعر الا ایّھا اللیل الطویل الا انجلی بصبحٍ وما الاصباح منک بامثل اذ لیس

الغرض طلب الانجلاء من الليل اذليس فی وسعه لكنّهٗ يتمنّی ذٰلك تخلّصًاعمّاعرض لهٗ فی الليل من تباريح الجوی ولاستطالته تلك الليلة كأنّهٗ لاطماعيةلهٗ فی انجلائهافلهٰذا يُحمل علی التمنّی دون الترجّی

ترجمہ:۔

(اور تمنّی جیسے شعراے رات تو صبح کیساتھ منکشف ہوجا اور تیرا صبح کے ساتھ منکشف ہوجانا کوئی زیادہ بہتر نہیں ہے، شاعر کا مقصد رات سے انجلاء طلب کرنا نہیں ہے کیونکہ یہ اس کی طاقت میں نہیں ہے لیکن اس بات کی تمنّی کررہا ہے تاکہ اس چیز سے چھٹکارا حاصل ہو جائے جو اسے رات کی تاریکی میں لاحق ہے یعنی شدت غم اور درازی شب گویا اسے رات کے منکشف ہونے کی توقع ہی نہیں ہے اسی وجہ سے اس کو تمنّی پر محمول کیا جائے گا نہ کہ ترجّی پر

تشریح:۔

والتمنّی: امر کبھی کبھار اظہار تمنّیٰ کیلئے آتا ہے جیسے کہ امرأ القیس کا یہ شعر ہے کہ۔

﴿ألا ياأيّهاالليل الطويل ألا انجلی بصبحٍ وما الإصباح منك بأمثل﴾

تحقیق المفردات: الليل الطويل ۔موصوف صفت ہیں لمبی رات ۔انجلاء باب افعال سے ہے اور اس کے معنیٰ ہیں روشن ہونا۔ ألأصباح کے معنیٰ ہیں صبح کی روشنی کا ظاہر ہونا۔أمثل ۔کے معنیٰ ہیں افضل اور بہتر ہونا۔

ترجمہ۔اے شب دراز صبح کی روشنی کے ساتھ روشن ہوجا! اور صبح کے ساتھ تیرا روشن ہوجانا کوئی زیادہ بہتر نہیں ہے۔

محل استشہاد: ''انجلی'' ہے کہ یہاں پر امر سے امرؤالقیس کی مراد رات کا روشن ہونا ہے کیونکہ رات کا ختم ہوکر روشن ہوجانا رات کے بس میں نہیں ہے بلکہ رات کی سختی اور شدائد سے خلاصی کی آرزو کرنا ہے کہ گویا کہ اسے رات کے شدائد اور سختیوں کے ختم ہونے کی امید ہی نہیں ہے اسلئے اسے تمنّی تو بنائیں گے ترجّی کیلئے بنانا درست نہیں ہے۔گویا کہ امرؤالقیس کہہ رہا ہے کہ کاش کہ رات روشن ہو جائے تاکہ میری یہ عشق کی بیماری اور محبوبہ کے یاد کی پریشانی اور مصیبت بھی رات کے ختم ہوجانے کے ساتھ ختم ہوجائے۔

شعر کا مطلب:۔امرؤالقیس رات کی تاریکی میں عشق کی شدّت کی تاب نہ لاسکنے کی وجہ سے صبح کے ہونے کی تمنّا اور آرزو کررہا ہے اور یہ تمنّا اسلئے نہیں کررہا ہے کہ صبح کے وقت یہ بیماری کوئی کم یا ختم ہوگی بلکہ صبح کے بعد تو اس کے مصائب اور شدائد میں مزید اضافہ ہوجائے گا رات کے ختم ہونے کی تمنّا صرف اسلئے کررہا ہے کہ رات کو ایک تو تاریکی ہوتی ہے اور پھر محبوبہ کی یاد کی شدّت کی وجہ سے آدمی پریشان بھی ہو تو مصیبت میں اضافہ ہوتا نظر آتا ہے بخلاف صبح کے کہ صبح کے روشن ہوجانے کے بعد صرف رات والی وحشت ختم ہوجاتی ہے۔باقی مصیبت جوں کی توں رہتی ہے۔

والدعاءای الطلب علی سبيل التضرّع نحو ربّ أغفِرلِی والالتماس كقولك لمن يساويك رتبةً إفعَل بدون الاستعلائوالتضرّع فان قيل ایّ حاجةٍالٰی قولهبدون الاستعلاء مع قوله لمن يساويك ؟قلت قدسبق انّ الاستعلاء لايستلزم العلوّفيجوزان يتحقّق من المساوی بل من الادنیٰ ايضًا

ترجمہ:۔

(اور دعاء کیلئے) یعنی عاجزانہ طلب فعل کیلئے (جیسے ربّ اغفرلی اور التماس کیلئے جیسے تو اپنے برابر سے کہے افعل استعلاء کے)

اور تضرّ ع کے بغیر لہٰذا اگر کہا جائے کہ اس جگہ لمن یساویك کے بعد بدون الاستعلاء کی کیا ضرورت ہے؟ تو میں کہوں گا کہ یہ بات پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ استعلاء علو کو مستلزم نہیں ہے اسلئے اس کا تحقق مساوی سے ہو سکتا ہے بلکہ ادنیٰ سے بھی ہو سکتا ہے۔

تشریح:۔

والدعاء: امر جو غیر معنیٰ حقیقی کیلئے استعمال ہوتا ہے اس کی دوسری صورت یہ ہے کہ اس میں طلب کے معنیٰ تو پائے جائیں لیکن استعلاء نہ ہو اب یہاں سے امر کے ان معانی غیر حقیقیہ بیان کرر ہے ہیں ان میں سے ایک معنیٰ دعا ہے ور دعا میں متکلّم اپنے آپ کو چھوٹا سمجھ کر اور اپنے مخاطب کو بڑا سمجھ کر اس سے کوئی چیز مانگتا ہے جیسے ربّ اغفرلی ''اے اللہ میرے گناہ معاف فرما۔

والالتماس: دوسرا معنیٰ ہے التماس اور التماس کہا جاتا ہے کہ متکلّم اپنے برابر اور ہمسر کو کا حکم دے جیسے کوئی کہے ''یا أخی ناولنی الکتاب'' بھائی جان کتاب دیدیں۔

اعتراض آپ نے التماس کی تعریف میں برابری کیساتھ عدم استعلاء کی قید کیوں لگائی ہے حالانکہ التماس تو اپنے برابر سے کسی کام کے کرنے کا مطالبہ کرنے کا نام ہے تو برابری کی قید سے عدم استعلاء کی قید خود بخود سمجھ میں آتی ہے کہ متکلّم اپنے آپ کو مخاطب سے بڑا نہ سمجھتا ہو آپ نے بلاضرورت عدم استعلاء کی قید کیو ں لگائی ہے؟

جواب: یہ بات ہم نے پہلے بھی بتائی ہے کہ استعلاء علو کو مستلزم نہیں ہے بلکہ یہ چیز مخاطب کے سمجھ اور زعم پر موقوف ہے کہ متکلّم اپنے آپ کو مخاطب سے بڑا اور رتبے والا سمجھتا ہو حقیقی طور پر بڑا ہو یا نہ ہو اسلئے ہم نے یہ قید لگائی ہے کہ التماس میں متکلّم اپنے آپ کو مخاطب کے برابر سمجھتا ہو بڑا نہ سمجھتا ہو۔

ثمّ الامر قال السکاکی حقّهٗ الفور لانّهٗ الظاهر من الطلب عند الاطلاق کمافی الاستفهام ولتبادر الفهم عند الامر بشیءٍ بعد الامر بخلافهٖ الیٰ تغییر الامر الاوّل دون الجمع بین الامرین وارادة التراخی فانّ المولیٰ اذا قال لعبدهٖ قم ثمّ قال لهٗ قبل ان یقوم اضطجع حتّیٰ المساء یتبادر الفهم الیٰ انّهٗ غیّر الامر بالقیام الیٰ الامر بالاضطجاع ولم یُرد الجمع بین القیام والاضطجاع مع تراخی احدهما وفیه نظرٌ لانّا لا نسلّم خلوّ المقام عن القرائن

ترجمہ:۔

پھر سکاکی نے کہا ہے کہ اس کا تحقق علی الفور ہوتا ہے کیونکہ طلب سے یہی ظاہر ہے) کہ اطلاق کے وقت جیسا کہ استفہام میں ہوتا ہے اور متبادر الی الفہم ہونے کی وجہ سے ایک چیز کے بعد اس کے خلاف کے حکم کے وقت اوّل متغیّر کرنے کی طرف نہ کہ جمع بین الحکمین اور تراخی کے ارادے کی طرف کیونکہ جب مولیٰ غلام سے کہے کہ قم اور پھر کھڑا ہونے سے پہلے ہی کہدے کہ اضطجع حتی المساء تو اس سے متبادر الی الفہم یہی ہوتا ہے کہ اس نے امر بالقیام کو امر بالاضطجاع سے بدل دیا ہے اور ان میں سے ایک کی تراخی کے ساتھ قیام اور اضطجاع کے درمیان جمع کا ارادہ نہیں کیا ہے (اور اس میں نظر ہے) کیونکہ ہم یہ مانتے ہی نہیں ہیں کہ مقام قرائن سے خالی ہو

تشریح:۔

ثم الامر قال السکاکی: یہاں سے امر کے بارے میں علامہ سکاکی اور جمہور کا اختلاف ذکر کرر ہے ہیں۔

جمہور کے نزدیک امر مطلق طلب فعل کیلئے آتا ہے۔ امر مطلق نہ طلب علی التراخی پر دلالت کرتا ہے اور نہ ہی طلب علی الفور پر بلکہ قرائن کی وجہ سے ان میں سے کسی ایک معنیٰ کو مراد لیا جائے گا اور علامہ سکاکی کے نزدیک امر طلب علی الفور پر دلالت کرتا ہے اور شارحؒ نے اس کی دو دلیلیں ذکر کی ہیں۔

پہلی دلیل:۔ امر طلب علی الفور پر ایک تو اس وجہ سے دلالت کرتا ہے کہ اس سے متبادر الی الذہن طلب علی الفور والا معنیٰ ہی مراد ہوتا ہے طلب علی التراخی والا معنیٰ مراد نہیں ہوتا ہے جیسے کوئی کہے الفلاح مسجد کی طرف کونسا راستہ جاتا ہے اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا ہے کہ تم میرے اس سوال کا جواب کل دیدو بلکہ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ تم مجھے ابھی بتاؤ کہ الفلاح مسجد کی طرف کونسا راستہ جاتا ہے جس طرح استفہام طلب علی الفور پر دلالت کرتا ہے اسی طرح امر بھی طلب علی الفور پر ہی دلالت کرے گا

دوسری دلیل:۔ یہ ہے کہ جب بھی کسی چیز کا کسی کو حکم دیا جائے اور پھر اس کی ضد کا حکم دیا جائے تو اس سے متبادر الی الذہن دوسرا امر مراد ہوتا ہے کہ امر ثانی امر اوّل سے اعراض کرنے کیلئے ہے اور امر اوّل سے اس وقت اعراض کرنا ممکن ہوتا ہے جب اس سے طلب علی الفور مراد ہو لہٰذا امر طلب علی الفور کیلئے آتا ہے جیسے کوئی آقا اپنے غلام سے کہے کہ ''قم۔ پھر کہے کہ ''اضطجع حتّٰی المساء'' تو اس میں امر ثانی کے ساتھ امر اوّل سے اعراض کیا گیا ہے کیونکہ اگر اعراض نہ کیا جائے تو طلب علی التراخی اور علی الفور کا اجتماع لازم آئے گا جو کہ صحیح نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں اجتماع نقیضین لازم آئے گا اور اجتماع نقیضین باجماع علماء جائز نہیں ہے اور جب دونوں جمع نہیں ہو سکتے ہیں تو طلب علی التراخی مراد نہیں ہوگا کہ پہلے لیٹ جائے پھر کھڑا ہو جائے اور ان دونوں کی عدم صحت پر تو قرینہ بھی دلالت کرتا ہے کہ جب مولیٰ نے ''حتّٰی المساء'' کہا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ نہ دونوں معنوں کو جمع کرنا چاہتا ہے اور نہ ہی علی التراخی کوئی ایک معنیٰ مراد لینا چاہتا ہے لہٰذا خلاصہء کلام یہ ہوا کہ امر طلب علی الفور پر دلالت کرتا ہے۔

وفیہ نظرٌ: اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے علامہ سکاکیؒ کی تردید کی ہے کہ ان کی بیان کردہ دونوں دلیلیں درست نہیں ہیں ان کی پہلی دلیل یہ ہے کہ انھوں نے قیاس کیا تھا استفہام پر تو استفہام پر قیاس کرنا اسلئے صحیح نہیں ہے کہ استفہام طلب علی الفور پر اس صورت میں دلالت کرتا ہے جب اس میں کوئی قرینہ پایا جائے جیسے کوئی سامان وغیرہ باندھ کر الفلاح مسجد کا راستہ پوچھے تو طلب علی الفور پر دلالت کرے گا اور اگر بغیر کسی قرینہ کے پوچھے تو طلب علی التراخی پر دلالت کرے گا۔ اسی طرح علامہ سکاکیؒ نے دوسری دلیل ذکر کی ہے کہ مولیٰ اپنے غلام سے کہے ''قم'' پھر کہے ''اضطجع حتّٰی المساء'' یہ بھی درست نہیں ہے اسلئے کہ یہاں بھی پہلے والے معنیٰ کے مراد نہ ہونے پر قرینہ پایا جاتا ہے اور وہ قرینہ ''حتّٰی المساء'' ہے کہ شام تک لیٹے رہو۔ اس سے خود بخود یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ قیام علی الفور مطلوب نہیں ہے لہٰذا آپ کی بیان کردہ دونوں دلیلیں درست نہیں ہیں۔

ومنها ای ومن انواع الطلب النهي وهو طلب الكفّ عن الفعل استعلاءً ولهٗ حرفٌ واحدٌ وهو لا الجازمة في نحو لا تفعَلْ وهو كالامر في الاستعلاء لانّهٗ المتبادر الى الفهم وقد يُستعمَل في غير طلب الكفّ او لكف عن الفعل كماهو مذهب البعض كا لتهديد كقولك لعبد لا يمتثل امرك لا تمتثلْ امري وكالدعاء والالتماس وهو ظاهر

ترجمہ:۔

اور انہی انواع میں سے نہی ہے) اور وہ استعلاء کیساتھ فعل سے رکنے کو طلب کرنے کا نام ہے۔ (اور اس کا ایک ہی حرف ہے یعنی لا جازمہ جیسے لا تفعل اور وہ امر کی طرح ہے استعلاء میں) کیونکہ متبادر الی الفہم یہی ہے (اور کبھی غیر طلب یا کف عن الفعل

میں استعمال ہوتی ہے) جیسا کہ یہ بعض کا مذہب ہے (مثلاً تہدید جیسے تو نافرمان غلام سے کہے لاتمتثل امری (اور جیسے دعاء اور التماس اور وہ ظاہر ہے

تشریح:۔

ومنها النهي :۔طلب کے انواع میں سے چوتھا نوع نہی ہے۔ ماتنؒ نے نہی کی تعریف کے مشہور ہونے کی وجہ سے تعریف نہیں کی ہے۔ فاضل شارحؒ نے اس کی تعریف کی ہے کہ نہی نام ہے استعلاء کے طور پر کسی کوکسی کام کے کرنے سے روکنے کو طلب کرنے کا اور لفظ استعلاء جب بھی استعمال کیا جائے تو یہ بات ذہن میں رہے کہ منع کرنے والا اپنے آپ کو بڑا سمجھتا ہو خواہ وہ حقیقت میں بڑا ہو یا نہ ہو اور نہی کیلئے ایک ہی لفظ استعمال ہوتا ہے اور وہ ہے لا جیسے لاتفعل۔ اس بارے میں پھر دو قول ہیں بعض لوگ کہتے ہیں کہ کبھی کبھار یہ غیر طلب الکفؔ عن الفعل کیلئے آتا ہے اور بعض کہتے ہیں کہ یہ طلب ترک کیلئے آتا ہے۔

كالتهديد:۔ نہی کبھی کبھار مجازی طور پر غیر طلب کیلئے بھی آتا ہے اور ان میں سے ایک تہدید ہے یعنی ڈرانے اور دھمکی دینے کیلئے جیسے کوئی مولیٰ اپنے غلام کو دھمکانے کیلئے کہے کہ ''لاتمتثل امری ''تم میری بات مت مانو اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ مولیٰ اپنے غلام کو اپنی نافرمانی کا حکم دے رہا ہے بلکہ اس کا معنی مجازی مراد ہے اور اس کلام کا مطلب یہ ہے کہ تم میری اطاعت نہ کرو تمہیں اس کے نتائج کا پتہ چل جائے گا۔

وهذه الاربعة يعني التمنّي والاستفهام والامر والنهي يجوز تقدير الشرط بعدها وايراد الجزاء عقيبها مجزومًا بإن المضمرة مع الشرط كقولك في التمنّي ليت لي مالاً أنفقهُ اي إنْ أرزقْهُ أنفقه و في الاستفهام أين بيتك أزرك اي ان تعرّفنيه أزرك وفي الامر اكرمني أكرمك اي ان تكرمني اكرمك وفي النهي لاتَشتمْ يكن خيرًا لك اي إنْ لاتشتم يكن خيرًا لك وذلك لانّ الحامل للمتكلّم على الكلام الطلبي كون المطلوب مقصودًا للمتكلّم لذاته اولغيره لتوقّف ذلك الغير على حصوله وهذا معنى الشرط فاذا ذكرت الطلب و ذكرت بعدهٗ مايصلح توقّفهٗ على المطلوب غلب على ظنّ المخاطب كون المطلوب مقصودًا لذلك المذكور لالنفسه فيكون اذن معنى الشرط في الطلب مع ذكر ذلك الشيء ظاهرًا

ترجمہ:۔

اور ان چاروں یعنی تمنّی، استفہام، امر، نہی (کے بعد جزاء ہے شرط کو مقدر ماننا جائز ہے اور ان کے بعد ان مضمرہ کی وجہ سے ضمیر کو جزاء مجزوم لانا (جیسے تم کہو) تمنّی میں (لیت لی مالاً انفقہٗ) یعنی ان ارزقہ انفقہ (اور) استفہام میں (این بیتک ازورک) یعنی ان تعرفنیہ ازورک (اور) امر میں (اکرمنی اُکرمک) یعنی ان تکرمنی اُکرمک (اور) نہی میں (لاتشتم یکن خیرًا لک) مجھے گالی نہ بکو تمہارے لئے اچھا ہوگا۔ یعنی ان لاتشتم یکن خیرًا لک اس کی وجہ یہ ہے کہ متکلّم کو کلام طلبی پر ابھارنے والی چیز کا متکلّم کا مقصود لذاتہ یا مقصود لغیرہ ہونا ہے کیونکہ وہ غیر اس کے حصول پر موقوف ہے اور شرط کے بھی یہی معنیٰ ہیں لہٰذا جب طلب کو ذکر کرے تو اس کے بعد اس چیز کو جو مطلوب پر موقوف ہوسکتی ہے غلبہ ہوگا مخاطب کے گمان پر کہ اس مطلوب کا مقصود ہونا اس مذکور کی وجہ سے ہے اسلئے اس وقت اس چیز کے ذکر کرنے کے ساتھ طلب میں بظاہر شرط کے معنیٰ ہوں گے

تشریح:۔

وهذه الاربعة يجوز تقدير الشرط بعدها: ان چار یعنی تمنی، استفہام، امر، نہی، کے متعلق ایک مسئلہ بیان کررہے ہیں کہ ان چار کے بعد شرط کو حرف شرط کے ساتھ مقدر ماننا جائز ہے اس طور پر کہ حرف شرط مقدر کی وجہ سے اس شرط کے بعد جزاء مجزوم ہوگا۔

تمنی کی مثال جیسے ليت لى مالا انفقه اصل میں تھا ان ارزقه انفقه۔

استفہام کی مثال اين بيتك ازرك اصل میں تھا ان تعرّفنيه ازرك۔

امر کی مثال اكرمتني أكرمك اصل میں تھا ان تكرمني أكرمك۔

نہی کی مثال لا تشتم يكن خيرًا لك اصل میں تھا ان لا تشتم يكن خيرًا لك۔

وذالك:۔ یہاں سے مصنفؒ ان چاروں یعنی امر، نہی، استفہام، اور تمنی میں شرط اور اداۃ شرط کے مقدر ماننے کی وجہ بیان کررہے ہیں کہ متکلم کو کلام طلبی پر ابھارنے والی چیز اس کلام کا مطلوب ہوتا ہے پھر یہ مقصود لذاتہ ہوگا یا لغیرہ اگر یہ مطلوب مقصود لذاتہ ہو تو بات بالکل واضح ہے اور اس میں کوئی تردد نہیں ہے اور اگر یہ مقصود لغیرہ ہو تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس غیر کو اس مطلوب چیز پر موقوف کردیا جائے اور اس کے بعد کوئی ایسی چیز ذکر کردی جائے جس کو مطلوب پر موقوف کرنا درست ہو تو مخاطب کے گمان پر یہ بات غالب ہوجاتی ہے کہ اس مذکور کا مقصود ہونا اس مذکور کی وجہ سے ہے اپنی ذات کی وجہ سے نہیں ہے اسلئے اس کی وجہ سے اس طلب میں شرط کا معنیٰ پایا جائے گا۔ اسلئے اس میں شرط کو مقدر مانا جاتا ہے۔

ولمّا جعل النحاة الاشياء الّتي يضمر الشرط بعدها خمسةً اشار المصنّف الى ذلك بقوله وامّا العرض كقولك الا تنزل بنا فتصيبُ خيرًا اى ان تنزل بنا تصب خيرًا فمولّد من الاستفهام وليس شيئًا اٰخر برأسه لانّ الهمزة فيه للاستفهام دخلت على فعل منفي وامتنع حملها على حقيقة الاستفهام للعلم بعدم النزول مثلًا وتولّد عنه بمعونة قرينة الحال غرض النزول على المخاطب وطلبه منه

ترجمہ:۔

اور چونکہ نحویوں نے ان چیزوں کو پانچ قرار دیا ہے جن کے بعد شرط کو مقدر مانا جاتا ہے اسلئے مصنفؒ نے اس کی طرف اشارہ کرکے اپنے اس قول کیساتھ کہا ہے (اور رہا عرض جیسے الا تنزل بنا تصب خیرًا یعنی ان تنزل بنا تصب خیرًا (تو یہ استفہام سے پیدا شدہ ہے) کوئی اور چیز نہیں ہے کیونکہ اس میں ہمزہ استفہامیہ فعل منفی پر داخل ہے جس کو حقیقت استفہام پر محمول کرنا ممتنع ہوگیا ہے اس وجہ سے کہ عدم نزول مثلًا معلوم ہے اسلئے قرینہ حالیہ کی مساعدت سے مخاطب پر غرض نزول کے معنیٰ پیدا ہوگئے

تشریح:۔

ولمّا جعل النحاة:۔ شارحؒ نے یہ عبارت مابعد والی عبارت کے ساتھ ربط بتانے کیلئے لائے ہیں اور یہ ایک اعتراض مقدر کا جواب بھی بن سکتا ہے علماء نحو مقدرات شرط پانچ گنتے ہیں آپ نے چار کیوں شمار کئے ہیں یہ اعتراض بھی بن سکتا ہے اسلئے ماتنؒ نے مابعد والی عبارت ایراد مذکور کا جواب دینے کیلئے لائی ہے۔

واماالعرض کقولنا الا تنزل بنافتصیب خیرًا :۔ حاصل جواب یہ ہے کہ ان مقامات میں سے پانچواں مقام جن مقامات میں شرط مقدر رہوتی ہے تعریض ہے ماتنؒ نے اسے اسلئے مستقل مقام شمار نہیں کیا ہے یہ کوئی مستقل قسم نہیں ہے بلکہ اسے استفہام ہی سے بنایا گیا ہے کیونکہ جب ہمزہ استفہامیہ کو اس کلام پر داخل کرلیا گیا تو اس سے استفہام بن گیا اور اسے حقیقت استفہام پر حمل کرنا درست نہیں تھا۔ اسلئے کہ حقیقت استفہام وہاں ہوتا ہے جہاں پر متکلم کو علم نہ ہو اور یہاں پر متکلم کو عدم نزول کا علم ہے اسلئے حال کو قرینہ بناتے ہوئے ہم نے اسے تعریض پر حمل کردیا ہے۔ اور تعریض کا یہ جملہ شرط کی تقدیر کے ساتھ یوں تھا ان تَنزل بنا تُصِب خیرًا۔

ویجوز تقدیر الشرط فی غیرھا ای فی غیرھذہ المواضع بقرینۃ تدلّ علیہ نحو ''أَمِ اتَّخَذُوْا مِنْ دُوْنِهٖ أَوْلِيَاءَ فَاللّٰهُ هُوَالْوَلِيُّ'' ای ان ارادا ولیًّا بحقٍّ فاللّٰہ ھوالذی یجب ان یتولّی وحدہٗ ویعتقد انّہٗ المولٰی والسیّد وقیل لاشكّ انّ قولہٗ ام اتّخذوا انکار توبیخ بمعنیٰ انّہٗ لا ینبغی ان یتّخذامن دونہٖ اولیاء وحینئذٍ یترتّب علیہ قولہٗ فاللّٰہ ھو الولی من غیر تقدیر شرط کما یقال لاینبغی ان یعبد غیراللّٰہ فاللّٰہ ھوالمستحقُّ للعبادۃ وفیہ نظرٌ اذلیس کلّ مافیہ معنی الشیٔ حکمہ حکم ذٰلك الشیٔ والطبع المستقیم شاھد صدق علٰی صحّۃ قولنا لاتضرب زیدًا فھو اخوك بالفاء بخلاف أتضرب زیدًا فھو اخوك استفھام انکارًا فانّہٗ لایصحّ الّا بالواو الحالیۃ

ترجمہ:۔

(اور جائز ہے) تقدیر شرط (ان مواضع کے علاوہ میں قرینہ کے ساتھ) جو اس پر دلالت کرتا ہو (جیسے کیا تم اللہ کے علاوہ کسی اور کو ولی بنانا چاہتے ہو تو اللہ ہی ایک ایسی ذات ہے جس کو ولی بنایا جائے یعنی اگر وہ واقعی طور پر ولی بنانے کا ارادہ رکھتے ہیں تو اللہ ہی ایک ایسی ذات ہے کہ اس اکیلے ہی کو ولی بنایا جائے اور یہ اعتقاد کیا جائے کہ وہی مولیٰ اور آقا ہے اور کہا گیا ہے کہ قول باری تعالیٰ ام اتخذوا انکار توبیخ ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کے علاوہ کسی دوسرے کو الٰہ بنانا مناسب نہیں ہے اور اس وقت ''فاللہ ھوالولی'' بلا تقدیر شرط اس پر مرتّب ہوسکتا ہے جیسے کہا جائے کہ یہ مناسب ہی نہیں کہ غیر اللہ کی عبادت کی جائے اسلئے اللہ ہی مستحق عبادت ہے۔ اور اس میں نظر ہے کیونکہ ایسا نہیں ہے کہ جس چیز میں کسی چیز کے معنیٰ پائے جائیں اس کا حکم بعینہٖ اس چیز کا حکم ہوجائے اور طبع مستقیم شاہد صدق ہے ہمارے قول لاتضرب زیدًا وھو اخوک کے صحیح ہونے پر بخلاف اتضرب زیدًا فھو اخوک کے استفہام انکاری کی صورت میں کہ یہ واؤ حالیہ کے بغیر صحیح نہیں ہے

تشریح:۔

ویجوز تقدیر الشرط فی غیرھا :۔ اب تک مصنفؒ نے وہ پانچ مقامات بیان کردئے ہیں جن میں ادوات شرط کے ساتھ فعل شرط کو مقدر رمانا جاتا ہے اور اب یہاں سے یہ بیان کررہے ہیں کہ شرط کا مقدر رہونا مذکورہ بالا مقامات میں کوئی منحصر نہیں ہے بلکہ ان کے غیر میں بھی شرط کو مقدر رمانا جاسکتا ہے جیسے قرآن پاک میں ارشاد باری تعالیٰ ہے ''أَمِ اتَّخَذُوْا مِنْ دُوْنِهٖ أَوْلِيَاءَ فَاللّٰهُ هُوَالْوَلِيُّ'' اصل میں تھا ان ارادوا ولیًّا بحقٍّ فاللّٰہ ھوالّذی یجب ان یتولّی وحدہ'' یہاں پر ام استفہامیہ کو استفہام کے حقیقی معنیٰ پر محمول کرنا درست نہیں ہے اسلئے کہ اس قول کا قائل اللہ تعالیٰ ہیں اور استفہام تو وہاں ہوتا ہے جہاں پر متکلم کو علم نہ ہو اور اللہ تعالیٰ تو ہر چیز کا عالم ہے اسلئے اسے حذف شرط کے قبیل سے بنائیں گے اور مذکورہ عبارت وجود میں آئے گی۔

وقیل لاشكّ :۔اس عبارت کے ساتھ فاضل شارحؒ نے مذکورہ مثال پر بعض لوگوں کے اعتراض کونقل کیا ہے اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ نے اس مثال میں شرط کو مقدّر ماننا ہے یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ یہ کلام استفہام انکاری ہے کیونکہ اس میں ام لاینبغی کے معنیٰ میں ہے اوراس کے بعد جو فا ہے وہ مابعد والے جملے کو پہلے والے جملے پر مرتب کرنے کیلئے ہے نہ کہ تقدیر شرط کیلئے جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ ''لاینبغی ان یُعبد غیر اللّٰه فااللّٰه هو المستحق للعبادة'' تو جس طرح یہاں پر فا ترتیب کیلئے ہے اسی طرح مذکورہ جملے میں بھی فاء مابعد ماقبل پر مرتب کرنے کیلئے ہے۔

وفیه نظرٌ: کہکر شارح نے اس اعتراض کا جواب دیا ہے خلاصہ یہ ہے کہ کسی ایک چیز کا دوسری چیز کے معنیٰ میں ہونا اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ دونوں کا حکم بھی ایک ہو لہٰذا ام کالاینبغی کے معنیٰ میں ہونا اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ جو حکم ام کا ہو وہی حکم لاینبغی کا بھی ہو جیسے کہ اس بات پر تمام علماء کا اتفاق ہے کہ لاتضرب زیدًا فهو اخوك صحیح ہے اور اتضرب زیدًا فهو اخوك میں انکار کے معنیٰ کے پائے جانے کے باوجود یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ یہ حال بنتا ہے اور حال پر حمل کرنے کیلئے واؤ کا لانا ضروری ہے جبکہ یہاں پر واؤ نہیں ہے بلکہ فا ہے اور فاء عطف کیلئے آتا ہے تو جملہ خبریہ کا جملہ انشائیہ پر عطف کرنا لازم آئے گا اور یہ صحیح نہیں ہے۔

ومنها ای ومن انواع الطلب النداء وهو طلب الاقبال بحرفٍ نائب مناب ادعوا لمن اقبل علیك یتظلّم یامظلوم قصدًا الی اغرائه وحثّه علی زیادة التظلّم وبثّ الشکویٰ لانّ الاقبال حاصل

ترجمہ:۔

(اور انہی) انواع طلب (میں سے نداء ہے) اور وہ مخاطب کے متوجہ ہونے کو طلب کرنا ہے ایسے حرف کیساتھ جو ادعو کے قائم مقام ہو لفظاً یا تقدیرًا (اور کبھی اس کا صیغہ یعنی نداء کا صیغہ طلب اقبال کے غیر میں استعمال کیا جاتا ہے مثلاً بھڑکانا جیسے تو اس سے کہے جو تیرے پاس اظہار ظلم کرنے کیلئے آئے ''یامظلوم'' اظہار ظلم کیلئے اور اظہار شکایت پر اکسانے اور بھڑکانے کیلئے کیونکہ اقبال تو حاصل ہی ہے

تشریح:۔

ومنها الندیٰ :۔انواع طلب میں سے آخری قسم ندا ہے ماتنؒ نے اس کی تعریف نہیں کی ہے البتہ شارحؒ نے اس کی تعریف کردی ہے۔ندا کہا جاتا ہے کسی کے متوجہ ہونے کو طلب کرنا ایسے حرف کے ساتھ جو حرف ادعوا کا قائم مقام ہو خواہ وہ الفاظ میں مذکور ہو یا مذکور نہ ہو الفاظ میں حرف ندا کے مذکور ہونے کی مثال جیسے یَایَحْیٰ خُذِا لْکِتَابَ ۔حرف ندا تقدیری کی مثال جیسے یُوسُفُ اَعْرِضْ عَنْ هٰذَا ۔یہ تو اس کا معنیٰ حقیقی ہے لیکن کبھی کبھار اس کو غیر معنیٰ حقیقی کیلئے بھی استعمال کیا جاتا ہے اور ان میں سے پہلا معنیٰ مجازی اغراء ہے اغراء کے معنیٰ ہیں برانگیختہ کرنا۔جیسے کوئی مظلوم اپنی داستان غم سنا رہا ہو تو سننے والا اس دوران کہے ''یامظلوم'' یہاں پر اس کا معنیٰ حقیقی یعنی اقبال کو طلب کرنا نہیں ہے اسلئے کہ یہ تو وہاں پر ہوتا ہے جہاں پر مخاطب پہلے سے متوجہ نہ ہو اور یہاں پر تو پہلے سے متوجہ ہے اسلئے اس کو اغراء پر حمل کیا جائے گا کہ یہ چاہتا ہے کہ اپنی درد بھری کہانی زیادہ بیان کرے۔

والاختصاص فی قولهم انا افعل کذا ایّها الرجل فقولنا ایُها الرجل اصلهٔ تخصیص المنادیٰ بطلب اقباله علیك ثمّ جعل مجرّدًا عن طلب الاقبال ونُقل الیٰ تخصیص مدلوله من بین امثاله بمانُسِبَ الیه اذلیس المراد بایّ ووصفهٔ المخاطب بل مادلّ علیه ضمیر المتکلّم

فایّها مضمومٌ والرجل مرفوعٌ والمجموع فی محلّ النصب علی حال ولهذا قال ای متخصّصًا من بین الرجال وقد تُستعمل صیغة النداء فی الاستغاثة نحو یا اللّٰه والتعجّب نحو یا لَلماء والتحسّر والتوجّع کما فی نداء الأطلال والمنازل والمطایا وما اشبه ذٰلك

ترجمہ:۔

(اور اختصاص عربوں کے اس قول میں کہ انا افعل کذا ایّھا الرجل) لہٰذا ایھا الرجل اصل میں منادیٰ کو اپنی طرف متوجہ کرنے کے ساتھ خاص کرنے کیلئے ہے پھر اس کو طلب اقبال سے خالی کر کے اس کے مدلول کو اس کے ہمسروں کے درمیان اس چیز کے ساتھ خاص کرنے کیلئے نقل کر لیا گیا جو اس کی طرف منسوب کیا گیا ہے کیونکہ ایٌّ اور اس کے وصف سے مخاطب مراد نہیں بلکہ مدلول ضمیر متکلم مراد ہے اسلئے ایّھا مضموم ہے اور الرجل مرفوع ہے اور حال ہونے کی وجہ سے مجموع محل نصب میں ہے اسی لئے ماتن نے کہا ہے ای ''متخصّصًا بین الرجال''۔ اور کبھی صیغہ نداء استغاثہ میں استعمال کیا جاتا ہے جیسے یا اللہ کبھی تعجب میں جیسے یاللماء کبھی حسرت و دردمندی میں جیسے ٹیلوں منزلوں اور سواریوں وغیرہ کی نداء میں

تشریح:۔

والاختصاص:۔ کبھی کبھار ندا اختصاص کیلئے آتا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ متکلم اپنے امثال اور ہم جنسوں کے درمیان اپنے آپ کو خاص کر دے جیسے کوئی آدمی کہے ''انا افعل کذا ایها الرجل'' جب اس قسم کی ترکیب لائی جاتی ہے تو اس میں ایھا موصوف اور الرجل صفت ہوتا ہے پھر یہ دونوں مل کر فعل محذوف کیلئے مفعول بنائے جاتے ہیں اور یہاں پر اس مثال میں یہ مفعول ہے فعل اخص کیلئے اور پھر افعل کی انا ضمیر سے حال ہے تو اس وجہ سے اس کو نداء کے معنیٰ پر حمل نہیں کیا جائے گا بلکہ اس کو اختصاص کیلئے بنایا جائے گا اور اس کا معنیٰ بنے گا انا افعل کذا حال کونی اخص ایها الرجل ای حال کونی متخصّصًا بین الرجال''۔ اور کبھی کبھار نداء کے صیغے کو مجاز مرسل کے طور پر غیر نداء کیلئے بھی استعمال کیا جاتا ہے مثلاً مدد طلب کرنے کیلئے یا تعجب کیلئے یا حسرت وغم کے اظہار کیلئے جیسے ٹیلوں منازل اور سواریوں کو خطاب کر کے انہیں پکارا جاتا ہے۔ استغاثہ کی مثال جیسے یا اللہ اس کا مطلب ہے کہ یا اللّٰه اقبل علینا اے اللہ ہم پر متوجہ ہو جا۔ تعجب کی مثال جیسے یا للماء یہ تعجب کے طور پر اس وقت بولا جاتا ہے جب کوئی بہت زیادہ پانی دیکھے یا پانی بہت زیادہ میٹھا ہو یا پانی بہت زیادہ ٹھنڈا ہو۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے ''یَا حَسْرَةً عَلَى الْعِبَادِ'' حسرت و اظہار غم کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے یَا لَیْتَنِیْ مَالِ هٰذَا الْكِتَابِ لَا یُغَادِرُ صَغِیْرَةً وَلَا كَبِیْرَةً اِلَّا اَحْصَاهَا ''اسی طرح یَا لَیْتَنِیْ كُنْتُ تُرَابًا'' اسی طرح ''یَا لَیْتَهَا كَانَتِ الْقَاضِیَةَ'' کلام عرب میں اس کی مثال جیسے شاعر کا شعر ہے۔

یا قبر معن کیف واریت جودهٗ :: وقد کان منه البرد والبحر مترعًا

منازل اور ٹیلوں کیلئے یائے ندا استعمال کیا جائے جیسے

ایا منازل سلمیٰ این سلماك :: من اجل هذا بکینا ها بکینا ها

ثمّ الخبر قد یقع موقع الانشاء امّا للتفاؤل بلفظ الماضی دلالةً علی انّهٗ کأنّهٗ وقع نحو وفّقك اللّٰه للتقوی اولاظهار الحرص فی وقوعه کما مرّ فی بحث الشرط من انّ الطالب اذا عظم رغبتهٗ فی شیءٍ یکثر تصوّرهٗ ایّاه فربما یُخیّل الیه حاصلًا فیورد بلفظ الماضی نحو رزقنی

اللّٰہ تعالیٰ لقائك

ترجمہ:۔

(اور کبھی انشاء کی جگہ میں خبر واقع ہوتی ہے یا تو تفاؤل کی خاطر) ماضی کیساتھ یہ بتانے کیلئے کہ گویا کہ یہ چیز ہو ہی گئی جیسے وفقک اللہ للتقویٰ (یا اس کے واقع ہونے میں حرص ظاہر کرنے کیلئے) جیسا کہ شرط کی بحث میں گذر چکا جب کسی چیز میں طلب کی رغبت زیادہ ہوتی ہے تو اس کا تصور بھی زیادہ ہوتا ہے یہاں تک کہ وہ اس کو حاصل خیال کرنے لگتا ہے اور ماضی سے تعبیر کر دیتا ہے جیسے رزقنی اللّٰہ لقائك

تشریح:۔

ثم الخبر قد یقع موقع الانشاء:۔ یہاں سے انشاء کے متعلق آخری مسئلہ بیان کر رہے ہیں اور وہ یہ ہے کہ یہ انشاء کی بحث چل رہی ہے اور اصل یہ ہے کہ انشاء کیلئے الفاظ بھی انشاء کے استعمال کئے جائیں لیکن کبھی کبھار ہوگا تو انشاء لیکن اس کیلئے الفاظ خبر کے استعمال کئے جائیں گے۔ پھر اس کے مختلف اسباب ہیں۔

اما للتفاؤل:۔ پہلا سبب یہ ہے کہ انشاء کو لفظ خبر کے ساتھ بولا جائے نیک فالی اور نیک شگونی حاصل کرنے کیلئے کہ کوئی کام ابھی تک ہوا نہ ہو لیکن اس کے ہونے کو بتلایا جائے جیسے وفقك اللّٰـہ للتقویٰ اسے اب تک تقویٰ کی توفیق حاصل تو نہیں ہوئی ہے لیکن نیک فالی کیلئے اسے حاصل سمجھتے ہوئے اس کی تعبیر لفظ ماضی کے ساتھ کر دی ہے۔

او لاظہار الحرص علی حصولہ:۔ اور کبھی کبھار لفظ انشاء کو خبر کے لفظ کے ساتھ ذکر کر دیا جاتا ہے کسی چیز کے حصول پر اپنے حرص کو ظاہر کرنے کیلئے اس کی وجہ گزر چکی ہے کہ جب متکلم کو کسی چیز کے ساتھ زیادہ محبت اور انتہائی رغبت ہو تو بار بار اس کا تصور ذہن میں آتا ہے یہاں تک کہ بسا اوقات وہ سمجھتا ہے کہ وہ چیز مجھ کو حاصل ہو چکی ہے اسلئے وہ ماضی اور خبر کے لفظ کو استعمال کرتا ہے جیسے رزقنی اللّٰـہ لقائك۔ یعنی اس کی ملاقات کرنے کیلئے اس کا دل بہت چاہتا ہے اسلئے اسکو حاصل کی طرح سمجھ کر ماضی کے لفظ کے ساتھ تعبیر کر دی۔

والدعاء بصیغۃ الماضی من البلیغ کقولہ رحمہُ اللّٰہ یحتملھما ای التفاؤل واظہار الحرص امّا غیر البلیغ فھو ذاھلٌ عن ھذہ الاعتبارات

ترجمہ:۔

(اور بلیغ کا ماضی کے ساتھ دعا کرنا) جیسے وہ یوں کہے رحمہ اللہ (دونوں کا محتمل ہے) تفاؤل کا اور اظہار حرص کا رہا غیر بلیغ تو وہ ان اعتبارات سے غافل ہوتا ہے

تشریح:۔

والدعاء:۔ تیسرا سبب یہ ہے کہ دعا کیلئے آئے یعنی دعا کیلئے ماضی کا صیغہ استعمال کیا جائے جیسے رحمہُ اللّٰہ ایک تو دعا کیلئے لایا جائے اور یہاں پر یہ مقصود ہے لیکن اس میں ماقبل والے احتمالات بھی ہوتے ہیں یعنی تفاؤل اور اظہار رغبت والا معنی لیکن شرط یہ ہے کہ یہ استعمال کرنے والا آدمی فصیح ہو اور اگر غیر فصیح آدمی اس کو استعمال کرے تو صحیح نہیں ہوگا بلکہ وہ غیر موضوع لہٗ کے اندر استعمال کرے گا۔ کیونکہ فصیح آدمی جن اعتبارات لطیفہ سے واقف ہوتا ہے غیر فصیح ان پر واقف نہیں ہو سکتا ہے۔

اولاحترازعن صورةالامر کقول العبدللمولی ینظرالمولی الیّ ساعةً دون أنظرلانّہ فی صورة الامروان قُصِدبہ الدعاء والشفاعة اولحمل المخاطب علی المطلوب با ن یکون المخاطب ممّن لایحبّ ان یکذّب الطالب ای ینسب الی الکذب کقولک لصاحبك الذی لا یحبّ تکذیبك تأتینی غدًامقام إئتنی لحملہ بألطف وجہٍ علی الأتیان لانّہٗ ان لم یأ تك غدًاصرتَ کاذبًابحیث الظاهرلکون کلامك فی صورة الخبر

ترجمہ:۔

(یا امر کی صورت سے بچنے کیلئے) جیسے غلام آقا سے کہے "ینظر المولٰی الیّ ساعۃً" اُنظر کے بجائے کیونکہ یہ حکم کی صورت میں ہے گویا کہ اس سے دعا یا سفارش مقصود ہے (یا مخاطبؔ ومطلوب پر آمادہ کرنے کیلئے اس طور پر کہ مخاطب ان میں سے ہو جو طالب کی تکذیب نہ چاہتا ہو یعنی کذب کی طرف نسبت کی جائے جیسے تم اپنے اس دوست سے کہو جو تمہاری تکذیب نہ چاہتا ہو تاتینی غدًا ائتنی کے بجائے لطیف انداز میں آنے پر آمادہ کرنے کیلئے کیونکہ اگر وہ کل نہ آیا تو تم ظاہرًا کاذب بن جاؤ گے کیونکہ تمہارا کلام خبر کی صورت میں ہے۔

تشریح:۔

اولاحترازعن صورة الامر:۔ چوتھا سبب یعنی کبھی کبھار امر کے ساتھ خطاب کرنا ہوتا ہے ایسی ذات کے ساتھ جو ہر اعتبار سے مستعلی اور خطاب کرنے والا اپنے آپ کو اعتباری طور پر بھی مستعلی نہ سمجھتا ہو تو دعاء یا سفارش کیلئے اس کو امر کرتا ہے اور یہ جائز بھی ہے لیکن وہ امر کے ساتھ خطاب نہیں کرتا ہے سوءِ ادب سمجھتے ہوئے اور امر کی صورت سے بھی احتراز کرتے ہوئے بلکہ خبر پر دلالت کرنے والے لفظ کو استعمال کرتا ہے جیسے کوئی غلام اپنے آقا کی توجہ کا طالب ہو تو کہے گا ینظر المولٰی الیّ ساعة" انظر الیّ کے بجائے۔

اولحمل المخاطب علی المطلوب:۔ پانچواں سبب:۔ کبھی کبھار مخاطب کو حصول مطلوب پر ابھارنے کیلئے انشاء کی جگہ خبر پر دلالت کرنے والے صیغے کو استعمال کیا جاتا ہے اس کی صورت یہ ہے کہ مخاطب اپنے متکلم کو جھوٹا بنانا نہ چاہتا ہو تو اس کے جھوٹا نہ بنانے پر یقین کرتے ہوئے اور مطلوب کے حصول پر اس کو ابھارنے کیلئے خبر کا صیغہ استعمال کرتا ہے جیسے کوئی کہے تاتیی غدًا أئتِنی کے بجائے لہٰذا اب مخاطب چونکہ اپنے متکلم کو جھوٹا نہیں بنانا چاہتا ہے اسلئے اس کیلئے دوسرے دن ماننا ضروری ہوگا ورنہ وہ متکلم جھوٹا ہو جائے گا۔

﴿تنبیہ﴾

الانشاء کالخبرفی کثیرٍممّاذُکِرفی الابواب الخمسة السابقة یعنی احوال الاسناد والمسند الیہ والمسندومتعلّقات الفعل والقصر فیعتبرہ ای ذٰلك الکثیرالذی یشارك فیہ الانشاءُ الخبر الناظربنُورالبصیرة فی لطائف الکلام مثلًا الانشائی ایضًا امّامؤکّدوالمسندالیہ فیہ امّا محذوف اومذکورٌالی غیرذٰلك۔

ترجمہ:۔

(انشاء بہت سارے ان اعتبارات میں جو سابقہ ابواب خمسہ میں مذکور ہوئے خبر کی طرح ہے) یعنی احوال اسناد، احوال مسند الیہ احوال مسند، احوال متعلّقات الفعل اور قصر میں (لہٰذا اس کا اعتبار کرنے) یعنی اس کثیر حصّہ کا جس میں انشاء خبر کیساتھ

شریک ہے (دیکھنے والا) نور بصیرت کیساتھ لطائف کلام میں، مثلاً کلام انشائی بھی یا مؤکد ہوتا ہے یا غیر مؤکد اور مسند الیہ اس میں یا محذوف ہوتا ہے یا مذکور الیٰ غیر ذٰلک۔

تشریح:۔

تنبیہ ئیں مصنفؒ نے یہ بات بیان کی ہے کہ ہم نے انشاء کے بیان سے پہلے بڑی تفصیل کے ساتھ سابقہ ابواب یعنی احوال اسناد، مسند الیہ، مسند اور متعلقات فعل اور قصر وغیرہ میں بیان کر دیا ہے ان تمام چیزوں میں انشاء خبر کی طرح ہے اسلئے ہم نے انشاء میں اس کی تفصیل بیان نہیں کی ہے کیونکہ ہر صاحب فہم وذکا مذکورِ سابق اقسام کو انشاء میں جاری کرسکتا ہے مثلا یہ بات کہ کلام انشائی مؤکد ہے یا غیر مؤکد اسی طرح اس میں مسند الیہ محذوف ہے یا مذکور ہے معرفہ ہے یا نکرہ یا اس کے علاوہ کوئی اور ہے۔

﴿الفصل والوصل﴾

بدأبذكرالفصل لانّهٔ الاصل والوصل طارعارضٌ عليه حاصلٌ بزيادة حرفٍ لكن لمّا كان الوصل بمنزلة الملكة والفصل بمنزلة العدم والاعدام انّما تعرف بملكاتها بدأفي التعريف بذكرالوصل فقال الوصل عطفُ بعضِ الجملِ علىٰ بعض والفصل تركهٗ　ای ترك عطفه عليه

ترجمہ:۔

ساتواں باب فصل وصل کے بیان میں ہے مصنفؒ نے فصل کو اسلئے پہلے ذکر کیا ہے کہ فصل اصل ہے اور وصل طاری اور عارضی ہے جو کسی حرف کی زیادتی کیساتھ حاصل ہوتا ہے لیکن چونکہ وصل بمنزلہ ملکہ کے ہے اور فصل بمنزلہ عدم کے ہے اور عدم کی معرفت ان کے ملکات سے ہی ہوتی ہے اسلئے تعریف میں پہلے وصل کو ذکر کیا ہے اسلئے کہا کہ (وصل عطف کرنا ہے بعض جملوں کا بعض پر اور فصل ترک کرنا ہے اس کا) یعنی عطف کا

تشریح:۔

مصنفؒ نے عنوان میں فصل کو وصل پر مقدم کر دیا ہے فاضل شارحؒ نے اس کی توجیہ بیان کی ہے۔عنوان میں فصل کو وصل پر اسلئے مقدم کر دیا ہے کہ ہر جملہ کاملہ میں اصل یہ ہے کہ وہ کسی پر موقوف نہ ہو اور کسی کے ساتھ اس کا تعلق نہ ہو اور فصل اپنے اس اصل پر قائم ہے کہ یہ کسی پر موقوف نہیں ہوتا ہے اور کسی دوسرے جملے کا اس کے ساتھ کوئی تعلق بھی نہیں ہوتا ہے اور وصل ایک عارضی چیز ہے کہ یہ بعد میں آکر جملہ کو لاحق ہوتا ہے تو اصل کو عارضی اور طاری پر مقدم کرتے ہوئے انھوں نے فصل کو وصل پر مقدم کر دیا ہے اور تعریف میں وصل کو فصل پر اسلئے مقدم کیا ہے کہ ان کے درمیان عمیٰ اور بصر کی طرح عدم وملکہ کا تعلق ہے بصر ملکہ ہے اور عمیٰ عدم ہے اس لئے کہ عمیٰ کی یوں تعریف کی جاتی ہے "عدم البصر عما من شانه ان يكون بصيرًا" اس کا آنکھوں والا نہ ہونا جس کو آنکھوں والا ہونا چاہئے ۔یہاں بھی وصل وفصل کے درمیان عدم وملکہ کا تعلق ہے کہ وصل ملکہ ہے اور فصل عدم ہے اسلئے کہ وصل کہتے ہیں بعض جملوں کے بعض پر عطف کرنے کو اور فصل کہا جاتا ہے بعض جملوں کے بعض پر عطف نہ کرنے کو اور عدم کا پہچاننا موقوف ہوتا ہے ملکہ کی پہچان پر اسلئے انھوں نے وصل کو تعریف میں فصل پر مقدم کر دیا ہے اور عنوان میں فصل کو وصل پر مقدم کر دیا ہے۔

فاذاأتت جملة بعد جملة فالاولىٰ إمّاان يكون لها محلٌ من الاعراب اولاوعلىٰ الاوّل　ای علیٰ تقديران يكون للاوّل محلٌّ من الاعراب ان قصد تشريك الثانيةلها　ای للاولیٰ فی حكمه ای في حكم الاعراب الذی كان لهامثل كونها خبر مبتدإاوحالًاأوصفةاونحوذٰلك عطف الثانية عليهاای علیٰ الاولیٰ ليدلّ العطف علیٰ التشريك المذكور كالمفرد فانّهٗ اذاقُصدتشريكهٗ لمفرد قبله فی حكم اعرابهٖ من كونهٖ فاعلًا او مفعولًااونحوذٰلك وجب عطفهٗ عليه

ترجمہ:۔

(اسلئے جب ایک جملہ دوسرے جملے کے بعد آئے تو بہتر یہ ہے کہ اس کیلئے محل اعراب ہوگا یا نہیں پہلی صورت پر کہ یعنی اس حکم اعراب میں جو جملہ اولیٰ کیلئے محلّ اعراب ہو (اگر ارادہ کیا گیا ہو جملہ ثانیہ کو جملہ اولیٰ کے حکم اعراب میں شریک کرنے کا) یعنی اعراب کے حکم میں جو جملہ اولیٰ کے لئے ہے مثلاً مبتداء کی خبر ہونا یا حال ہونا، یا صفت ہونا وغیرہ (تو عطف کر دیا جائے گا) جملہ ثانیہ کا (اس پر) یعنی جملہ اولیٰ پر تا کہ یہ عطف تشریک مذکور پر دلالت کرے (مفرد کی طرح) کیونکہ جب ایک مفرد کو اس سے پہلے والے مفرد کے حکم

میں شریک کرنا مقصود ہو مثلاً اس کا فاعل ہونا یا مفعول ہونا وغیرہ تو اس پر اس کا عطف کرنا ضروری ہے

تشریح:۔

فاذا اتت:۔ یہاں اس کی پوری تفصیل بیان کر رہے ہیں کہ جب بہت سارے جملے ہوں تو ہم دیکھیں گے کہ جملہ اولیٰ کیلئے محل من الاعراب ہے یا نہیں اگر جملہ اولیٰ کیلئے محل من الاعراب ہو تو پھر ثانی کا جملہ اولیٰ کے ساتھ حکم میں شرکت کا قصد کیا گیا ہوگا یا نہیں اگر ثانی کا اوّل کے حکم میں شرکت کا قصد کیا جائے تو اتصال کرنا واجب ہے پھر اس کی دو قسمیں ہیں واؤ کے ساتھ عطف کیا جائے گا یا بغیر واؤ کے۔ اگر واؤ کے ساتھ عطف کیا جائے تو پھر جہت اشتراک کیلئے کسی مناسبت کا ہونا ضروری ہے جیسے ''زید یکتب ویشعر زید'' لکھتا ہے اور شعر کہتا ہے ان دونوں جملوں کے درمیان مناسبت ہے اسلئے یہ عطف کرنا درست ہے اسی طرح زیدٌ یعطی ویمنع میں بھی چونکہ مناسبت ہے اسلئے عطف کرنا درست ہے، البتہ زید یکتب ویعطی یا زیدٌ یمنع ویشعر یہ دونوں مثالیں درست نہیں ہیں اسلئے کہ ان کا ایک دوسرے کے ساتھ کوئی ربط و تعلق نہیں ہے۔

فشرط کونِهٖ ای کون عطف الثانیة علیٰ الاولیٰ مقبولاً بالواو ونحوہٖ ان یکون بینهما ای بین الجملتین جهةٌ جامعةٌ نحو زیدٌ یکتُب ویشعُر لما بین الکتابة والشعر من التناسب الظاهر اویعطی ویمنع لما بین الاعطاء والمنع من التضاد بخلاف زید یکتب ویمنع اویعطی ویشعر وذٰلك لئلّا یکون الجمع بینهما کالجمع بین الضبّ والنون

ترجمہ:۔

تو اس کے ہونے کی شرط یہ ہے یعنی جملہ ثانیہ کے عطف کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ ان دونوں جملوں میں جہت جامعہ جیسے زید یکتب ویشعر کہ کتابت اور شعر میں تناسب ظاہر ہے یا زیدٌ یعطی ویمنع کے کہ اعطاء اور منع میں علاقہ تضاد کی وجہ سے تناسب ہے۔ بخلاف زید یکتب ویمنع یا زیدٌ یعطی ویشعر کے کہ (یہ صحیح نہیں ہے)۔ جہت جامعہ کا ہونا اسلئے ضروری ہے تا کہ دونوں جملوں کے درمیان جمع کرنا گوہ اور مچھلی کے درمیان جمع کرنے کی طرح نہ ہو جائے۔

تشریح:۔

فشرط کونہ: اس کے متعلق اجمالاً کچھ بحث گزر چکی ہے لیکن مزید وضاحت کیلئے اسے دوبارہ ذکر کر دیتا ہوں چنانچہ جب شرکت فی الحکم کا قصد کیا جائے تو اس کی دو صورتیں ہیں واؤ حرف عطف لایا جائے گا یا اس کا غیر۔ اگر واؤ حرف عطف لایا جائے تو پھر اس کیلئے شرط یہ ہے کہ وہاں پر جہت جامعہ ہو یعنی شرکت کیلئے کسی واسطہ کا ہونا ضروری ہے اور اگر واؤ کے غیر کے ساتھ عطف کر دیا جائے تو وہاں پر جہت جامعہ کا ہونا کوئی ضروری نہیں ہے جیسے زیدٌ یکتب ویشعر اور زیدٌ یعطی ویمنع کہنا درست ہے اسلئے کہ اس میں پہلی مثال میں دونوں کے درمیان مناسبت پائی جاتی ہے اور دوسری میں دونوں میں تضاد پایا جاتا ہے بخلاف زید یکتب ویمنع اور زیدٌ یعطی ویشعر کے کہ ان میں معطوف علیہ اور معطوف میں کوئی مناسبت نہیں ہے اسلئے یہ مثالیں درست نہیں ہیں کیونکہ پھر یہ گوہ اور مچھلی میں عطف کرنے کی طرح بن جائے گا۔

فائدہ:۔ گوہ کو پیاس بالکل ہی نہیں لگتی ہے اور اس کیلئے پانی کی بہت ہی کم ضرورت پڑتی ہے یہاں تک کہ ہفتوں کے بعد اسے جب تھوڑی سی پیاس لگ جاتی ہے تو یہ ہوا میں آنے والی نمی کے ساتھ اپنی پیاس بجھالیتی ہے اور مچھلی کیلئے پانی کی انتہائی زیادہ ضرورت ہوتی ہے کہ پانی کے بغیر مچھلی کا زندہ رہنا ممکن ہی نہیں ہے تو جس طرح گوہ اور مچھلی کا آپس میں عدم مناسبت کی وجہ سے عطف کا کوئی تعلق

نہیں ہے اسی طرح ان کا بھی آپس میں عطف کرنا درست نہیں ہے۔

وقولہٗ ونحوہٗ ارادبہٖ مایدلّ علیٰ التشریك کالفاء وثمّ وحتّی وذکرہٗ حشوٌمفسدٌلانّ هذاالحکم مختصٌ بالواولانّ لکلّ من الفاء وثمّ وحتّی معنی محصّلاً غیرالتشریك والجمعیّة فان تحقق هذاالمعنٰی حسُن العطف وان لم توجد جهةٌ جامعة بخلاف الواو

ترجمہ:۔

''ونحوہٗ'' سے مراد وہ حرف عطف ہے جو تشریک پر دلالت کرے جیسے فاء، ثم، حتّی، لیکن ان کا ذکر نا حشو اور مفسد معنیٰ ہے کیونکہ یہ حکم تو صرف واؤ کے ساتھ خاص ہے اسلئے کہ فاء، ثم، حتّی میں سے ہر ایک کیلئے تشریک وجمعیت کے علاوہ دوسرے معانی ہیں اگر یہ معنیٰ محقق ہوں تو عطف کرنا بہتر ہوگا اگر چہ جہت جامعہ نہ پائی جائے بخلاف واؤ کے

تشریح:۔

وقولہٗ ونحوہٗ:۔اس عبارت کے ساتھ شارحؒ ماتنؒ پر ایک اعتراض کرنا چاہتے ہیں اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ ماتن کا اس مقام پر نحوہٗ کی عبارت لانا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ نحوہٗ کے لانے کی صورت میں ان کی عبارت کا مطلب یہ بنتا ہے کہ جس طرح واؤ کیلئے جہت مجامعت کا ہونا ضروری ہے اسی طرح واؤ کے علاوہ کیلئے بھی جہت مجامعت کا ہونا ضروری ہے جبکہ یہ بات غلط ہے اسلئے کہ واؤ کے غیر کیلئے کوئی نہ کوئی معنیٰ پایا جاتا ہے تو جب بھی یہ حروف لائے جائیں گے تو ان کی دلالت ان معانی مخصوصہ موضوعہ پر ہوگی تو ان کیلئے اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے بخلاف واؤ کے کہ اس میں سوائے شرکت کے اور کوئی معنیٰ نہیں پایا جاتا ہے تو اس وجہ سے اس کیلئے جہت مجامعت کا ہونا ضروری ہے لہٰذا واؤ کے غیر کیلئے واؤ کا حکم ثابت کرنا درست نہیں ہے۔

ولهٰذا ای ولانّهٗ لابدّ فی الواومن جهة جامعة عِیبَ علی ابی تمام قولهٗ شعرلاوالّذی هو عالمٌ انّ النویٰ::صبرٌ وانّ اباالحسین کریمٌ:: اذلامناسبةبین کرم ابی الحسین ومرارةالنویٰ فهٰذا العطف غیرمقبولٍ سواءٌجعل عطف مفردٍعلی مفردٍ کماهوالظاهراوعطف جملةٍ علی جملةٍ باعتباروقوعهٖ موقع مفعولی عالمٍ لانّ وجودالجامع شرط فی الصورتین وقولهٗ لانفیٌ لماادّعت الحبیبةعلیه من اندراس هواه بدلالةالبیت السابق

ترجمہ:۔

(اسی وجہ سے) کہ واؤ کیساتھ عطف کرنے میں جہت جامعہ کا ہونا ضروری ہے ابوتمام پر اس شعر لاوالذی الخ میں عیب لگایا گیا ہے۔شعر۔نہیں!قسم ہے اس ذات کی جو جانتا ہے کہ جدائی تلخ ہے اور ابوالحسین سخی ہے) کیونکہ ابوالحسین کے سخی ہونے اور جدائی کے تلخ ہونے میں کوئی مناسبت نہیں ہے اسلئے یہ عطف غیر مقبول ہوگا خواہ از قبیل عطف المفرد علی المفرد مانا جائے جیسا کہ یہی ظاہر ہے یا از قبیل عطف الجملہ علی الجملہ مان لیا جائے اس اعتبار سے کہ وہ ''یعلم'' کے دو مفعولوں کی جگہ میں ہے کیونکہ دونوں صورتوں میں جامع کا ہونا ضروری ہے شاعر کے قول کلمہ لا کیساتھ اس چیز کی نفی ہے جس کا محبوبہ دعویٰ کر رہی ہے یعنی محبت کا ختم ہو جانا

تشریح:۔

ولهٰذاعیب علی ابی تمام:۔یہاں سے ایک تنویر بیان کی ہے کہ جب ہم نے کہا کہ واؤ کیلئے جہت مجامعت کا ہونا ضروری ہے اسی وجہ سے ابوتمام متنبّی کے اس شعر کو بلاغت سے گرا ہوا سمجھا گیا ہے کہ اس میں واو کے ذریعہ وصل کیا ہے لیکن درمیان میں کوئی

جہت مجامعت نہیں پائی جاتی ہے۔شعر۔

لا والذی ھو عالم انّ النویٰ صبرٌ وانّ ابا الحسین کریمٌ

یہ شعر شاعر نے اپنی محبوبہ کے دعوے کی تردید کرتے ہوئے کہا ہے کیونکہ محبوبہ نے یہ دعویٰ کیا تھا کہ تم نے مجھ سے محبت کرنا چھوڑ دیا ہے تو اس نے کہا کہ ایسی کوئی بات نہیں ہے یہ محض تمہاری خام خیالی ہے۔

(ترجمہ) اس ذات کی قسم جو جانتا ہے کہ فراق کڑوا ہے اور ابوالحسین سخی آدمی ہے میں نے محبت نہیں چھوڑی ہے۔

اس پر سابقہ شعر دلالت کرتا ہے اور وہ شعر یہ ہے کہ۔

زعمت ھواك عفاالغداۃ کماعفٰی ::عنھا طلال باللویٰ ورسوم

اور کتاب میں مذکورہ شعر کے بعد یہ شعر ہے۔

ماحلت عن سنن الوداد ولاغدت ::نفسی علیٰ الف سواك تحوم

محل استشہاد:۔ یہاں پر ابوالحسین کے سخی ہونے کا عطف فراق کے کڑوے ہونے پر کیا ہے جبکہ ان کے درمیان کوئی ربط و تعلق نہیں ہے اسلئے لوگوں نے اس شعر کو بلاغت سے گرا ہوا سمجھا ہے۔

خواہ اسے عطف المفرد علی المفرد کے قبیل سے بنایا جائے جیسا کہ ظاہر ہے یا عطف الجملۃ علی الجملۃ کے قبیل سے بنایا جائے کہ معطوف علیہ اور معطوف دونوں عالم کے دو مفعولوں کی جگہ واقع ہو جائیں کیونکہ دونوں صورتوں میں دونوں جملوں کے درمیان جامع کا ہونا شرط اور ضروری ہے جبکہ یہاں پر صبر کے کڑوی ہونے اور ابوالکریم کے سخی ہونے میں کوئی ربط اور جامع نہیں ہے۔

والّا ای وان لم یقصد تشریك الثانیۃ للاولیٰ فی حکم اعرابھا فُصّلت الثانیۃ عنھا لئلّا یلزم من العطف التشریك الذی لیس بمقصود نحو ''وَاِذَا خَلَوْا اِلٰی شَیَاطِیْنِھِمْ قَالُوْا اِنَّا مَعَکُمْ اِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَھْزِءُوْنَ() اَللّٰہُ یَسْتَھْزِءُ بِھِمْ لم یُعطَف اللّٰہُ یَسْتَھْزِءُ بِھِمْ علی اِنَّا مَعَکُمْ لانّہٗ لیس من مقولتھم فلوعطف علیہ لزم تشریکہٗ لہ فی کونہ مفعول قالوافیلزم ان یکون مقول قول المنافقین ولیس کذٰلك وانّما قال علی انّا معکم لانّ قولہٗ انّما نحن مستھزؤن بیانٌ لقولہ انّا معکم فحکمہٗ حکمہٗ وایضًا العطف علیٰ المتبوع ھوالاصل

ترجمہ:۔

(اور اگر ایسا نہ ہو) یعنی جملہ ثانیہ کو جملہ اولیٰ کے حکم میں شریک کرنا مقصود نہ ہو (تو فصل کیا جائیگا) دوسرے کا (اس سے) تا کہ عطف کرنے سے وہ تشریک لازم نہ آئے جو مقصود نہیں ہے (جیسے آیت واذا خلوا الخ اور جب تنہا ہوتے ہیں اپنے شیطانوں کے پاس تو کہتے ہیں کہ بیشک ہم تمہارے ساتھ ہیں ہم تو ان سے مذاق کرتے ہیں ''اللہ یستھزء بھم'' کا عطف ''انّا معکم'' پر نہیں کیا گیا ہے کیونکہ یہ منافقین کا مقولہ نہیں ہے اگر اس پر عطف کیا جائے تو اس کا شریک ہونا لازم آئے گا اس کے مفعول ہونے میں اور منافقین کا مقولہ ہونا لازم آئے گا جبکہ ایسا نہیں ہے مصنف نے جو یہ کہا ہے کہ ''انّا معکم'' پر عطف نہیں کیا گیا یہ اسلئے کہا ہے کہ ''انّما نحن مستھزؤن انّا معکم'' کا بیان ہے لہٰذا جو حکم اس کا ہے وہی حکم اس کا ہوگا نیز متبوع پر عطف کرنا ہی اصل ہے

تشریح:۔

اور اگر متکلم ثانی کو حکم اوّل میں شریک کرنے کا قصد نہ کرے تو پھر فصل کرنا واجب ہے اسلئے کہ عطف شرکت پر دلالت کرتا ہے

اور یہاں پر متکلم نے شرکت کا قصد نہیں کر رہا ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے وَاِذَا خَلَوْا اِلٰی شَیٰطِیْنِهِمْ قَالُوْا اِنَّا مَعَکُمْ اِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُوْنَ'' اس میں انا معکم پر ''اللّٰه یستهزء بهم '' کا عطف کرنا درست نہیں ہے اسلئے کہ یہاں پر معطوف علیہ منافقین کا مقولہ بن رہا ہے تو عطف کرنے سے یہ لازم آئے گا کہ اللّٰه یستهزء بهم بھی منافقین کا مقولہ ہے جب کہ یہ تو اللہ تعالیٰ کا مقولہ ہے منافقین کا مقولہ نہیں ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ اس میں متبوع پر عطف ہے اور متبوع پر عطف کرنا اصل ہے۔

وانّما قال علیٰ انما معکم :۔ اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے کہا ہے کہ ''اَللّٰهُ یَسْتَهْزِءُ بِهِمْ '' کا عطف ''اِنَّا مَعَکُمْ '' پر ہے تو آپ نے اس کا عطف ''اِنَّمَا نَحْنُ '' پر کیوں نہیں کیا ہے۔

جواب:۔ اس کا ایک جواب تو یہ دیا ہے کہ ''اِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُوْنَ'' ''اِنَّا مَعَکُمْ '' کیلئے بیان ہے اور جو حکم مبیّن کا ہوتا ہے وہی حکم بیان کا ہوتا ہے۔

دوسرا جواب:۔ یہ ہے کہ اس میں ''اِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُوْنَ '' تابع ہے اور ''انا معکم '' متبوع ہے اور عطف تابع اور متبوع میں سے متبوع پر کیا جاتا ہے۔

وعلی الثانی　ای علی تقدیران لایکون للاولی محلّ من الاعراب اِن قُصِد ربطُها بها　ای ربط الثانیة بالاولی علی معنی عاطفٍ سوی الواو عُطِفت الثانیة　علی الاولی به ای بذلك العاطف من غیر اشتراط امرٍ اٰخر نحو دخل زیدٌ فخرج عمروٌ او ثمّ خرج عمروٌ واذا قصد التعقیبُ او المهلةُ وذلك لانّ ماسوی الواو من حروف العطف یفید مع الاشتراك معانی محصّلة مفصّلة فی علم النحو فاذا عطفت الثانیة علی الاولی بذلك العاطف ظهرت الفائدة اعنی حصول معانی هذه الحروف بخلاف الواو فانّهٗ لایفید الّا مجرّد الاشتراك وهذا انّما یظهر فیما لهٗ حکم اعرابی وامّا فی غیره ففیه خفاءٌ واشکالٌ وهو السبب فی صعوبة باب الفصل والوصل حتّٰی حصر بعضهم البلاغة علی معرفة الفصل والوصل

ترجمہ:۔

(اور دوسری صورت پر) یعنی اس تقدیر پر کہ جملہ اولیٰ کیلئے محل اعراب نہ ہو (اگر اس کے ساتھ ربط کیا جائے) یعنی دوسرے جملے کا پہلے جملے کے ساتھ جملہ اولیٰ (عاطف کے معنیٰ پر واو کے علاوہ دوسرے کا) عطف کیا جائے اوّل پر (اس کیساتھ) یعنی اس حرف عطف کے ساتھ کسی امر آخر کی شرط کے بغیر جیسے دخل زید فخرج عمروٌ، دخل زیدٌ ثم خرج عمروٌ جب ایک کا دوسرے کے بعد بلا تاخیر یا مع تاخیر آنا مقصود ہو) اس کی وجہ یہ ہے کہ واؤ کے علاوہ دوسرے حروف اشتراک کے ساتھ ساتھ دوسرے معانی کا بھی فائدہ دیتے ہیں جن کی تفصیل علم نحو میں موجود ہے لہٰذا جب جملہ اولیٰ کا جملہ ثانیہ پر عطف کیا جائے تو فائدہ ظاہر ہو جائے گا اور وہ ان حروف کے معانی کا حصول ہے بخلاف واؤ کے کہ وہ صرف اشتراک کا فائدہ دیتا ہے مگر واؤ کا صرف مفید اشتراک ہونا اس میں ظاہر ہو سکتا ہے جس کیلئے حکم اعرابی ہو رہا ہو اور اس کے غیر میں خفاء اور اشکال ہے اور یہی باب فصل وصل کی دشواری کا سبب ہے یہاں تک کہ بعض نے بلاغت کو فصل وصل کی معرفت پر منحصر کر دیا ہے

تشریح:۔

وعلی الثانی :۔ اور اگر اوّل کیلئے محل من الاعراب نہ ہو تو پھر اس کی بھی دو قسمیں ہیں ثانی جملے کا اوّل جملے کے ساتھ واؤ کے علاوہ کسی اور حرف عطف کے ساتھ ربط کا قصد کیا گیا ہو گا یا نہیں۔ اگر ثانی کا اوّل کے ساتھ واؤ حرف عطف کے علاوہ کسی اور حرف عطف کے ساتھ ربط کا قصد کیا جائے تو اتصال اور عطف کرنا واجب ہے۔ تعقیب کے قصد کرنے کی مثال جیسے دخل زیدٌ فخرج عمروٌ۔ تراخی کا قصد کیا جائے جیسے دخل زیدٌ ثمّ خرج عمروٌ۔

وذلك لانّ ماسوی الواو :۔ اوپر یہ مسئلہ بیان ہوا تھا کہ واؤ کے علاوہ کسی اور حرف عطف کے ساتھ ربط کا قصد کیا جائے پھر مثالیں بیان کی اور اب شارحؒ نے اس کی وجہ بیان کی ہے کہ واؤ کے غیر کی قید اسلئے لگائی ہے کہ واؤ کے غیر میں سے ہر ایک کو کسی نہ کسی معنیٰ کیلئے وضع کیا گیا ہے لہٰذا جب ثانی کا اوّل پر واؤ عاطفہ کے غیر کے ساتھ عطف کیا جائے تو وہاں پر کوئی نہ کوئی معنیٰ ضرور حاصل ہوگا بخلاف واؤ کے کہ اسکو اشتراک کیلئے وضع کیا گیا ہے لہٰذا اس کی دلالت سوائے اشتراک کے اور کسی پر نہیں ہوگی جب اس کیلئے محل من الاعراب ہو کیونکہ اعراب کا ایک ہونا بھی حکم کی وحدت پر دلالت کرے گا اور واؤ بھی شرکت پر دلالت کرتا ہے اور اس کیلئے محل من الاعراب نہ ہو تو اس میں اخفاء اور اشکال ہوگا اور یہی بات اس میں مشکل پیدا کرنے کے سبب بنے گی اور اس کی چھ قسمیں بن جائیں گی یہی وجہ ہے کہ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ بلاغت صرف فصل وصل کے پہچاننے کا نام ہے

والّا ای وان لم یقصد ربط الثانیة بالاولیٰ علیٰ معنیٰ عاطفٍ سویٰ الواو فان کان للاولیٰ حکم لم یُقصَد اعطاؤه للثانیة فالفصل واجبٌ لئلّا یلزم من الوصل التشریك فی ذلك الحکم نحو "وَاِذَا خَلَوْا" الآیة لم یُعطَف "اَللّٰهُ یَسْتَهْزِئُ بِهِمْ" علیٰ قالوا لئلّا یشارکهٗ فی الاختصاص بالظرف لما مرّ من انّ تقدیم المفعول ونحوهٗ من الظرف وغیرهٗ یفید الاختصاص فیلزم ان یکون استهزاء الله بهم مختصًّا بحال خلوّهم الیٰ شیاطینهم ولیس کذٰلك

ترجمہ:۔

(اور اگر ایسا نہ ہو) یعنی جملہ ثانیہ کو جملہ اولیٰ پر واؤ کے علاوہ دوسرے عاطف کیساتھ مربوط کرنا مقصود نہ ہو (تو اگر جملہ اولیٰ کیلئے کوئی ایسا حکم ہو جو جملہ ثانیہ کو دینا مقصود نہیں تو فصل واجب ہے) تا کہ وصل کرنے سے اس حکم میں شریک کرنا لازم نہ آئے۔ جیسے آیت واذا خلوا الخ اس میں اللہ یستھزء بھم کا عطف قالوا پر نہیں کیا گیا ہے تا کہ اختصاص بالظرف میں مشارکت لازم نہ آئے اس کی وجہ پہلے گذر چکی ہے کہ مفعول اور ظرف وغیرہ کی تقدیم مفید اختصاص ہوتی ہے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ یہ اللہ تعالیٰ کا منافقین کو ان کے استھزاء کا بدلہ دینا ان کے رؤسا کے ساتھ تنہائی اختیار کرنے کیساتھ خاص ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے۔

تشریح:۔

واذا خلوا الآیة :۔ اس سے پہلے یہ بات بیان ہو چکی ہے کہ اگر اوّل کا حکم ثانی کو دینے کا قصد نہ کیا جائے تو وہاں پر فصل کرنا واجب ہے جیسے کہ اس آیت میں ہے اس میں اذا قید ہے قالوا کیلئے اور یہی حکم بھی ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ لوگ جب اپنے شیطانوں کے پاس جاتے ہیں تو یہ جملہ کہتے ہیں اسلئے '' اللّٰه یستھزء بھم '' کا عطف اس پر کرنا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ یہاں پر اوّل کا حکم دوسرے کو دینے کا ارادہ نہیں کیا گیا ہے اور اگر عطف کر لیا جائے تو اوّل کا حکم ثانی کو دینا لازم آئے گا اور یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ پھر اس کے معنیٰ ہوں گے کہ اللہ ان کے ساتھ مذاق کرتا ہے اس وقت جب وہ اپنے بڑوں کے پاس جاتے ہیں جب کہ یہ معنیٰ بالکل غلط ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ ان کا مذاق صرف اس وقت نہیں اڑاتے بلکہ ہر وقت استھزاء کرتے ہیں اور اسی دوام اور استمرار پر دلالت کرنے کیلئے اس

کی تعبیر جملہ اسمیہ کیساتھ کی ہے۔

فانّ قيل اذاشرطيّة لاظرفيّة قلنااذا الشرطيّة هى الظرفيّةاستعملت استعمال الشرط ولوسلّم فلاينافى ماذكرنالانّهٗ اسمٌ معناه الوقت لابدّلهٗ من عامل وهوقالواانّامعكم بدلالة المعنىٰ واذاقدّم متعلّق الفعل وعطف فعلٌ اٰخرعليه يفهم اختصاص الفعلين به كقولنا يوم الجمعة سرت وضربت زيدًابدلالة الفحوىٰ والذوق والّا عطفٌ على قوله فانّ كان للاولىٰ حكم اى وان لم يكن للاولىٰ حكمٌ لم يقصداعطاؤهٗ للثانيةوذٰلك بانّ لايكون لهاحكم زائدٌ على مفهوم الجملة اويكون ولٰكن قصداعطائهٗ للثانيةايضًا فان كان بينهما اى بين الجملتين كمال الانقطاع بلاايهام اى بدون ان يكون فى الفصل ايهام خلاف المقصود او كمال الاتصال اوشبهُ احدِهما اى احدالكمالين فكذالك يتعيّن الفصل لانّ الوصل يقتضى مغايرةً ومناسبةً والّا اى وان لم يكن بينهما كمال الانقطاع بلا ايهام ولا كمال الاتّصال ولا شبه احدهما فالوصل متعيّنٌ لوجود الداعى وعدم المانع فالحاصل انّ للجملتين اللتين لامحلّ لهما من الاعراب ولم يكن للاولىٰ حكم لم يقصداعطائهٗ للثانيةستّةاحوال الاوّل كمال الانقطاع بلاايهام الثانى كمال الاتّصال الثالث شبه كمال الانقطاع الرابع شبه كمال الاتّصال الخامس كمال الانقطاع مع ايهام السادس التوسّط بين الكمالين فحكم الاخيرين الوصل وحكم الاربعة السابقة الفصل فاخذ المصنّف فى تحقيق الاحوال الستّة

ترجمہ:۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ اذا شرطیہ ہے نہ کہ ظرفیہ۔ تو ہم کہیں گے کہ اذا شرطیہ ظرفیہ ہی ہوتا ہے جس کو شرط کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے اور اگر یہ مان بھی لیں تو یہ ماذکرنا کے منافی نہیں ہے کیونکہ وہ بھی ایک اسم ہے جس کیلئے عامل کا ہونا ضروری ہے اور معنیٰ کے دلالت کی وجہ سے قالوا انّا معکم کے معنیٰ میں ہے اور جب فعل کے متعلّق کو مقدم کر کے دوسرے فعل کو اس پر معطوف کیا جائے تو اس کے متعلّق کیساتھ دونوں فعلوں کا اختصاص ہی مفہوم ہوتا ہے جیسے یوم الجمعۃ سرت وضربت زیدًا ذوق واستعمال کے دلالت کی وجہ سے (ورنہ) اس کا عطف مصنّف کے قول ''فان کان للاولیٰ حکم'' پر ہے یعنی اگر جملہ اولیٰ کیلئے ایسا کوئی حکم نہ ہو جو جملہ ثانیہ کو دینا مقصود نہ ہو اس طور پر کہ یا تو اس میں کوئی حکم ہی نہ ہو جو مفہوم جملہ پر زائد ہو یا حکم تو ہو لیکن جملہ ثانیہ کو دینا مقصود ہو (لہٰذا جب دو جملوں کے درمیان کمال انقطاع بلا ایہام ہو) یعنی بغیر اس کے کہ فصل کرنے میں ایہام خلاف مقصود ہو (یا کمال اتصال ہو یا شبہ احد الکمالین ہو تو تب بھی اسی طرح ہے) یعنی فصل متعیّن ہے کیونکہ وصل مقتضی مغایرت ومناسبت ہے (اور اگر ایسا نہ ہو) یعنی دو جملوں کے درمیان نہ کمال انقطاع بلا ایہام ہو نہ کمال اتّصال ہو نہ شبہ احد الکمالین ہو (تو وصل) متعیّن ہے مقتضی وصل کے موجود ہونے اور مانع کے نہ ہونے کی وجہ سے خلاصہ یہ ہے کہ ان دو جملوں جن کیلئے محل اعراب نہ ہو اور جملہ اولیٰ کیلئے ایسا حکم بھی نہ ہو جو ثانی کو دینا مقصود ہو تو اس کی چھ حالتیں ہیں (۱) کمال انقطاع بلا ایہام (۲) کمال اتّصال (۳) شبہ کمال انقطاع (۴) شبہ کمال اتّصال (۵) کمال انقطاع مع ایہام (۶) توسّط بین الکمالین آخری دو کا حکم وصل ہے اور پہلی چار حالتوں کا حکم فصل ہے مصنّفؒ نے ان چھ صورتوں میں سے ہر ایک کی تحقیق کرتے ہوئے کہا ہے

تشریح:۔

فان قیل:۔ آپ نے اذا خلوا میں اذا کو ظرفیہ بنایا ہے جبکہ یہ ظرفیہ نہیں ہے بلکہ شرطیہ ہے اسی وجہ سے یہ اس قول کیلئے قید نہیں بن سکتا ہے۔
جواب:۔ اس کا ایک جواب یہ ہے کہ اذا شرطیہ اصل میں اذا ظرفیہ ہی ہوتا ہے لیکن استعمال میں شرط کیلئے بھی آتا ہے اسلئے اسے قید بنانا صحیح ہے دوسرا جواب یہ ہے کہ چلو اگر ہم مان بھی لیں کہ یہ شرطیہ ہے ظرفیہ نہیں ہے تو پھر بھی اس میں ظرفیت والا معنیٰ پایا جائے گا اسلئے کہ یہ ان اسماء میں سے ہیں جو وقت پر دلالت کرتے ہیں اور وقت فعل کیلئے قید بنتا ہے اسلئے یہاں پر بھی یہ قید بننے کیلئے ہی آئے گا۔
واذاقدم متعلق الفعل :۔ یہ اس قاعدے کی مثال ذکر کی ہے کہ جب فعل کے متعلق کو مقدم کر دیا جائے تو وہاں پر اس کی تقدیم دونوں فعلوں کے ساتھ اختصاص کا فائدہ دیتی ہے جیسے کہا جاتا ہے ''یوم الجمعة سرت وضربت زیدًا'' تو یہاں پر دونوں فعل اپنے متعلق مقدم کیساتھ مختص ہوں گے تو اسی طرح جب ایک فعل کے دو معمول ہوں اور ایک کو دوسرے پر مقدم کر دیا گیا ہو تو وہاں پر بھی تخصیص کا فائدہ حاصل ہوگا۔

والّافان کان :۔ اور اگر ربط کا قصد نہ کیا جائے تو ثانی کیلئے اوّل کا حکم دینے کا قصد کیا ہوگا یا نہیں اگر اوّل کا حکم ثانی کو دینے کا قصد نہ کیا جائے تو فصل کرنا واجب ہے اور اگر اوّل کا حکم ثانی کو دینے کا قصد کیا جائے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں۔ اگر اوّل کا حکم ہی نہ پایا جائے تو ثانی وجود میں آئے گا اسی طرح اگر اوّل کیلئے حکم تو پایا جائے لیکن ثانی کیلئے اعطاء کا قصد کیا جائے تو صورت ثانیہ وجود میں آئے گی۔ الغرض اس کی کل چھ صورتیں بن جاتی ہیں۔ (۱) کمال انقطاع بلا ایہام پایا جائے (۲) کمال اتصال پایا جائے (۳) کمال اتصال بشبہ پایا جائے (۴) کمال انقطاع بشبہ پایا جائے (۵) کمال انقطاع مع الایہام پایا جائے (۶) کمال انقطاع اور کمال اتصال کا ما بین بین ہو یعنی من وجہٍ انقطاع اور من وجہٍ اتصال پایا جائے پھر مصنّف نے آخر تک اس کی تفصیل بیان کر کے اس بحث کو ختم کر دیا ہے۔

وقال امّا کمال الانقطاع بین الجملتین فلاختلافِ هما خبرًا وانشاءً لفظًا ومعنی بان تکون احدیٰ هما خبرًا لفظًا ومعنیً والاخریٰ انشاءً لفظًا ومعنًی نحو شعر وقال رائدهم هو الذی یتقدّم القوم لطلب الماء والکلأ ارسوا ای اقیموا من ارسیت السفینة حبستها بالمرساة نزاولها ای نحاول تلک الحرب ونعالجها فکلّ حتف امرؤٍ یجری بمقدار ای اقیموا نقاتل فانّ موت کلّ نفس یجری بقدر الله تعالیٰ لا الجبن ینجیه ولا الاقدام یردیه لم یعطف نزاولها علی ارسوا لانّهٗ خبرٌ لفظًا و معنیً وارسوا انشاءٌ لفظًا ومعنًی۔

ترجمہ:۔

اور کہا ہے (بہر حال کمال انقطاع تو وہ لفظ و معنیٰ دونوں کے اعتبار سے خبریّت و انشائیت میں مختلف ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے) اس طور پر کہ ان میں سے ایک لفظاً و معنیً خبر ہو اور دوسرا لفظاً و معنیً انشاء ہو جیسے شعر اور کہا ان کے رائد نے) اور رائد کہا جاتا ہے اس آدمی کو جو قوم سے آگے ان کی آب و گیاہ کی دیکھ بھال کیلئے جاتا ہو (ٹھہر جاؤ) ارسوا رسیت السفینہ سے ماخوذ ہے کشتی کو لنگر انداز کرنا (تا کہ ہم لڑائی لڑیں) کیونکہ ہر آدمی کی موت قضا و قدر کے مطابق آتی ہے یعنی ٹھہر جاؤ لڑائی لڑیں کیونکہ ہر انسان کی موت اللہ کے مقرر کرنے سے آتی ہے بزدلی اسے موت سے نہیں بچا سکتی ہے اور نہ ہی جرأت اسے ہلاکت میں ڈالتی ہے ''نزاولها'' کا عطف ''ارسو'' پر نہیں کیا گیا ہے کیونکہ نزاولها لفظاً و معنیً خبر ہے اور ارسو لفظاً و معنیً انشاء ہے۔

تشریح:۔

وقال امّا کمال الانقطاع:۔ اب تک ان چھ صورتوں کو اجمالاً بیان کیا جن میں سے چار میں فصل واجب اور دو میں وصل

واجب ہے اور اب یہاں سے پوری تفصیل بیان فرمار ہے ہیں چنانچہ کمال انقطاع کی تین صورتیں ہیں۔
پہلی صورت یہ ہے کہ دو جملوں میں سے ایک لفظاً و معنًی انشاء ہوگا اور دوسرا لفظاً و معنًی خبر ہوگا دوسری صورت یہ ہے کہ لفظاً تو دونوں خبر ہوں لیکن معنًی ایک انشاء ہو اور دوسرا خبر ہو تیسری صورت یہ ہے کہ دونوں خبر ہونے میں تو متحد ہوں لیکن ان کے درمیان کوئی مناسبت نہ پائی جائے پہلی صورت کی مثال:۔

وقال رائدهم ارسوا نزاولها :: فكلّ حتف امرئٍ يجري بمقدار

تحقیق المفردات:۔ راد۔ رود سے مأخوذ ہے اس کے معنٰی ہیں آنا جانا اس سے وہ آدمی مراد ہے جو قوم کے آگے آگے جاتا ہے تاکہ ان کیلئے پانی وغیرہ اشیاء ضرورت کا انتظام کر سکے۔ ارسوا۔ ارسیت السفینة سے مأخوذ ہے اس کے معنٰی ہیں کشتی کا لنگر انداز کرنا۔ مرساة ۔ کشتی کا لنگر انداز ہونا۔ نزاولها۔ قصد و رادہ کرنا۔ حتف ۔ کے معنٰی ہیں موت۔
ترجمہ:۔ اور ان کے رائد نے کہا کہ اپنے لنگر ڈال دو کیونکہ انسان کی موت خدا کی تقدیر کی بناء پر ہوتی ہے۔
بزدلی کی وجہ سے کوئی آدمی موت سے بچ نہیں سکتا ہے اور بہادری اور بے جگری کی وجہ سے کوئی اپنے وقت مقرر سے پہلے نہیں مرتا ہے۔
محل استشہاد:۔ اس میں ''ارسوا یجری'' محل استشہاد ہے اسلئے کہ ''ارسو' امر ہے اور یہ لفظاً و معنًی انشاء ہے اور ''یجری'' فعل مضارع ہے اور لفظاً و معنًی خبر ہے۔

وهذا مثالٌ لكمال الانقطاع بين الجملتين باختلافهما خبرًا او انشاءً لفظًا ومعنًى مع قطع النظر عن كون الجملتين ممّا ليس له محلّ من الاعراب والّا فالجملتان في محلّ النصب لكونهما مفعولي قال او لاختلافهما خبرًا او انشاءً معنًى فقط بان تكون احدٰهما خبرًا معنًى والاخرىٰ انشاءً معنًى وان كانتا خبريّتين او انشائيّتين لفظًا نحو مات فلانٌ رحمه الله فلم يعطف رحمه الله على مات لانّهٗ انشاءٌ معنًى ومات خبرٌ وان كانتا جميعًا خبريّتين لفظًا او لانّهٗ عطفٌ على لاختلافهما والضمير للشان لا جامع بينهما كما سياتي ببيان الجامع فلا يصحّ العطف في مثل زيدٌ طويلٌ وعمروٌ نائمٌ

ترجمہ:۔
اور یہ کمال انقطاع بین الجملتین کی مثال ہے اس طور پر کہ دونوں میں لفظاً و معنًی اختلاف ہو خبر اور انشاء ہونے میں قطع نظر اس سے کہ دونوں جملوں کیلئے محل اعراب ہے یا نہیں ورنہ دونوں جملے محل نصب میں ہیں کیونکہ وہ قال کے مفعول ہیں۔ (یا صرف معنًی) خبر اور انشاء میں مختلف ہونے کی وجہ سے اس طور پر کہ ان میں سے ایک معنًی خبر ہو اور دوسرا معنًی انشاء ہو اگرچہ لفظاً دونوں خبریہ یا انشائیہ ہوں (جیسے مات فلان رحمہ اللہ) فلاں مرگیا اللہ اس پر رحم کرے رحمہ اللہ کا عطف مات پر اسلئے نہیں کیا گیا ہے کہ وہ معنًی انشاء ہے اور مات معنًی خبر ہے اگرچہ لفظاً دونوں خبریہ ہیں (یا اس وجہ سے کہ) اس کا عطف 'اختلافھما'' پر ہے اور ''ہٗ'' ضمیر شان ہے (ان دونوں میں کوئی جامع نہیں ہے جیسا کہ آرہا ہے جامع کے بیان میں۔ لہٰذا زیدٌ طویل وعمروٌ نائمٌ میں عطف صحیح نہ ہوگا

تشریح:۔
وهذا مثال لكمال الانقطاع:۔ یہ عبارت ایک اعتراض کا جواب دینے کیلئے لایا ہے۔
اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا ہے کہ آپ نے اس کیلئے ''ارسوا'' اور ''نزاولها'' کو مثال بنایا ہے یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ یہ دونوں مقولہ مفعول بن رہے ہیں قال کیلئے تو یہ محل من الاعراب میں سے ہے اور آپ نے مثال ذکر کی ہے ''لا محل لها من الاعراب'' کی

اسلئے کہ انقطاع اسی کی ایک قسم ہے۔

جواب:۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ بات آپ کی صحیح ہے لیکن ہم نے جومثال ذکر کی ہے وہ صرف کمال انقطاع کی ہے قطع نظر اس سے کہ یہ" لا محلّ لها من الاعراب" میں سے ہے یا نہیں ورنہ اگر اس کو دیکھا جائے تو پھر یہ قال کیلئے مفعول بہ واقع ہوتے ہیں۔

دوسری صورت کی مثال یعنی ایک لفظاً و معنیً خبر ہو اور دوسرا جملہ لفظاً خبر ہو معنیً انشاء ہو جیسے "مات فلانٌ رحمه الله" اس میں "مات فلان" ہر اعتبار سے خبر ہے اور "رحمه الله" باعتبار معنیٰ انشاء ہے اور لفظ کے اعتبار سے خبر ہے اسی انقطاع کی وجہ سے واؤ حرف عطف کے ساتھ وصل نہیں کیا ہے بلکہ فصل لایا ہے۔

تیسری صورت کی مثال:۔ یہ ہے کہ دونوں خبر تو ہوں لیکن ان دونوں کے درمیان کوئی رابطہ نہ ہو جیسے "زیدٌ طویلٌ عمروٌ نائمٌ" ان کے درمیان کوئی مناسبت نہیں ہے اسلئے ان کے درمیان فصل کیا ہے اور ان کے درمیان واؤ کے ساتھ وصل نہیں کیا ہے۔

واما كمال الاتّصال بين الجملتين فلكون الثانية مؤكّدةً للاولى تاكيدًا معنويًّا لدفع توهّم تجوّزٍ اوغلطٍ نحو لاريب فيه بالنسبة الى ذالك الكتاب اذا جعلت الم طائفة من الحروف اوجملة مستقبلة وذٰلك الكتاب جملةً ثانيةً ولاريب فيه جملة ثالثة فانّهٗ لمّا بُولِغ في وصفه اى في وصف الكتاب ببلوغه متعلّقٌ بوصفه اى في ان وصف بانّهٗ بلغ الدرجة القصوىٰ في الكمال وبقوله بولغ يتعلّق الباء في قوله بجعل المبتدأ ذلك الدالّ على كمال العناية بتميزه والتوسّل ببعده الى التعظيم وعلوّ الدرجة وتعريف الخبر باللام الدال على الانحصار مثل حاتم الجواد فمعنى ذٰلك الكتاب انّهٗ الكتاب الكامل الذى يستاهل ان يسمّى كتابًا كانّما عداه من الكتب في مقابلته ناقصٌ بل ليس بكتابٍ جاز جواب لما اى جاز بسبب هذه المبالغة المذكورة ان يتوهّم السامع قبل التامّل انّهٗ اعنى قولهٗ ذٰلك الكتاب ممّا يرمى به جزافًا من غير صدور عن رؤية وبصيرة فأتبعهٗ على لفظ المبنى للمفعول والمرفوع المستتر عائدا الى لاريب فيه والمنصوب البارز الى ذٰلك الكتاب اى جعل لاريب فيه تابعًا لذٰلك الكتاب نفيًا لذلك التوهّم فوِزَانُهٗ اى وزان لاريب فيه مع ذٰلك الكتاب وِزَانَ نفسِهٗ مع زيدٍ في جاء نى زيدٌ نفسُهٗ فظهر انّ لفظ وزان فى قوله وزان نفسهٗ ليس بزائدٍ كما توهّم

ترجمہ:۔

(بہر حال کمال اتصال تو اسلئے ہے کہ جملہ ثانیہ جملہ اولیٰ کیلئے مؤکّد ہے) تاکید معنوی کے طور پر (مجاز یا غلطی کے وہم کو دور کرنے کیلئے جیسے لاریب فیہ) ذالک الکتاب کی بنسبت جبکہ الٓمٓ سے مراد حروف کی ایک جماعت ہو یا الٓمٓ مستقل ایک جملہ ہو اور ذالک الکتاب جملہ ثانیہ اور لاریب فیہ جملہ ثالثہ ہو (کیونکہ جب کتاب کی تعریف میں مبالغہ کیا گیا یا اس کے پہنچنے کیساتھ) یعنی کتاب کے پہنچنے کیساتھ "ببلوغہ" "بوصفہ" کے متعلق ہے یعنی اس وصف کیساتھ متصف کیا گیا ہے کہ وہ پہنچ گئی ہے (کمال میں انتہائی درجہ تک) بجعل میں باء حرف جار بولغ کیساتھ متعلق ہے۔اس (ذالک کو مبتداء بناتے ہوئے جو کمال عنایت پر دلالت کرتا ہے) اور اس میں اشارہ بعید کا اس کی تعظیم اور علو درجہ کو وسیلہ بنانے کے ساتھ (اور خبر کو معرّف باللام لانے کے ساتھ جو انحصار پر دلالت کرتا ہے جیسے حاتم الجواد) لہٰذا ذالک الکتاب کے معنیٰ یہ ہوئے کہ یہی کامل کتاب ہے جو کتاب کہلانے کے مستحق ہے گویا باقی کتابیں اس کتاب کے مقابلہ میں ناقص

ہیں بلکہ کتاب ہی نہیں (تو ممکن تھا) لما کا جواب ہے یعنی مبالغہ مذکورہ کے بسبب ممکن تھا (یہ کہ سامع غور کرنے سے پہلے یہ خیال کر بیٹھے کہ یہ کلام) یہ ذلک الکتاب (محض ڈینگ اور محض ڈکوسلہ ہے) جو بے فکری اور بے عقلی سے صادر ہوا ہے (اسلئے لا ریب فیہ کو اس کے بعد لایا گیا ہے) اتبعہ فعل مبنی للمفعول ہے اور ضمیر مرفوع مستتر لا ریب کی طرف راجع ہے اور ضمیر منصوب بارز ذالک الکتاب کی طرف یعنی ذلک الکتاب کے بعد لا ریب فیہ کو لایا گیا ہے) اس وہم کو دور کرنے کیلئے پس اس کا مرتبہ) یعنی لا ریب فیہ کا مرتبہ ذلک الکتاب کیساتھ (نفسہٗ کے مرتبہ کی طرح ہے) زید کیساتھ (جاءنی زیدٌ نفسہٗ میں لہٰذا یہ بات ظاہر ہوگئی کہ مصنفؒ کے قول ''وزان نفسہٗ'' میں لفظ وزان زائد نہیں ہے جیسا کہ خیال کیا گیا ہے

تشریح:۔

واما کمال الاتصال :۔ یہ دوسری قسم ہے اور اس کی چار صورتیں ہیں (۱) تاکید معنوی (۲) تاکید لفظی (۳) بدل (۴) بیان ان کی تفصیل یہ ہے کہ کمال اتصال یا تو تاکید معنوی کیوجہ سے ہوگا اور مؤکد اور تاکید ایک دوسرے کے عین ہوتے ہیں اسلئے اس کمال اتصال کی وجہ سے فصل لایا جائے گا اور تاکید معنوی وہاں پر لائی جاتی ہے جہاں پر مخاطب کو کلام میں مجاز یا غلطی کا وہم ہو جیسے ''لاریب فیہ'' یہ تاکید معنوی ہے ''ذلک الکتاب'' کیلئے تو جملہ اولیٰ کے بارے میں مختلف اقوال ہیں اگر اسے مستقل جملہ بنا دیا جائے تو اس میں دو احتمال ہیں یا تو یہ مبتداء محذوف کی خبر ہے۔ اس صورت میں تقدیری عبارت یوں بنے گی ''ھذا الٓمٓ '' یا مبتداء ہے خبر محذوف کیلئے اس صورت میں تقدیری عبارت یوں ہوگی ''الٓمٓ ھذا '' اور یا یہ مستقل جملہ نہیں ہے بلکہ یہ حروف کا مجموعہ ہے۔ بہرحال یہ جملہ اولیٰ بن جائے گا اور ذالک الکتاب جملہ ثانیہ ہے اور لا ریب فیہ جملہ ثالثہ ہے اور یہاں پر قرآن کریم کے وصف میں مبالغہ پیدا کر دیا گیا ہے ایک تو اس وجہ سے کہ اس میں ذلک اسم اشارہ لایا ہے اور اسم اشارہ محسوس مبصر کی طرف اشارہ کرنے کیلئے لایا جاتا ہے تا کہ اسے اسم اشارہ کے ساتھ جمیع ماعدا سے ممتاز کیا جائے جبکہ اس وقت تو قرآن پاک نازل کیا جا رہا تھا قرآن پاک سامنے موجود نہیں تھا تو اسم اشارہ لا کر اس کی عظمت اور بڑائی کی طرف اشارہ کر دیا ہے کہ قرآن کریم گویا ماعدا سے شان کے اعتبار سے ہی ممتاز تھا۔
دوسرا یہ ہے کہ اس میں اسم اشارہ بعید لائے ہیں قرآن کے بُعد رتبی کی طرف اشارہ کرنے کیلئے یعنی قرآن کریم کی عظمت انسانی پہنچ سے بہت دور اور رسائی سے بہت اونچی ہے۔

تیسرا یہ کہ اس کی خبر لائے ہیں ''الکتاب '' اور یہ معرف باللام ہے اور خبر جب معرف باللام ہو تو یہ حصر کیلئے آتا ہے تو گویا کہ کمال کو صرف اسی کتاب کے اندر بند کر دیا ہے کہ صرف یہ کتاب ہی کمال کے ایسے درجے تک پہنچی ہے کہ یہ کتاب نام رکھنے کے قابل ہے گویا کہ اس کے ہوتے ہوئے باقی تمام کتابیں ناقص ہیں بلکہ وہ کتابیں ہی نہیں ہیں تو اس کے ساتھ اس کی عظمت کی طرف اشارہ کر دیا تو اس سے مخاطب کو یہ وہم پیدا ہو گیا کہ حقیقت اس طرح نہیں ہوگی بلکہ یہ جملہ زبان سے غلطی سے نکل گیا ہے تو اس وہم کو دور کرنے کیلئے اس سے آگے تاکید معنوی لائے ہیں کہ ''لا ریب فیہ ''یعنی قرآن کی اتنی زیادہ عظمت ہم نے غلطی سے بیان نہیں کی ہے بلکہ اس میں کوئی شک ہی نہیں ہے اور یہ کمال بالارادہ بیان کیا ہے اور یہ تاکید اور ازالہ وہم اس طرح ہے جیسے ''جاءنی زیدٌ نفسہ ''میں ہے اسلئے کہ جب متکلم نے جاءنی زید کہا تو مخاطب کو یہ وہم پیدا ہو گیا کہ آیا کوئی اور ہوگا اور یہ جملہ ویسے غلطی میں اس کی زبان سے نکل گیا ہے تو اس غلطی کے وہم کو دور کرنے کیلئے نفسہٗ لایا ہے یعنی زید خود ہی آیا ہے اور کوئی نہیں آیا ہے تو اسی طرح یہاں پر بھی اس غلطی کے وہم کا ازالہ کیا ہے۔

اوتاکیدًا لفظیًا کما اشار الیہ بقولہٖ ونحوُ ھُدیً ای ھو ھدیً لِلْمُتَّقِیْنَ ای الضالین الصائرین الی التقویٰ فانّ معناہ انّہٗ ای الکتاب فی الھدایۃ بالغ درجۃ لا یُدرَک کنھُہا ای غایتھا لمافی

تنکیر هدًی من الایهام والتفخیم حتّٰی کأنّه هدایةٌ محضةٌ حیث قیل هدًی لم یقل هادٍ وهذا معنیٰ ذٰلك الکتاب لانّ معناه کمامرّ الکتاب الکامل والمراد بکماله کمالهٗ فی الهدایة لانّ الکتب السماویة بحسبها ای بقدر الهدایة واعتبارها متفاوتةٌ فی درجات الکمال لا بحسب غیرها لانّها المقصودة الاصلیّة من الانزال فوزانهٗ ای وزان هدًی للمتّقین وزانُ زیدٌ الثانی فی جاءنی زیدٌ زیدٌ لکونه مقرّرًا لذالك مع اتّفاقهما فی المعنیٰ بخلاف لاریب فانّهٗ یخالفهٗ معنیً

ترجمہ:۔

یا تاکید لفظی ہو جیسا کہ اپنے اس قول کیساتھ اشارہ کیا ہے اور جیسے هدًی یعنی هو هدًی للمتّقین یعنی وہ بے راہ لوگ جو تقویٰ کی طرف آنے والے ہیں (اس کا مطلب یہ ہے کہ (یہ) یعنی کتاب (ہدایت میں ایسے رتبے تک پہنچ چکی ہے کہ اس کی حقیقت کا ادراک نہیں کیا جاسکتا ہے) یعنی اس کی انتہاء کا کیونکہ اس میں هدًی کے نکرہ ہونے میں بہت ہی ابہام اور تفخیم ہے گویا کہ (ہدایت محضہ ہے) کہ اسی وجہ سے اسے ہدایت کہا گیا ہے هادٍ نہیں کہا گیا ہے (اور یہ ذالک الکتاب کا معنی ہے کیونکہ اس کے معنی ہیں جیسا کہ گزر بھی چکا ہے کتاب کامل ہے اور کمال سے ہدایت میں کمال مراد ہے کیونکہ کتب سماویہ اپنے اعتبار سے) یعنی اپنی ذات اور ہدایت کے اعتبار سے متفاوت ہیں درجات کمال میں نہ کہ غیر کے اعتبار سے کیونکہ انزال سے مقصود اصلی یہی ہے (لہٰذا اس کا مرتبہ) یعنی هدًی للمتّقین کا مرتبہ (زید ثانی کے مرتبہ کی طرح ہے جاءنی زیدٌ زیدٌ میں) کیونکہ وہ ذالک الکتاب کیلئے مقرّر ہے اور معنیٰ میں دونوں متّفق ہیں بخلاف لاریب فیہ کے کہ وہ معنیٰ اس کے خلاف ہے

تشریح:۔

اوتاکیدًا لفظیًا:۔ دوسری صورت یہ ہے کہ تاکید لفظی کی وجہ سے کمال اتصال پایا جاتا ہو تو وہاں پر بھی وصل کے بجائے فصل لایا جائے گا کیونکہ تاکید مؤکد کی ذات میں داخل ہوتی ہے جیسے اس سے آگے ارشاد باری تعالیٰ ہے ''هدًی للمتّقین'' اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ کتاب ہدایت میں ایسے مقام اور درجہ پر فائز ہے کہ اس کی حقیقت کا تصور کرنا بھی محال ہے اور یہاں پر یہی مبالغہ بتلانا مقصود بھی ہے اسی وجہ سے اللہ نے هدًی مصدر لایا ہے هادٍ نہیں لایا ہے جبکہ مصدر کا حمل ذات پر نہیں ہوسکتا ہے لیکن یہاں پر مبالغہ مقصود ہے اسلئے مبالغۃً حمل کیا گیا ہے یعنی یہ کتاب ہدایت کرتے کرتے گویا کہ خود سراپا ہدایت بن گئی ہے تو تاکید کے ساتھ ملا کر اس کا معنیٰ بنے ہوگا کہ یہ کتاب ہدایت میں کامل ہے۔ کیونکہ دیگر آسمانی کتابیں ہدایت کے علاوہ باقی تمام چیزوں میں برابر ہیں صرف ہدایت ایک ایسی چیز ہے جس کی وجہ سے یہ کتابیں ایک دوسرے سے متفاوت ہوسکتی ہیں اسلئے کہ ان کے نزول کا مقصد اصلی ہدایت ہی ہے اور کوئی مقصود نہیں ہے لہٰذا تفاوت بھی ہدایت ہی میں ہوگا اور کسی چیز میں نہیں ہوگا اور یہ مثال ایسی ہے جیسے ''جاءنی زیدٌ زیدٌ'' یعنی جس طرح زید ثانی زید اول کا عین ہے اور ان میں کوئی تفاوت نہیں ہے اسی طرح ''ذٰلك الکتاب'' اور ''هدًی للمتّقین'' کے درمیان میں بھی کوئی تفاوت نہیں ہے بخلاف ''ذٰلك الکتاب'' اور ''لاریب فیه'' کے کہ ان کے درمیان فرق ہے

ای الضالین:۔ اس عبارت کے ساتھ ایک مشہور تفسیری اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ جب متّقین پہلے سے ہدایت پر ہوتے ہیں تو پھر اس جملہ کا کیا مطلب ہے کہ یہ کتاب متقین کو ہدایت دینے والی ہے۔؟

جواب:۔ اس اعتراض کے مختلف جوابات دئے گئے ہیں پہلا جواب یہ دیا ہے کہ یہاں پر متقین سے مراد متقین بالقوۃ ہیں یعنی تو

وہ گمراہ لیکن وہ تقوی حاصل کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں اور تقویٰ وہدایت حاصل کرنے کی ان میں قوۃ واستعداد ہے۔

دوسرا جواب:۔ بعض لوگوں نے اس اعتراض کا جواب یہ دیا ہے کہ اس میں متقین سے کامل متقین مراد ہیں تو جب یہ کتاب کامل متقین کو ہدایت دینے والی ہے تو ناقصین کو بطریق اولیٰ ہدایت دینے والی ہوگی اس کے علاوہ اور بھی کئی جوابات ہیں جنہیں تفسیر کی کتابوں میں دیکھا جاسکتا ہے۔

اولکون الجملة الثانية بدلاً منها اى من الاولىٰ لانّها اى الاولىٰ غير وافية بتمام المراد او كغير الوافية حيث يكون فى الوفاء قصورٌ مّا او خفاءٌ بخلاف الثانية فانها وافية كمال الوفاء والمقام يقتضى اعتناء بشأنه اى شان المراد لنكتةٍ ككونه اى المراد مطلوبًا فى نفسه او فظيعًا او عجيبًا اولطيفًا فنُزلت الثاية من الاولىٰ منزلة بدل البعض اوالاشتمال فالاوّل نحو "أَمَدَّكُمْ بِمَا تَعْلَمُونَ أَمَدَّكُمْ بِأَنْعَامٍ وَبَنِينَ وَجَنَّاتٍ وَعُيُونٍ" فانّ المراد التنبيه على نعم الله تعالىٰ والمقام يقتضى اعتناء بشانه لكونه مطلوبًا فى نفسه وذريعةً الىٰ غيره والثانى اعنى قوله امدّكم بانعام وبنين الىٰ اٰخره او فى بتاديته اى بتأدية المراد الذى هوالتنبيه لدلالته اى الثانى عليها اى علىٰ نعم الله تعالىٰ بالتفصيل من غير احالة علىٰ علم المخاطبين المعاندين فوِزَانُهٗ وِزَانُ وجهه فى اعجبنى زيدٌ وجهُهٗ لدخول الثانى فى الاوّل لانّ ما تعلمون يشتمل الانعام وغيرها

ترجمہ:۔

(یا) اسلئے کہ جملہ ثانیہ (بدل ہے اس سے) یعنی جملہ اولیٰ سے (کیونکہ یہ) یعنی جملہ اولی مراد کو پورے طور پر ادا نہیں کر پاتا یا پورے طور پر ادا نہ کرنے والے کی طرح ہے اس طور پر کہ مراد کی ادائے گی میں قدرے قصور ہے یا خفاء ہے (بخلاف ثانیہ کے) کہ وہ پورے طور پر اداء کر رہا ہے (اور مقام اس مراد کے اہتمام شان کا مقتضی بھی ہے کسی نکتہ کی وجہ سے جیسے مراد کا فی نفسہ مطلوب ہونا یا شنیع ہونا یا عجیب ہونا یا لطیف ہونا) لہٰذا جملہ ثانیہ کو جملہ اولی کے مرتبہ میں بدل بعض یا بدل اشتمال میں اتارا جائے گا اول کی مثال جیسے امدکم الخ تم کو پہنچائیں وہ چیزیں جن کو تم جانتے ہو پہنچائے تم کو چوپائے اور بیٹے اور باغ اور چشمے آیت کا مقصد باری تعالیٰ کی نعمتوں پر تنبیہ کرنا ہے) اور یہ مقام اہتمام شان کا مقتضی ہے کیونکہ یہ فی نفسہ مطلوب ہے اور تقویٰ اور اخلاص وغیرہ کا ذریعہ بھی (اور جملہ ثانیہ میں) یعنی اس کا قول امدکم بانعام وبنین الخ (یا اس کے اداء کرنے میں) یعنی اس مراد کے اداء کرنے میں جو تنبیہ ہے (اس کی دلالت کی وجہ سے) یعنی جملہ ثانیہ (ان پر) یعنی اللہ کی ان نعمتوں پر (تفصیل کے ساتھ ہے مخاطبین معاندین کے علم پر محمول کئے بغیر اسلئے یہ وجہہ کی طرح ہے اعجبنی زید وجہہ میں کیونکہ جملہ ثانیہ کا مضمون اوّل کے مضمون میں داخل ہے) کیونکہ "ما تعلمون" انعام وغیرہ سب کو شامل ہے۔

تشریح:۔

اولکون الجملة الثانیه بدلا منها:۔ یہ تیسری صورت ہے اور اگر تاکید لفظی اور معنوی کو ایک ہی صورت قرار دیا جائے تو یہ دوسری صورت بھی بن سکتی ہے۔ چنانچہ تیسری صورت یہ ہے کہ جملہ ثانیہ کو جملہ اولیٰ کیلئے بدل بنا دیا جائے اور یہ بدل دو وجہ سے بنایا جاتا ہے۔ یا تو اس وجہ سے کہ پہلا جملہ اپنا معنیٰ پوری طرح سے واضح نہیں کرتا ہے اور یا اس وجہ سے کہ پہلا جملہ اپنے معنیٰ کو پوری طرح واضح تو کرتا ہے لیکن متکلم کی بات مخاطب کی سمجھ میں نہیں آتی ہے۔ تو دوسرا ایک ایسا جملہ لایا جاتا ہے جو متکلم کے کلام کے مقصود پر دلالت کرنے میں اوفی ہوتا ہے اور اس کی وجہ سے متکلم کی بات مخاطب کی سمجھ میں آجاتی ہے اور یہ اسوقت ہوتا ہے جب وہ مقام کسی نکتہ

کی وجہ سے اہتمام شان کا تقاضا کرے مثلاً وہ مراد اپنی ذات کے اعتبار سے خود ہی مطلوب ہو یا وہ مطلوب ایک امر شنیع ہوگا جس کی وجہ سے بدل لایا جائے گا یا عجیب ہوگا یا اس میں کوئی حسن ہوگا الغرض وہاں پر کوئی نہ کوئی نکتہ ضرور ہوگا جس کی وجہ سے بدل لایا جائے گا اور یہ صرف بدل بعض اور بدل اشتمال میں ہوتا ہے بدل کی دیگر قسموں میں نہیں ہوتا ہے۔

بدل بعض کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ''اَمَدَّ کُمْ بِمَا تَعْلَمُوْنَ اَمَدَّ کُمْ بِاَنْعَامٍ وَّبَنِیْنَ وَجَنّٰتٍ وَّعُیُوْنٍ'' یہاں پر مقصود اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کا ذکر ہے تو جب ''امدّ کم بما تعلمون'' کہا تو اس کا معنیٰ مطلوب واضح نہیں ہوا اسلئے کہ یہاں پر خطاب کافروں سے ہے اور وہ معاندین ہونے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کے بارے میں سوچتے بھی نہیں ہیں تو بدل لا کر اس کی مزید وضاحت کر دی جس کی وجہ سے اپنے معنیٰ پر اس کی دلالت اوفی ہوگئی۔ بخلاف پہلے والے جملہ کے کہ اس کے اپنے معنیٰ پر دلالت اوفی نہیں ہے اور یہ بدل بعض ''اعجبنی وجھہٗ'' کے بدل بعض ''وجھہ'' کی طرح ہے اور بدل کی دلالت اپنے مطلوب پر مبدل منہ کے مقابلے میں اوفی ہوتی ہے۔

والثانی اعنی المنزّل منزلۃ بدل الاشتمال نحو شعر اقول لہٗ ارحل لا تُقِیْمَنَّ عندنا:: والّا فکُن فی السرّ والجھر مسلمًا فانّ المراد بہ ای بقولہ ارحل کمالُ اظھار الکراھۃِ لاقامتِہٖ ای المخاطب وقولہٗ لاتقیمنّ عندنا اوفی بتأدیتہٖ لدلالتہٖ ای دلالۃ لاتقیمنّ علیہ ای علی کمال اظھار الکراھۃ بالمطابقۃ مع التاکید الحاصل من النون وکونھا مطابقۃ باعتبار الوضع العرفی حیث یقال لاتقم عندی ولا یقصد کفّہٗ عن الاقامۃ بل مجرّد اظھار کراھۃ حضورہٖ فوزانہٗ ای وزانُ لا تُقیمنّ عندنا وزانُ حسنِھا فی اعجبنی الدارُ حسنُھا لانّ عدم الاقامۃ مغایرۃ للارتحال فلایکون تاکیدًا وغیرُ داخلٍ فیہ فلا یکون بدل البعض ولم یعتدّ ببدل الکلّ لأنّہٗ انما یتمیّز عن التاکید بمغایرۃ اللفظین وکون المقصود ھو الثانی وھذا لایتحقّق فی الجمل لاسیّما الّتی لامحلّ لھا من الاعراب مع ما بینھما ای بین عدم الاقامۃ والارتحال من الملابسۃ اللزومیّۃ فیکون بدل الاشتمال۔

ترجمہ:۔

(اور ثانی) یعنی وہ جس کو بدل اشتمال کے مرتبہ میں اتار لیا گیا ہے (جیسے شعر اقول لہٗ الخ میں اس سے کہتا ہوں کہ کوچ کر جا ہمارے پاس مت ٹھہر، ورنہ ظاہر و باطن دونوں حالتوں میں مسلمان ہو جاؤ۔ کیونکہ اس سے مراد) یعنی اس کے قول لفظ ارحل سے مراد (اس کی اقامت پر کمال نفرت کا اظہار ہے) یعنی مخاطب کی اقامت پر (اور اس کا قول ''لاتقیمن عندنا'') یا اس کی دلالت کے اداء کرنے میں) یعنی لاتقیمن کی دلالت (اس پر) یعنی کمال اظہار کراہت پر بالمطابقہ ہے تاکید کے ساتھ (جو نون کے ذریعے سے حاصل ہے، اس دلالت کا بالمطابقہ ہونا وضع عرفی کے لحاظ سے ہے کیونکہ ''لاتقم عندی'' بول کر اقامت سے روکنے کا قصد نہیں کیا جاتا ہے بلکہ اس کی حاضری کی کراہت کا اظہار مقصود ہوتا ہے لہٰذا اس کا مرتبہ) یعنی لاتقیمن کا مرتبہ حسنہا کی طرح ہے ''اعجبنی الدار حسنہا میں'' کیونکہ عدم اقامت ارتحال کے مغایر ہے اسلئے یہ تاکید نہیں ہو سکتا ہے اور اس میں داخل نہیں ہے لہٰذا بدل بعض نہیں ہو سکتا مصنفؒ نے بدل کل کو شمار نہیں کیا ہے کیونکہ بدل کل تاکید کے دونوں لفظوں سے مغایر ہونے اور ثانی کے مقصود ہونے کے ذریعہ سے ممتاز ہے اور یہ چیز جملوں میں متحقق ہو ہی نہیں سکتی ہے خاص کر ان جملوں میں جن کیلئے محلّ اعراب نہ ہو (ان دونوں کے درمیان یعنی عدم اقامت اور ارتحال کے درمیان (ملابست لزومیہ کے ہونے کے ساتھ) تو یہ بدل اشتمال ہوگا۔

تشریح:۔

والثانی:۔ بدل اشتمال وہاں پر ہوتا ہے جہاں پر جملہ اولیٰ کی دلالت التزامی اور جملہ ثانیہ کی دلالت مطابقی ہو جیسے شاعر کا یہ شعر ہے۔

اقول لہٗ ارحل لاتقیمن عندنا :: والّا فکن فی السرّ والجھر مسلمًا

تحقیق المفردات: ارحل۔ امر کا صیغہ ہے کوچ کرنا۔ لا تقیمن۔ مت ٹھہرو۔ سر۔ باطن۔ جہر۔ ظاہر۔ مسلمًا۔ مسلمان ہونا۔

ترجمہ:۔ میں اس سے کہتا ہوں کہ کوچ کرو ہمارے پاس مت ٹھہرو ورنہ ظاہر اور باطن میں مسلمان ہو جاؤ۔

محل استشہاد:۔ اس شعر میں ارحل کی دلالت عدم اقامت پر دلالت التزامی ہے اور عدم اقامت پر ''لا تقیمن'' کی دلالت مطابقی ہے تو ''لاتقیمن'' کو ''ارحل'' کیلئے بدل اشتمال بنا دیا ہے گیا ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ ''ارحل'' میں انھوں نے کوچ کرنے کا حکم دیا ہے اور ضابطہ یہ ہے کہ ہر آدمی کسی ایسے کام کا حکم دیتا ہے جو کام اس کیلئے محبوب ہو تو معلوم ہوا کہ کوچ کرنا محبوب ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ محبوب چیز کی ضد مکروہ ہوتی ہے اسلئے کوچ کا حکم دینے سے کوچ کا محبوب ہونا اور اس کی ضد اقامت کا مکروہ ہونا معلوم ہوا اور جب یہ مکروہ ہوئی تو اس کی دلالت لاتقیمن پر التزامی ہوگی اور عرف عام میں ''لاتقیمن'' کی دلالت عدم قیام پر مطابقی ہے جیسے جب ''لاتقیمن عندنا'' کہا جاتا ہے کہ اس سے ''کف عن الاقامۃ'' کا قصد نہیں کیا جاتا ہے بلکہ اس کے ساتھ ساتھ اس کے حضور کے کراہت کا قصد کیا جاتا ہے۔ اس شعر میں ''لا تقیمن'' ''اعجبنی الدار حسنھا'' میں ''حسنھا'' کی طرح ہے یعنی جس طرح وہاں حسن کے بغیر دار کے تعجب میں ڈالنے کا کوئی معنیٰ نہیں ہے جب دار تعجب میں ڈالے گا تو حسن ضرور ہوگا تو اس میں حسن پر دار کی دلالت التزامی ہے اور حسن پر مطابقی ہے اور یہ بدل اشتمال ہے اسلئے کہ اس مثال میں اور ماقبل والی مثال میں اگر ہم جملہ اولیٰ کیلئے جملہ ثانیہ کو تاکید بنائیں تو صحیح نہیں ہے اسلئے کہ تاکید مؤکد کی عین ہوتی ہے اور یہاں پر یہ عین نہیں ہے اور بدل بعض بھی نہیں بن سکتا ہے اسلئے کہ بدل بعض اپنے ماقبل والے جملے میں داخل ہوتا ہے اور یہ ماقبل والے جملے میں داخل بھی نہیں ہے۔ اور عام طور پر بدل کل کا ذکر نہیں کیا جاتا ہے لیکن یہ بدل کل بھی نہیں بن سکتا ہے تو ایک تو اس وجہ سے کہ جس طرح تاکید مؤکد کی عین ہوتی ہے اسی طرح بدل کل بھی مبدل منہ کی عین ہوتا ہے صرف اتنا فرق ہے کہ بدل کل میں بدل اور مبدل منہ میں الفاظ کے اعتبار سے تغائر ہوتا ہے اور تاکید میں باعتبار الفاظ کے بھی اتحاد کا ہونا ضروری ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ بدل میں مقصود جملہ ثانیہ ہوتا ہے جملہ اولیٰ کو طوطیہ اور تمہید کیلئے ذکر کر دیا جاتا ہے اور جملوں میں یہ محال ہے اسلئے کہ ہر جملہ مقصود بالذات ہوتا ہے اور خاص کر جب وہ لامحل لہا من الاعراب ہو جیسے یہاں پر ہے تو ایک جملے کا دوسرے جملے کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہوتا ہے بلکہ ہر ایک کی نسبت مستقل ہوتی ہے اور وہی مقصود بھی ہوتی ہے تو جب ان میں سے کوئی ایک بھی نہیں بن سکتا ہے تو بدل اشتمال متعین ہو جائے گا اسلئے کہ ارتحال اور عدم قیام کے درمیان لزوم ہے۔

والکلام فی انّ الجملۃ الاولٰی اعنی ارحل ذات محلٍّ من الاعراب مثل مامرّفی ارسوانزاولھا وانّماقال فی المثالین انّ الثانیۃ او فی لانّ الاولٰی وافیۃ مع ضرب من القصور باعتبار الاجمال وعدم مطابقۃ الدلالۃ فصارت کغیر الوافیۃ اولکون الثانیۃ بیانًالھا ای الاولٰی لخفائھا ای الاولٰی نحو ''فَوَسْوَسَ اِلَیْہِ الشَّیْطَانُ قَالَ یَاٰدَمُ ھَلْ اَدُلُّکَ عَلٰی شَجَرَۃِ الْخُلْدِ وَمُلْکٍ لَّایَبْلٰی'' فانّ وزانہٗ ای وزان قال یا اٰدم وزانُ عمرَفی قولہٖ شعراُقسم باللّٰہ ابوحفص عمرُ ماَمسّھامن نقبٍ ولادبرحیث جعل الثانی بیانًاوتوضیحًاللاوّل وظاھرٌان لیس لفظ قال بیانًاوتفسیرًاللفظ وسوس حتّٰی یکون

هذا من باب بيان الفعل دون الجملة بل المبيّن هو مجموع الجملة

ترجمہ:۔

اور یہ بحث کرنا کہ جملہ اولی یعنی ارحل محل اعراب ہے یا نہیں بالکل ایسا ہی ہے جیسے ارسونز اولها میں گذر چکا ہے مصنفؒ نے دونوں مثالوں میں یہ کہا ہے کہ جملہ ثانیہ اوفی ہے اسلئے کہ جملہ اولیٰ وافیہ ہے ایک قسم کے قصور کیساتھ اجمال کے اعتبار سے اور دلالت کے مطابق نہ ہونے کے اعتبار سے اسلئے یہ غیر وافیہ کی طرح ہو گیا (یا) اس لئے کہ جملہ ثانیہ (بیان ہے اس کیلئے) یعنی اولیٰ کیلئے کیونکہ جملہ اولی میں کچھ خفا ہے (جیسے آیت الخ پھر اسکے دل میں شیطان نے وسوسہ ڈالا کہ اے آدم کیا میں تجھ کو ہمیشہ رہنے والا درخت اور نہ پرانی ہونے والی بادشاہت نہ بتاؤں؟ پس قال یا آدم لفظ عمر کی طرح ہے اس شعر میں (ابوحفص عمر نے قسم کھائی) کہ نہ تو اس اونٹنی کے پاؤں میں سوارخ ہوا ہے اور نہ ہی اس کی پشت زخمی ہے اس میں دوسرے جملے کو پہلے والے جملے کیلئے بیان اور توضیح بنایا ہے اور یہ بات تو ظاہر ہے کہ لفظ قال لفظ وسوس کا بیان اور اس کی تفسیر نہیں ہے حتیٰ کہ یہ بیان فعل کے قبیل سے بن جائے نہ کہ از قبیل جملہ بلکہ پورے کا پورا مبیّن ہے

تشریح:۔

والكلام فى انّ الجملة الاولىٰ :۔اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے یہ مثال لامحل لہا من الاعراب کی ذکر کی ہے جبکہ یہ تو محل من الاعراب میں سے ہے اسلئے کہ ارحل مفعول بن رہا ہے اقول کیلئے اور مفعول اور مقولہ کا ایک ہی حکم ہوتا ہے اسلئے آپ کی یہ مثال صحیح نہیں ہے۔

جواب:۔اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے یہ مثال صرف کمال اتصال کی ذکر کی ہے قطع نظر اس سے کہ یہ محل لہا من الاعراب میں سے ہے یا نہیں اگر آپ یہ مثال نہیں مانتے ہو تو کوئی بات نہیں ہے نہ مانو کیونکہ اصول یہ ہے کہ ''لا مناقشة فى الامثلة'' ہم کوئی اور مثال بنالیں گے۔

وانما قال فى المثالين :۔ یہاں سے ایک فائدہ بیان کر رہے ہیں ان دونوں مثالوں میں ثانی کو اوفی کہا ہے اول کو اوفی نہیں کہا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ جملہ الی میں اجمال کے ہونے کی وجہ سے کچھ نقص ہوتا ہے تو گویا کہ یہ غیر وافی ہے بخلاف ثانی کے کہ اس کی دلالت معنیٰ مرادی پر مطابقی ہوتی ہے تو اس وجہ سے اسے اوفی کہا ہے۔

اولكون الثانية بيانًالها:۔اب تک دو صورتیں '' تاکید اور بدل'' کو بیان کیا ہے اور اب یہاں سے تیسری صورت بیان کر رہے ہیں اور وہ یہ ہے کہ جملہ ثانیہ جملہ اولی کیلئے بیان بن جائے اور یہ وہاں پر ہوتا ہے جہاں پر جملہ اولی میں خفا ہو جیسے ارشاد باری تعالی ہے '' فَوَسْوَسَ اِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ اَدُلُّكَ عَلىٰ شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَا يَبْلىٰ '' شیطان نے یہ وسوسہ ڈالا کہ اے آدم کیا میں تم کو ہمیشہ رہنے والا درخت اور پرانی نہ ہونے والی حکومت نہ بتاؤں؟

محل استشہاد:۔اس میں فوسوس اور قال محل استشہاد ہے پہلے والے جملے میں ابہام تھا کہ وسوسہ کس چیز کے بارے میں ڈالا تو دوسرا جملہ ''قال '' لاکر اس ابہام اور خفا کو دور کر دیا کہ اس نے یہ کہکر وسوسہ ڈالا یہ مثال ایسی ہے جیسے'' اقسم بالله ابو حفص عمر:: ما مسّها من نقب ولا دبر میں ''عمر'' کے ساتھ ''ابو حفص '' کے ابہام کو دور کر کے اس کی وضاحت کی ہے اسلئے کہ ابو حفص حضرت عمر کی کنیت غیر مشہور ہے تو مشہور نام کو ذکر کر کے اس کے ابہام کو دور کر دیا اسی طرح اس آیت میں بھی جملہ ثانیہ'' قال یا آدم'' کے ساتھ جملہ اولی ''فوسوس '' کے ابہام کو دور کر دیا گیا۔

شعر کا پس منظر:۔ ایک اعرابی نے امیر المؤمنین حضرت عمرؓ کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا کہ امیر المؤمنین میرے اہل و

عیال بہت دور ہیں اور میری سواری بہت کمزور اور اس کی پشت زخمی ہو چکی ہے اور اس کے کھر گھس چکے ہیں مجھے ایک سواری عنایت فرمادیں۔ حضرت عمرؓ نے اسے دغاباز سمجھ کر قسم کھا کر فرمایا کہ تمہاری سواری میں کوئی عیب نہیں ہے۔ اپنی سواری پر سوار ہو کر اپنے گھر چلے جاؤ۔ وہ اعرابی اپنی سواری لیکر بطحا کی طرف راوانہ ہوا جبکہ اس کی زبان پر یہ اشعار تھے۔

”اقسم باللّٰہ ابو حفص عمر ::ماسمّہامن نقب ولا وبر:: اغفرلہٗ اللّٰھمّ ان کان فجرَ۔

حضرت عمر کے کانوں میں جب یہ اشعار پڑے تو خود جا کر اس کی اونٹنی دیکھی تو واقعی بیان کردہ حالت سے بھی گئی گزری تھی اسلئے آپ نے اس کیلئے دوسری سواری کا انتظام فرمایا اور مزید خلعت وزادِ راہ سے بھی نواز کر رخصت فرمایا۔

وظاھر ان لیس:۔ اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ ارشاد باری میں ”قال۔ وسوس“ کا معنیٰ ہے تو یہ فعل کیلئے بیان بنے گا نہ کہ ایک جملہ دوسرے جملہ کیلئے۔ جواب:۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہم قال کو پورا جملہ وسوس کیلئے بیان بناتے ہیں لہٰذا یہ جملہ بیان بن جائے گا جملہ کیلئے نہ کہ فعل وسوس کیلئے بیان بنے گا۔

واما کونھا ای الجملۃ الثانیۃ کالمنقطعۃ عنھا ای عن الاولیٰ فلکون عطفھا علیھا ای الثانیۃ علی الاولیٰ موھمًا لعطفھا علیٰ غیرھا ممّا لیس بمقصود وشبہ ھذا الکمال الانقطاع باعتبار اشتمالہٖ علیٰ مانع من العطف الّا انہٗ لمّا کان خارجیًا یمکن دفعہٗ بنصب قرینۃٍ لم یجعل ھذا من کمال الانقطاع ویسمّیٰ الفصل لذلک قطعًا مثالہٗ شعر ”تظنّ سلمیٰ انّنی ابغی بھا::بدلًا اراھا فی الضلال تھیمُ“ فبین الجملتین مناسبۃ ظاھرۃ لاتّحاد المسندین لانّ معنیٰ اراھا أظنّھا وکون المسند الیہ فی الاولیٰ محبوبًا وفی الثانیۃ محبًّا لکن تُرِکَ العطف لئلّا یتوھم انّہٗ عطفٌ علیٰ ابغی فیکون من مظنونات سلمیٰ ویحتمل الاستینا فَ کأ نّہٗ قیل کیف تراھا فی ھذا الظنّ فقال اراھا تتحیّر فی اودیۃ الضلال

ترجمہ:۔

(اور دوسرے جملے کا منقطعہ کی طرح ہونا اسلئے ہوتا ہے کہ دوسرے جملے کی پہلے والے جملے پر عطف کرنے سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ اس کا عطف اس کے غیر پر ہے جو کہ مقصود نہیں ہے اور اس کا شبہ کمال انقطاع ہونا اس اعتبار سے ہے کہ یہ مانع عطف پر مشتمل ہے لیکن چونکہ یہ مانع خارجی ہے جس کو قرینہ کیساتھ ختم کیا جا سکتا ہے اسلئے اسے کمال انقطاع میں سے مانا گیا ہے (اسوجہ سے فصل کرنے کو قطع کہا جاتا ہے اس کی مثال اس شعر میں ہے: سلمیٰ یہ گمان کر رہی ہے کہ میں اس کے علاوہ کو چاہتا ہوں، میں سمجھتا ہوں کہ وہ گمراہی میں بھٹک رہی ہے) لہٰذا دونوں جملوں میں دونوں مسندوں کے متحد ہونے کی بناء پر مناسبت ظاہرہ موجود ہے۔ کیونکہ اراھا اظنّھا کے معنیٰ میں ہے اور اس بناء پر کہ پہلے میں مسند الیہ محبوب ہے اور دوسرے میں محب لیکن عطف کو ترک کر دیا گیا ہے تا کہ یہ وہم پیدا نہ ہو کہ اس کا عطف ابغی پر ہے تو یہ مظنونات سلمیٰ میں سے ہوگا (اور استیناف کا بھی احتمال ہے) گویا یہ سوال ہوا کہ تیرا اس گمان کے بارے میں کیا خیال ہے؟ جواب دیا کہ وہ گمراہی کی وادیوں میں متحیّر ہے

تشریح:۔

واما کونھا کالمنقطع:۔ یہ تیسری صورت بیان کر رہے ہیں کہ جہاں پر مشابہ بکمال الانقطاع ہو اور یہ وہاں پر ہوتا ہے

جہاں پر اگر ایک جملے کو دوسرے جملے پر عطف کر دیا جائے تو اس عطف کی وجہ سے یہ وہم پیدا ہوتا ہو کہ اس ثانی کا عطف اولی پر نہیں ہے بلکہ کسی اور جملہ پر ہے تو اس کو مشابہ بکمال الانقطاع کہتے ہیں۔ اس کو انقطاع تو اسلئے کہا جاتا ہے کہ یہاں پر عطف کرنے سے مانع ہوتا ہے اور وہ ہے غیر پر عطف کرنے کا وہم جس کی وجہ سے معنیٰ بالکل غلط ہو جاتا ہے اور اس کو کمال انقطاع نہیں بنایا گیا ہے بلکہ مشابہہ بکمال الانقطاع بنا دیا گیا ہے اسلئے کہ یہ مانع ایک خارجی اور عارضی چیز ہوتی ہے اسلئے کہ اگر اس کے اوپر عطف کرنے کا کوئی قرینہ مقرر کر دیا جائے تو یہ وہم اور احتمال ختم ہو جاتا ہے اور اسی وجہ سے اس کو قطعی کہا جاتا ہے جیسے شعر۔

تظن سلمیٰ اننی ابغی بها::بدلاًاریٰ ها فی الضلال تهیم

تحقیق المفردات:۔ظن۔ کے معنیٰ ہیں گمان کرنا۔ سلمیٰ عورت کا نام ہے۔ ابغی ۔تلاش کرتا ہوں۔ بدلا ۔عوض اور قائم مقام ضلال ۔ بے راہ، گمراہی، حقیقت سے دور۔ تهیم ۔سرگردان گھومنا۔ پریشان ہو کر پھرنا۔

ترجمہ:۔ سلمیٰ یہ سمجھ رہی ہے کہ میں اس کے بدلے کسی اور کو چاہتا ہوں، میں سمجھتا ہوں کہ وہ گمراہی میں بھٹک رہی ہے۔

محل استشہاد: اس میں محل استشہاد ''تظن'' اور ''اریٰ'' ہے اس میں جملہ ثانیہ کا جملہ اولیٰ پر عطف کرنا صحیح نہیں ہے حالانکہ مسند اور مسند الیہ ہونے کے اعتبار سے ان دونوں کے درمیان اتحاد پایا جاتا ہے مسند میں تو اس طرح ہے کہ دونوں کے معنیٰ ہیں گمان کرنا مسند الیہ میں اس طرح کہ پہلے کا مسند الیہ سلمیٰ اور وہ محبوبہ ہے اور دوسرے کا مسند الیہ متکلم اور محب ہے اور ان دونوں کے درمیان اتحاد ہے۔ اسلئے کہ اگر عطف کر دیا جائے اور واؤ حرف عطف لائیں تو اس سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ اس کا عطف ابغی پر ہے اسلئے کہ پھر اس کا معنیٰ بنے گا کہ وہ گمان کرتی ہے کہ میں اس کا عوض تلاش کرتا ہوں اور وہ گمان کرتی ہے کہ میں خیال کرتا ہوں کہ وہ گمراہی کے راستے میں متحیر ہے۔ جبکہ یہ معنیٰ بالکل غلط ہے اسی وجہ سے دوسرے جملے کا پہلے والے جملے پر عطف نہیں کیا ہے ویحتمل الاستیناف:۔ اس شعر میں دوسرا احتمال بیان کر رہے ہیں کہ اس دوسرے جملے میں جس میں استیناف بننے کا بھی احتمال ہے اور جملہ مستانفہ کسی سوال کا جواب ہوتا ہے تو سوال یہ ہوگا کہ جب سلمیٰ تمہارے بارے میں یہ گمان کرتی ہے تو تم اس کے بارے میں کیا گمان کرتے ہو تو جواب دیا کہ میں تو اس کے بارے میں یہ گمان کرتا ہوں کہ وہ صریح گمراہی میں ہے۔

واما کونها ای الثانیة کا لمتصلة بها ای بالاولیٰ فلکونها ای الثانیة جواب السؤال لکونها اقتضتهُ الاولیٰ فتنزل الاولیٰ منزلتهٗ ای السؤال لکونها مشتملة علیه ومقتضیة لهٗ فیُفصَلُ الثانیة عنها الاولیٰ کما یُفصَل الجوابُ عن السؤال لما بینهما من الاتصال قال السکاکی فتنزل ذٰلك السؤال الذی تقتضیة الاولیٰ وتدلّ علیه بالفحویٰ منزلة السؤال الواقع ویطلب بالکلام الثانی وقوعهٗ جوابًا لهٗ فیقطع عن الکلام الاوّل لذٰلك وتنزیلهٗ منزلة السؤال الواقع انّما یکون لنکتةٍ کاغناء السامع عن ان یُسئل او مثل ان لایَسمَع منه ای من السامع شیءٌ تحتیرًالهٗ اوکراهة لکلامه اومثل ان لاینقطع کلامك بکلامه اومثل القصدالی تکثیر المعنیٰ بتقلیل اللفظ وهو تقدیر السؤال وترك العاطف اوغیر ذٰلك

ترجمہ:۔

(اور اس کا ہونا یعنی دوسرے جملہ کا (اس کے ساتھ متصلہ کی طرح) یعنی اولیٰ کے ساتھ (اسلئے ہوتا ہے کہ دوسرا جملہ اس سوال کا جواب ہے جس کو پہلے والے جملہ نے چاہا ہے (اسلئے اتارا جاتا ہے) اول کو (اس کی جگہ) یعنی سوال کی جگہ کیونکہ وہ اس پر مشتمل

ہوتا ہے اور اس کا تقاضا کرتا ہے (تو جدا کردیا جاتا ہے) دوسرے کو (اس سے) اول سے دوسرے کو پہلے والے جملے سے منقطع کردیا جاتا ہے جیسا کہ جواب کو سوال سے منقطع کیا جاتا ہے کیونکہ ان دونوں میں یک گونہ اتصال ہے (سکاکی نے کہا ہے کہ اس سوال کو اتارا جائے گا جس کا پہلا والا جملہ تقاضا اور فحویٰ کلام اس پر دلالت کرتا ہے (مرتبہ میں) سوال (واقع کے) اور کلام ثانی سے اس کا وقوع مطلوب ہوتا ہے اسلئے اس کو پہلے کلام سے الگ کردیا جاتا ہے اور اس کو سوال واقع کے مرتبہ میں اتارنا کسی نکتہ کی بناء پر ہی ہوسکتا ہے (مثلاً سامع کو سوال سے مستغنی کرنا یا مثلاً یہ کہ سامع سے کوئی بات نہ سنی جائے اس کی تحقیر کیلئے یا اس کے کلام سے نفرت کرنے کیلئے یا یہ کہ تیرا کلام اس کے کلام سے منقطع نہ ہوجائے یا یہ کہ معنیٰ کا کثرت مقصود ہے الفاظ کو کم کرنے کے ساتھ اور وہ سوال کو مقدر ماننا اور عاطف کو ترک کرنا وغیرہ ہے

تشریح:۔

واما کونھا کالمتصلۃ بھا:۔ یہ چوتھی صورت ہے کہ مشابہ بکمال اتصال پایا جائے اور یہ وہاں پر ہوتا ہے جہاں پر دو جملے ہوں اور ثانی جملہ ایسے سوال کا جواب بن رہا ہو جس کا جملہ اولیٰ تقاضا کرتا ہو تو سوال اور جواب میں اتصال ہوگا اور ان کے درمیان حرف عطف نہیں لایا جاتا ہے اسلئے یہاں پر بھی ان کے درمیان حرف عطف نہیں لایا جائے گا۔

پھر اس کی دو تقریریں ہیں۔ پہلی تقریر یہ ہے کہ جملہ اولیٰ چونکہ سوال کا تقاضا کرتا ہے اسلئے جملہ اولیٰ کو بمنزلہ سوال قرار دے کر جملہ ثانیہ کو جواب کے طور پر لایا جاتا ہے تو جس طرح سوال اور جواب میں واؤ کا فاصلہ نہیں لایا جاتا ہے اسی طرح ان کے درمیان بھی واؤ کا فاصلہ نہیں لایا جاتا ہے۔

دوسری تقریر یہ ہے کہ علامہ سکاکیؒ فرماتے ہیں کہ جملہ اولیٰ جو سوال کا تقاضا کرتا ہے تو اس کے بعد اس سوال کو واقع کی طرح قرار دے کر ان کے درمیان واؤ نہیں لایا جائے گا۔ اور اس سوال کی تقدیر کسی نکتہ سے خالی نہیں ہے اور پھر اس کے چار نکات ہیں۔

نکتہ اولیٰ:۔ یہ ہے کہ متکلم سامع کو سوال کی زحمت سے بچانے کیلئے سوال مقدر مانتا ہے کیونکہ اگر متکلم کوئی ایسا جملہ ذکر کرے جس کے ساتھ کوئی سوال کرے تو سامع کو سوال کرنے کی ضرورت پیش آئے گی جبکہ متکلم اسے سوال کرنے کی زحمت نہیں دینا چاہتا ہے اسلئے متکلم نے ایک ایسا کلام ذکر کردیا جس میں سوال اور جواب دونوں موجود ہیں۔

نکتہ ثانیہ:۔ یہ ہے کہ متکلم سامع کو حقیر سمجھتے ہوئے یا اس کی آواز مکروہ سمجھتے ہوئے اس سے کچھ سننا نہیں چاہتا ہے اسلئے سوال مقدر کردیتا ہے کیونکہ سوال مقدر نہ کرنے کی صورت میں سامع کو سوال کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے۔

نکتہ ثالثہ:۔ یہ ہے کہ متکلم اپنے کلام کے تسلسل اور روانگی برقرار رکھنے کیلئے سوال مقدر مانتا ہے اسلئے کہ اگر متکلم سوال مقدر نہ کرے تو سامع کے سوال کرنے سے کلام کا تسلسل اور روانگی ٹوٹ جائے گی۔

نکتہ رابعہ:۔ یہ ہے کہ متکلم چاہتا ہے کہ میرا کلام قلیل اور مختصر ہو اور اس کا معنیٰ زیادہ ہو اسلئے کہ اگر سوال کرے گا تو کلام کثیر بنے گا۔ تو ان وجوہات کی وجہ سے سوال کو مقدر کردیا جاتا ہے اور اس پر جملہ اولیٰ دال اور مقتضی بنا دیا جاتا ہے۔

وليس في كلام السكاكي دلالةٌ على انّ الاولى تنزل منزلة السؤال فكأنّ المصنّف نظرالى انّ قطع الثانية عن الاولى مثل قطع الجواب عن السؤال انمايكون على تقدير تنزيل الاولى منزلة السؤال وتشبيهها به والاظهر انّه لاحاجة الى ذلك بل مجرّد كون الاولى منشأ السؤال كاف في ذلك واليه أشير في الكشّاف ويسمّى الفصل لذلك اى لكونه جوابًا لسؤال اقتضته الاولى

استینافاو کذاالجملة الثانية نفسُهاتُسمّٰى استينافًا ومستانَفةٌ

ترجمہ:۔

سکاکی کے کلام میں اس پر کوئی دلالت نہیں ہے کہ جملہ اولیٰ کو سوال کے مرتبہ میں اتارلیا جاتا ہے گویا مصنفؒ نے خیال کیا کہ جملہ ثانیہ کو جملہ اولیٰ سے جدا کر کے جواب کو سوال سے جدا کرنے کی طرح اسی وقت ہوسکتا ہے جب جملہ اولیٰ کو سوال کے مرتبہ میں اتارلیا جائے لیکن ظاہر یہی ہے کہ اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے بلکہ محض جملہ اولیٰ کا منشأ سوال ہونا ہی اس میں کافی ہے کشاف میں اسی کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اسی وجہ سے اسے فصل کہا جاتا ہے یعنی اس وجہ سے کہ وہ اس سوال کا جواب بن رہا ہے جس کا جملہ اولیٰ نے تقاضا کیا ہے (اسے استیناف کہا جاتا ہے اسی طرح جملہ ثانیہ کو بھی) استیناف اور مستانفہ کہا جاتا ہے

تشریح:۔

ولیس فی کلام السکاکیؒ:۔ یہ عبارت لاکر شارح نے ماتن کی تردید کی ہے کہ ماتنؒ فرماتے ہیں کہ علامہ سکاکی نے کہا ہے کہ جملہ اولیٰ کو بمنزلہ سوال مقدر قرار دیا جائے گا یہ بات علامہ سکاکی کی عبارت سے معلوم نہیں ہوتی ہے معلوم نہیں ماتنؒ یہ بات کہا ں سے لائے ہیں البتہ یہ ہوسکتا ہے کہ ثانی کا اوّل سے سوال اور جواب کی طرح انقطاع اس وقت ہوسکتا ہے جب تک جملہ اولیٰ کو بمنزلہ سوال قرار نہ دیا جائے لیکن یہ تمام محض تاویلات ہیں ان کی کوئی ضرورت نہیں ہے اسلئے کہ صرف جملہ اولیٰ کے سوال کا منشأ ہونا کافی ہے کوئی تاویل کرنے کی ضرورت نہیں ہے اور فصل کو اسی سوال کے تقدیر کی وجہ سے استیناف بھی کہا جاتا ہے اور جملہ ثانیہ کو بھی استیناف یا مستانفہ کہا جاتا ہے۔

وهواى الاستيناف علىٰ ثلاثةِ اضرُب لانّ السؤال الذى تضمّنتهُ الاولىٰ امّاعن سبب الحكم مطلقًا نحوشعرقال لى كيف انت قلت عليلٌ::سهرٌ دائمٌ وحُزنٌ طويلٌ "اى مابالك عليلًااوما سبب علّتك بقرينة العرف والعادة لانّهٗ اذاقيل فلا نٌ مريضٌ فانّما يسئل عن مرضه وسببه لاان يقال هل سبب علّته كذاوكذالاسيّماالسهروالحزن حتّى يكون السؤال عن سبب الخاص وامّا عن سبب خاص لهٰذاالحكم نحو"وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِيْ إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوْءِ" كأنّهٗ قيل هل النفس امارةبالسوءِ بقرينةالتاكيد وهٰذاالضرب يقتضى تاكيدالحكم كمامرّ فى احوال الاسناد من انّ المخاطب اذاكان طالبًا متردّدًاحسن تقويّة الحكم بمؤكّدٍولايخفى انّ المراد بالاقتضاء الاقتضاء استحسانًالاوجوبًاوالمستحسن فى باب البلاغةبمنزلة الواجب

ترجمہ:۔

(اور وہ) یعنی استیناف (تین قسم پر ہے کیونکہ وہ (سوال) جس کو جملہ اولیٰ متضمن ہے (یا تو سبب حکم سے ہوگا مطلقاً جیسے شعر قال لی الخ اس نے مجھ سے کہا کہ تم کیسے ہو؟ میں نے کہا: بیمار ہوں ☆ یعنی تیری بیماری کا سبب کیا ہے؟ عرف وعادت کے قرینہ کی وجہ سے کیونکہ جب کہا جاتا ہے کہ فلاں مریض ہے تو اس کی بیماری کا سبب دریافت کیا جاتا ہے، یہ نہیں کہا جاتا کہ کیا اس کی بیماری کا سبب یہ ہے خاص کر بیداری اور رنج وغم میں یہاں تک کہ سوال سبب خاص کے متعلق ہوتا ہے (یا یہ سوال حکم خاص سے ہوگا جیسے آیت وما ابرّئ نفسی الخ اور میں اپنے نفس کی پاکی بیان نہیں کرتا کیونکہ نفس تو برائی ہی کا کہتا ہے) گویا کہ سوال ہوا کہ کیا نفس برائی کا حکم کرتا ہے؟ تاکید کے قرینہ کیساتھ (اور یہ قسم تاکید حکم کو چاہتی ہے جیسا کہ گذر چکا) احوال اسناد میں کہ جب مخاطب طالب اور متردد ہو تو حکم کو کسی مؤکد کیساتھ

تقویت دینا بہتر ہے اور یہ بات مخفی نہیں ہے کہ اقتضاء سے مراد اقتضاء استحسانی ہے نہ کہ وجوبی اور باب بلاغت میں مستحسن بھی واجب کے درجہ میں ہوتا ہے

تشریح:۔

وھو ثلاثۃ اضرب :۔ استیناف کی تین قسمیں ہیں۔ یا تو سوال کا تعلق صرف مطلقاً سبب حکم کے ساتھ ہوگا اور وہ حکم کے سبب عموم وخصوص کی قید کے ساتھ مقیدّ نہیں ہوگا۔ دوسری قسم یہ ہے کہ سوال کا تعلق حکم کے سبب مخصوص کے ساتھ ہو۔ تیسری قسم یہ ہے کہ سوال کا تعلق ان قسموں کے غیر کیساتھ ہو۔

قسم اوّل کی مثال شعر

قال لی کیف انت قلت علیلٌ ::سھرٌ دائمٌ وحزنٌ طویلٌ

تحقیق المفردات :۔ کیف۔ حالت پوچھنے کیلئے آتا ہے۔ علیل۔ بیمار۔ سھرٌ۔ بے خوابی، نیند کا نہ آنا۔ دائم۔ ہمیشہ حزن غم پریشانی طویلٌ۔ لمبا۔

ترجمہ:۔ اس نے مجھ سے کہا کہ تم کیسے ہو؟ تو میں نے کہا کہ بیمار ہوں رت جگا اور لمبے لمبے غم دامن گیر ہیں۔

محل استشہاد:۔ اس میں محل استشہاد ''قلت علیل'' ہے کیونکہ یہ مبتداء محذوف انا کی خبر ہے اور یہ جملہ سوال کا منشاء ہے سوال یہ ہے کہ تم کس وجہ سے بیمار ہو اور تمہاری بیماری کا سبب کیا ہے؟ جواب دیا کہ ''سھرٌ دائم'' اور اس شعر میں سبب مطلق سے سوال کی دلیل یہ ہے کہ جب یہ کہا جاتا ہے کہ ''فلان مریض'' تو عرف کے اعتبار سے یہی سوال پوچھا جاتا ہے کہ کس وجہ سے بیمار ہے؟ یہ نہیں کہا جاتا ہے کہ بیماری کا سبب فلاں یا فلاں چیز ہے خاص کر بے خوابی اور پریشانی یہ ان اسباب میں سے نہیں ہیں جو بیماری کا سبب بنتے ہیں اسلئے یہ سوال سبب خاص کے متعلق نہیں ہوسکتا ہے۔

قسم ثانی کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ''وَمَا أُبَرِّیءُ نَفْسِیْ اِنَّ النَّفْسَ لَاَ مَّارَۃٌ بِالسُّوْءِ'' ہے اور میں اپنے نفس کو پاک نہیں کرتا ہوں کیونکہ نفس تو برائی ہی کا کہتا ہے۔

محل استشہاد:۔ اس میں محل استشہاد ''اِنَّ النَّفْسَ لَاَمَّارَۃٌ بِالسُّوْءِ'' گویا کہ جب حضرت یوسفؑ نے فرمایا کہ میں اپنے نفس کو بری نہیں کرتا ہوں تو اس سے ایک سوال پیدا ہوا کہ کیا نفس برائی کا حکم دیتا ہے؟ تو تاکید کے ساتھ جواب دیا کہ ہاں نفس برائی کا حکم کرنے والا ہے۔ اور اس قسم میں حکم کی زیادہ تاکید پائی جاتی ہے اسلئے کہ ہم نے احوال اسناد میں بتایا تھا کہ جب متکلم کسی حکم کے بارے میں متردد ہو تو حکم کو کسی مؤکد کے ساتھ قوی بنا دیا جاتا ہے۔

والا یخفیٰ انّ المراد :۔ اس عبارت کیساتھ ایک لفظی اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے یقتضی کا لفظ استعمال کیا ہے اور یہ دلالت کرتا ہے وجوب پر جبکہ یہ بات گزر چکی ہے کہ جب مخاطب متردد ہو تو وہاں پر تاکید لانا اولیٰ اور احسن ہوتا ہے؟

جواب:۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں پر یقتضی سے استحسان مراد ہے اور عام طور پر استحسان سے مراد وجوب ہی ہوتا ہے۔

واما عن غیرہما ای غیر السبب المطلق والخاص نحو قالوا سلاما قال سلامٌ ای فماذا قال ابراھیم فی جواب سلامھم فقیل قال سلامٌ ای حیّاھم بتحیّۃ احسن من تحیّتھم لکونھا بالجملۃ الاسمیّۃ الدالۃ علی الدوام والثبوت وقولہٗ شعر ''زَعَمَ العواذِلُ جمع عاذلۃ بمعنٰی جماعۃ عاذلۃ اَنّنی

فی غمرةٍ وشدّةٍ صدقوا ای جماعات العواذل الّتی فی زعمهم انّنی فی غمرةٍ ولٰکن غمرتی لاتنجلی ای لاتنکشف بخلاف اکثر الغمرات والشدائد کأنّہٗ قیل أصدقوا ام کذبوا فقیل صدقوا

ترجمہ:۔

(یا اس کے غیر سے) یعنی سبب مطلق اور سبب خاص کے غیر سے (جیسے فرشتوں نے کہا؛ سلام، آپ نے فرمایا سلام، یعنی حضرت ابراھیم نے کیا کہا) ان کے سلام کے جواب میں؟ جواب دیا گیا کہ آپ نے کہا: سلام یعنی ان سے بہتر جواب دیا کیونکہ آپ کا تحیہ جملہ اسمیہ کے ساتھ ہے جو دوام وثبوت پر دلالت کرتا ہے (اور جیسے شعر: ملامت گر جماعت یہ کہتی ہے) کہ عواذل عاذلہ کی جمع ہے جماعت عاذلہ کے معنٰی میں ہے (یعنی میں سختی میں ہوں انھوں نے سچ کہا) یعنی ملامت گر جماعت نے جن کے گمان میں میں سختی میں ہوں (لیکن میری سختی دور نہیں ہوسکتی) ہے بخلاف اکثر سختیوں اور غموں کے کہ وہ دور ہوجاتی ہیں گویا کہ سوال کیا گیا کہ انھوں نے سچ کہا یا جھوٹ تو جواب دیا گیا کہ سچ کہا ہے

تشریح:۔

قسم ثالث کی پہلی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ''قَالُوْا سَلاَمًا قَالَ سَلاَمٌ'' یعنی فرشتوں نے حضرت ابراہیمؑ کو سلام کیا تو اس سے یہ سوال پیدا ہوا کہ پھر حضرت ابراہیمؑ نے کیا جواب دیا؟ تو اس سوال کا جواب یہ دیا کہ حضرت ابراہیمؑ نے اس کے جواب میں فرمایا ''سلام'' یعنی حضرت ابراہیمؑ نے ان سے بھی بہتر جواب دیا اسلئے کہ حضرت ابراہیمؑ نے جملہ اسمیہ کے ساتھ جواب دیا ہے جو دوام واستمرار پر دلالت کرتا ہے جبکہ فرشتوں نے جملہ فعلیہ کے ساتھ سوال کیا تھا جو دوام پر دلالت نہیں کرتا ہے ۔

دوسری مثال شعر''

زعم العواذل اننی فی غمرةٍ :: صدقوا ولکن غمرتی لا تنجلی

تحقیق المفردات:۔ زعم ۔گمان کرنا۔ عواذل عاذلة کی جمع ہے بمعنٰی ملامت کرنے والی جماعت ۔ غمرة ۔سختی اور مصیبت میں ہونا صدقوا سچ کہا ہے۔ لا تنجلی ۔باب انفعال سے فعل مضارع منفی بلا ہے۔ دور نہیں ہوتی ہے، کھلتی نہیں ہے۔

ترجمہ:۔ ملامت گروں نے یہ گمان کیا ہے کہ میں سختی میں ہوں تو انھوں نے یہ سچ گمان کیا ہے (لیکن اور غم اور سختیاں تو دور ہوجاتی ہیں) لیکن میری سختی دور نہیں ہوتی ہے۔

محل استشھاد:۔ اس میں محل استشھاد ''صدقوا'' ہے یعنی متکلم نے کہا کہ ملامت گروں نے میری سختی کا گمان کرلیا ہے تو اس سے یہ سوال پیدا ہوا کہ یہ لوگ اپنے گمان میں سچے ہیں یا جھوٹے؟ تو اس سوال کا جواب دیا کہ یہ لوگ اپنے اس گمان میں سچے ہیں لیکن میرا غم اوروں کے غم کی طرح نہیں ہے کیونکہ اور لوگوں کا غم تو دور ہوجاتا ہے اور میری سختی کبھی بھی دور نہیں ہوتی ہے اور اس سوال کا تعلق بھی ایک ایسے حکم کے ساتھ ہے جس کا سبب نہ تو مطلق ہے اور نہ ہی کوئی خاص ہے بلکہ ان دونوں کا غیر ہے۔

وایضًا منه ای من الاستیناف وهذا اشارة الٰی تقسیم اٰخرله مایأتی باعادة اسم ما اُستونِفَ عنه ای وقع عنه الاستیناف واصل الکلام استونف عنهُ الحدیث فحذف المفعول ونُزّل الفعل منزلةَ اللازم نحو احسنت انت الیٰ زیدٍ زیدٌ حقیقٌ بالاحسان باعادة اسم زیدٍ ومنه ما یُبنی علٰی صفته ای صفة ما استونف عنه دون اسمه والمراد صفة تصلح لترتّب الحدیث علیها نحو احسنت الٰی زید صدیقك القدیم اهلٌ لذٰلك والسؤال المقدر فیهما لماذا اُحسِنَ الیه اوهل

ھو حقیق بالاحسان وھذا ای الاستیناف المبنی علیٰ الصفۃ ابلغ لاشتمالہ علی بیان السبب الموجب للحکم کالصداقۃ القدیمۃ فی المثال المذکور لما یسبق الی الفھم من ترتّب الحکم علی الوصف الصالح للعلّیۃ انّہٗ علّۃ لہٗ

ترجمہ:۔

(اور اسی طرح) یعنی استیناف میں سے اور یہ اس کی ایک اور تقسیم کی طرف اشارہ ہے (وہ جو مستانف عنہ کے اسم کے اعادہ کیساتھ ہو) یعنی جس سے استیناف کیا گیا ہے، اصل کلام یوں ہے استونف عنہ الحدیث مفعول کو حذف کر کے فعل کو لازم کے مرتبہ میں اتارا گیا (جیسے احسان کیا تو نے زید کیساتھ زید احسان کا زیادہ لائق ہے) لفظ زید کے اعادہ کے ساتھ اور اسی سے ہے وہ جو اس کی صفت پر ہو یعنی مستانف عنہ کی صفت پر نہ کہ اس کے اسم پر۔ اور مراد وہ صفت ہے جو ترتّب حدیث کے لائق ہو (جیسے) احسان کیا تو نے زید کے ساتھ (تیرا پرانا دوست اسی کا لائق تھا دونوں مثالوں میں سوال مقدر یہ ہے کہ اس کیساتھ احسان کیوں کیا گیا؟ یا کیا وہ مستحق احسان ہے۔ (اور یہ) استیناف جو مبنی بر صفت ہو (بلیغ تر ہوتا ہے) کیونکہ یہ موجب حکم سبب کے بیان پر مشتمل ہوتا ہے جیسے پرانی دوستی مثال مذکور میں کیونکہ صالح علّیت وصف پر ترتّب حکم سے متبادر الی الفہم یہی ہوتا ہے کہ وہ اس کی علت ہے

تشریح:۔

وایضًا منہ ما یأتی:۔ یہاں سے استیناف کی مزید دو قسمیں بیان کر رہے ہیں چنانچہ پہلی قسم یہ ہے کہ جس اسم سے استیناف کیا گیا ہے اس کو لوٹانے کے ساتھ استیناف کیا جائے جیسے ''احسنت الی زید زیدٌ حقیقٌ بالاحسان ''اس میں زید سے استیناف کرنا تھا تو اسی کو لوٹا کر استیناف کر لیا شارحؒ نے شرح میں ایک ہی بات بیان کی ہے کہ استیناف اصل میں استونف تھا جیسے'' استانف زید منہ الحدیث'' سے لیا گیا ہے پھر زید فاعل کو حذف کر کے مفعول کو اس کا قائم مقام بنا دیا گیا پھر مفعول کو حذف کر دیا گیا تو استونف عنہ بن گیا۔

ومنہ ما یبنی علی صفتہ:۔ دوسری قسم یہ ہے کہ اسم مستانفہ سے استیناف کرنے کے بجائے اس کی صفت سے استینافکیا جائے جیسے ''احسنت الیٰ زید صدیقک القدیم اھلٌ لذالک ''اس میں صدیقک القدیم اور زید سے اھلٌ لذالک کا استیناف کیا گیا ہے دونوں میں جملہ مستانفہ کیلئے سوال ہوگا کہ زید کے ساتھ احسان کیوں کیا؟ یا زید کیساتھ احسان کرنے کی وجہ کیا ہے؟ تو اس کا جواب دیا کہ زید احسان کرنے کا زیادہ مستحق تھا اسلئے اس کے ساتھ احسان کیا گیا ہے۔ ماتنؒ نے کہا ہے کہ یہ دوسری قسم پہلی قسم سے زیادہ ابلغ ہے اسلئے کہ یہ سبب حکم پر مشتمل ہے اور قسم اوّل سبب حکم پر مشتمل نہیں ہے کیونکہ ''صدیقک القدیم ''سبب ہے ''اھلٌ لذالک کیلئے۔

وھھُنا بحثٌ وھو انّ السؤال ان کان عن السببفالجواب یشتمل علیٰ بیانہٖ لامحالۃ والّا فلاوجہ لاشتمالہ علیہ کما فی قولہٖ تعالیٰ سلامًا قال سلام وقولہٗ زعم العواذل ووجہ التفصّی عن ذٰلک مذکورٌ فی الشرح

ترجمہ:۔

یہاں ایک بحث ہے اور وہ یہ کہ اگر سوال سبب سے ہے تب تو جواب لامحالہ اس کے بیان پر مشتمل ہوگا ورنہ اس پر مشتمل ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ قالوا سلامًا قال سلام اور جیسے شعر زعم العواذل الخ میں ہے اس سے چھٹکارے کی وجہ شرح

میں مذکور ہے۔

تشریح:۔

وھھنا بحث :۔شارحؒ نے اس بات پر ماتن کی تردید کی ہے کہ ماتن کا دوسری قسم کو ابلغ اور پہلی قسم کو ابلغ نہ کہنا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ سوال سبب کے بارے میں ہوگا یا نہیں اگر سوال سبب کے بارے میں ہو تو پھر سبب کا ذکر کرنا ضروری ہوتا ہے جیسے یہ دونوں مثالیں کہ ان میں سوال سبب کے بارے میں ہے کہ زید کے ساتھ احسان کیوں کیا؟ تو جواب دیا اسلئے کہ زید زیادہ حقدار ہے تو اس میں احسان کا سبب ذکر کر دیا اور اگر سوال سبب کے بارے میں نہ ہو تو پھر جواب میں سبب کا ترک کرنا ضروری ہے تا کہ لغو چیز کا ذکر کرنا لازم نہ آئے جیسے کہ پہلے گزر چکا ہے" قالوا سلاما قال سلام" اور" زعم العواذل الخ میں ان میں سوال سبب کے بارے میں نہ تھا اسلئے سبب کو ذکر بھی نہیں کیا ہے تو خلاصہ یہ ہوا کہ آپ کا دوسری قسم کو ابلغ کہنے کی وجہ ذکرِ سبب بتانا صحیح نہیں ہے اگر ذکر سبب ابلغ ہونے کی وجہ ہوتی تو پھر دونوں کو ابلغ ہونا چاہئے؟

جواب:۔شارحؒ نے" ووجه التفصی مذکور فی الشرح " کہکر مطول کی طرف اشارہ کر دیا ہے ہم نے مطول میں اس کا جواب ذکر کر دیا ہے اور وہاں پر جو جواب دیا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ جواب میں سبب حکم کا ذکر ہوگا جیسے ان دونوں قسموں میں سے اول میں ہے یا سبب سبب حکم کا ذکر ہوگا جیسے قسم ثانی میں ہے تو یہ دوسری قسم ابلغ اس وجہ سے ہے کہ اس میں سبب سببِ حکم کا ذکر ہے اور یہ شامل ہے سبب الحکم کو بھی لہٰذا یہ قسم ابلغ ہوگی اسلئے کہ دوسری قسم میں جواب صرف سبب آتا ہے کہ زید پر کیوں احسان کیا ہے تو جواب دیا کہ زید احسان کرنے کا زیادہ مستحق ہے کہ وہ تمہارا پرانا دوست ہے۔

وقد يُحذَف صدرُ الاسيناف فعلًا کان او اسمًا نحو "يُسَبِّحُ لَهٗ فِيْهَا بِالْغُدُوِّ وَالْاٰصَالِ رِجَالٌ" فيمن قرأها مفتوحة الباء كأنّهٗ قيل من يسبّحهٗ فقيل رجالٌ اى يسبّحهٗ رجالٌ وعليه نعم الرجل اونعم رجلًا زيد علىٰ قول اى علىٰ قول من يجعل المخصوص بالمدح خبر مبتدأ محذوف اى هو زيدٌ ويجعل الجملة استينافًا جوابًا للسوال عن تفسير الفاعل المبهم وقد يحذف الاستيناف كلّهٗ امّا مع قيام شيءٍ مقامهٗ نحو شعر "زعمتم انّ اخوتكم قريشٌ:: لهم الفٌ اى ايلافٌ فى الرحلتين المعروفتين لهم فى التجارة رحلةٌ فى الشتاء الىٰ اليمن ورحلةٌ فى الصيف الىٰ الشام وليس لكم الافٌ" اى موالفة فى الرحلتين المعروفتين كأنّهٗ قيل أصدقنا ام كذبنا فقيل كذبتم فحذف هذا الاستيناف كلّهٗ واقيم قولهٗ لهم الفٌ وليس لكم اِلاف مقامهٗ لدلالته عليه اوبدون ذٰلك اى قيام شيءٍ مقامهٗ اكتفاء بمجرّد القرينة نحو قولهٗ تعالىٰ فَنِعْمَ الْمَاهِدُوْنَ اى نحن علىٰ قولٍ اى من يجعل المخصوص خبر المبتدأ اى هم نحن ولمّا فرغ من بيان الاحوال الاربعة المقتضية للفصل شرع فى بيان الحالتين المقتضيّتين للوصل فقال

ترجمہ:۔

(شروع کو حذف کر دیا جاتا ہے) فعل ہو یا اسم ہو (جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے اس کی وہاں تسبیح بیان کرتے ہیں صبح وشام، وہ مرد اس قول کے مطابق جس قول میں تسبیح کو مفتوح الباء پڑھا ہے گویا کہ سوال کیا گیا کہ تسبیح کون کرتا ہے؟ تو جواب دیا گیا کہ رجال الخ یعنی مرد اس کی تسبیح بیان کرتے ہیں (اور اسی قبیل سے ہے نعم الرجل، یا نعم رجلاً زیدٌ ایک قول پر) یعنی اس شخص کے قول پر جو مخصوص بالمدح کو

مبتداء محذوف کی خبر مانتا ہے یعنی ھو زید اور جملہ کو فاعل مبھم کی تفسیر کا سوال بنا کر استیناف قرار دیتا ہے (اور کبھی حذف کر دیا جاتا ہے) استیناف (کل کا کل دوسری چیز کو اس کے قائم مقام کرنے کے ساتھ جیسے شعر: تم کہتے ہو کہ تمہارے بھائی قریشی ہیں ان کو رغبت ہے) تجارت کے دو مشہور سفروں میں جن میں سے ایک موسم سرما میں یمن کی طرف ہوتا تھا اور ایک موسم گرما میں شام کی طرف (اور تم کو رغبت نہیں ہے ان دو مشہور سفروں میں گویا سوال کیا گیا کہ ہم سچے ہیں یا جھوٹے؟ جواب دیا گیا کہ: جھوٹے ہو۔ یہ استیناف کل کا کل سے حذف کیا گیا ہے اور ''لھم الف ولیس لکم الف'' کو اس کا قائم مقام کر دیا گیا ہے کیونکہ یہ اس بات پر دلالت کرتا ہے (یا اس کے بغیر) یعنی دوسری چیز کو اس کے قائم مقام کئے بغیر صرف قرینہ پر اکتفاء کرتے ہوئے (جیسے) ارشاد باری تعالیٰ ہے سو کیا خوب بچھانے والے ہیں یعنی ہم ایک قول پر) یعنی اس شخص کے قول پر جو مخصوص بالمدح کو مبتداء کی خبر مانتا ہے یعنی ھم نحن، مصنفؒ نے مقتضی فصل احوال اربعہ کے بیان سے فارغ ہو کر مقتضی وصل کے دو حالتوں کو بیان کرنا شروع کر دیا ہے چنانچہ کہا ہے کہ

تشریح:۔

وقدیحذف صدر الاستیناف:۔ یہاں سے استیناف کے حذف کی صورتیں ذکر کر رہے ہیں۔ چنانچہ استیناف کی دو صورتیں ہیں۔ پہلی صورت یہ ہے کہ جملہ کے ابتدائی جزء کو حذف کر دیا جائے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ پورے جملہ مستانفہ کو حذف کر دیا جائے۔ پھر پہلی صوررت کی دو قسمیں ہیں پہلی قسم یہ ہے کہ جملہ مسانفہ کا پہلا جزء فعل ہو دوسری قسم یہ ہے کہ اسم ہو۔ فعل کی مثال جیسے اشاد باری تعالیٰ ہے ''یُسَبِّحُ لَہٗ فِیْھَا بِالْغُدُوِّ وَالْاٰصَالِ'' جب یسبح کو مجہول پڑھا جائے تو سوال ہوگا کہ ''من یسبح'' ؟ تو جواب دیا کہ رجال اور اس کا فعل محذوف ہے اصل میں یوں ہے ''یسبح رجال'' یعنی لوگ اس کی تسبیح بیان کرتے ہیں اور یہ فعل ہے۔

اسم کی مثال جیسے نعم رجل یا نعم رجلا زیدٌ اس میں مخصوص بالمدح کے بارے میں دو مذہب ہیں بعض کے نزدیک یہ خبر ہوتا ہے اور مبتداء محذوف ہوتا ہے اور بعض کے نزدیک اس کی ضد ہے۔ اور یہ اس صورت کے مطابق مثال بنے گی جس میں مخصوص بالمدح مبتداء محذوف کی خبر ہوتا ہے تو اس کی تقدیری عبارت یوں بنے گی ''نعم الرجل ھو زیدٌ''۔

دوسری قسم یہ ہے کہ پورے جملہ مستانفہ کو حذف کر دیا جائے پھر اس کی بھی دو صورتیں ہیں جملہ مسانفہ کو حذف کر کے اس کا کوئی قائم مقام بنا دیا جائے یا حذف کر کے اس کا کوئی قائم مقام نہ بنایا جائے۔

پہلی صورت کی مثال یعنی جملہ مستانفہ کو حذف کر کے کسی چیز کو اس کا قائم مقام بنا دیا گیا ہو جیسے بنی اسد اپنے آپ کو قریش کے بھائی اور ان کے مساوی سمجھتے تھے تو ایک شاعر نے ان کی تردید کرتے ہوئے کہا کہ

زعمتم انّ اخوتکم قریش :: لھم الف ولیس لکم الف

تحقیق المفردات:۔ زعمتم۔ گمان کرنا۔ اخوۃ۔ اخ کی جمع ہے بمعنی بھائی۔ الف۔ مانوس ہونا۔

ترجمہ:۔ تم یہ گمان کرتے ہو کہ قریش تمہارے بھائی ہیں (یہ صحیح نہیں ہے) اسلئے کہ ان کیلئے الفت ہے اور تمہارے لئے کوئی الفت نہیں ہے اس سے مراد شام اور یمن کا سفر ہے۔ کہ قریش موسم سرما میں یمن کا اور موسم گرما میں شام کا تجارتی سفر کرتے تھے اور یہ دونوں اسفار ان کو بڑے مرغوب تھے۔

محل استشھاد:۔ اس میں محل استشھاد ''لھم الف'' ہے یعنی جب پہلا مصرعہ بولا گیا تو اس سے یہ سوال پیدا ہوا کہ ''صدقنا ام کذبنا'' تو اس کا جواب تو ہونا چاہئے تھا کہ ''کذبتم''، لیکن یہ جواب دینے کے بجائے اسے حذف کر کے اس کی جگہ پر ''لھم الف ولیس لکم الف'' کو جواب کا قائم مقام بنا کر یہ جواب دیا گیا ہے۔

دوسری صورت کی مثال یعنی جہاں پر جملہ مستانفہ کو حذف کر کے کسی چیز کو اس کا قائم مقام نہ بنا گیا ہو جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے "فَنِعْمَ الْمَاهِدُوْنَ" جب کہا تو سوال پیدا ہوا کہ "من نعم الماهدون" تو اس کا اصل جواب تھا "نحن" اور اس کی مبتداء محذوف ہے اور یہ اس مذہب کے مطابق مثال بنے گی جس میں مخصوص بالمدح خبر ہوتی ہے مبتداء محذوف کیلئے اور نحن کی مبتداء ہے ھم یعنی "ھم نحن"۔ اور یہ مبتداء ماقبل کے قرینہ سے معلوم ہوتا ہے کیونکہ ماقبل میں کہا ہے کہ" والارض فرشناھا" تو یہاں پر پورے جملہ مستانفہ کو حذف کر دیا گیا ہے لیکن اس کا کوئی قائم مقام نہیں ہے۔

وامّا الوصل لدفع الایهام فکقولهم لا وایّدك اللّٰه فقولهم لا ردّ لکلام سابق کما اذا قیل هل الامر کذٰلك فقالوا لا ای لیس الامر کذالك فهذه جملة اخباریّة وایّدك اللّٰه جملة انشائیّة دعائیّة فبینهما کمال الانقطاع لکن عطفت علیها لانّ ترك العطف یوهم انّهٗ دعاءٌ علی المخاطب بعدم التائید مع انّ المقصود الدعاء لهٗ بالتائید فاینما وقع هذا الکلام فالمعطوف علیه هو مضمون قوله لا وبعضهم لمّا لم یقف علی المعطوف علیه فی هذا الکلام نقل عن الثعالبی حکایة مشتملة علی قوله قلت لا وایّدك اللّٰه وزعم انّ قولهٗ وایّدك اللّٰه عطفٌ علی قوله قلت ولم یعرف انّهٗ لو کان کذٰلك لم یدخل الدعاء تحت القول وانّهٗ لو لم یحك الحکایة فحین ماقال للمخاطب لا وایّدك اللّٰه فلا بدّ لهٗ من معطوف علیه

ترجمہ:۔

(اور وصل دفع ایہام کیلئے ہوتا ہے جیسے اہل عرب کا قول لا وایدک اللہ) عربوں کا یہ کہنا کہ لا کلام سابق کی تردید کیلئے ہے مثلاً جب یوں کہا جائے کہ ہل الامر کذالک تو جواب میں کہتے ہیں "لا" یعنی ایسا نہیں ہے اسلئے یہ جملہ خبریہ ہے اور ایدک اللہ جملہ مستانفہ دعائیہ ہے اور ان دونوں میں کمال انقطاع ہے لیکن جملہ اولیٰ پر اس کا عطف کیا گیا کیونکہ ترک عطف سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ یہ مخاطب کے حق میں عدم تائید کی دعا ہے حالانکہ مقصود اس کے حق میں تائید کی دعا کرنا ہے اسلئے اس قسم کا کلام جہاں کہیں بھی آئے گا اس میں معطوفٌ علیہ کلمہ لا کا مضمون ہوگا اور کچھ لوگ چونکہ معطوف علیہ سے واقف نہ ہوئے اس لئے انھوں نے امام ثعالبی سے ایک قصہ نقل کیا ہے جو "قلت لا وایدک اللہ پر مشتمل ہے اور یہ کہد یا ہے کہ "وایدک اللہ" کا عطف قلت پر ہے اور یہ نہ سمجھ سکا کہ اگر ایسا ہی ہو تب تو دعا تحت القول داخل ہو ہی نہیں سکتی ہے، نیز یہ کہ اگر اس قصہ کو نقل نہ کیا جائے تو جب کوئی مخاطب سے کہے لا وایدک اللہ تو معطوف علیہ کا ہونا تو اس کیلئے ضروری ہے

تشریح:۔

وامّا الوصل لدفع الایهام:۔ وصل وہم کے دفع کرنے کیلئے آتا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر اس مقام پر حرف عطف نہ لایا جاتا تو پھر اس کا مطلب بالکل الٹا بن جاتا تو اس کے مطلب کے بارے میں جو وہم ہوتا ہے اس وہم کا ازالہ کرنے کیلئے واؤ حرف عطف لایا جاتا ہے جیسے "لا وایدك اللّٰه" اس کا معنیٰ ہے کہ نہیں اللہ تمہاری مدد کرے۔ اور اگر حرف عطف ہٹا لیا جائے تو پھر اس کا معنیٰ ہوگا کہ اللہ تمہاری مدد نہ فرمائے تو یہ دعا کے بجائے بددعا کا جملہ بن جائے گا جبکہ اس سے مقصود دعا ہے نہ کہ بددعا جیسے ایک مرتبہ صدیق اکبرؓ نے کسی آدمی سے پوچھا کہ یہ کپڑا بیچتے ہو؟ تو اس نے کہا کہ "لا یرحمك اللّٰه" اس پر حضرت صدیق اکبرؓ نے ان کو ٹوکتے ہوئے فرمایا "لا ویرحمك اللّٰه" کہو تو اگر یہاں پر واؤ نہ لاتے تو یہ جملہ بددعائیہ بن جاتا جبکہ بددعا دینا مقصود نہیں ہے بلکہ مقصود

تائید کی دعا کرنا ہے۔

وبعضهم لمّالم يقف :۔اس عبارت کیساتھ مصنفؒ نے علامہ زوزنیؒ کی تردید فرمائی ہے علامہ زوزنیؒ نے جب ایدك الله ''کے معطوف کے بارے میں سوچا تو اسے کوئی معطوف علیہ نہ ملا تو وہ آخر میں جا کر علامہ ثعالبی کے کلام سے ایک حکایت لائے جس میں جملہ تھا ''قلت لا وایدك الله ''تو انھوں نے ایّد کا عطف قلت پر کیا۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ ان کی یہ بات دو وجہ سے صحیح نہیں ہے۔ ایک تو اس وجہ سے صحیح نہیں ہے کہ اگر اس کا عطف قلت پر کیا جائے تو ایّد کا اس پر عطف ہونے کی وجہ سے یہ مقولہ بننے سے نکل جائے گا جبکہ جس کا مقولہ معطوف علیہ ہوتا ہے معطوف بھی اسی کا مقولہ ہوتا ہے اور اس صورت میں مقولہ اسلئے نہیں رہے گا کہ یہ معطوف اور معطوف علیہ ہیں اور ان دونوں کے درمیان تغایر ہوتا ہے۔ اور دوسری اس وجہ سے صحیح نہیں ہے کہ اگر ہم ان کے اس قول کا مقولہ مان بھی لیں تو یہاں تو خوش قسمتی سے انّ حرف مشبہ بالفعل کیلئے خبر مل گئی ہے اور اگر کہیں خبر نہ ملے جیسا کہ خطابات میں ہوتا ہے تو وہاں پر کیا کریں گے حالانکہ وہاں پر عطف کا ہونا ضروری ہوتا ہے۔

واماللتوسّط عطفٌ علیٰ قوله اماالوصل لدفع الایهام ای اماالوصل لتوسّط الجملتین بین کمال الانقطاع وکمال الاتّصال وقد صحّفهٔ بعضهم وإمّابكسرالهمزة فركب متن عمیاء وخبط خبط عشواء فاذااتّفقتااى الجملتان خبرًااوانشاءً لفظًاومعنىً اومعنىً فقط ويكون بينهماجامع بدلالة ماسبق من انّهٔ اذلم يكن جامع فبينهماكمال الانقطاع ثمّ الجملتان المتّفقتان خبرًااوانشاءً لفظًا ومعنًى قسمان لانّهماامّاخبريّتان اوانشائيّتان والمتّفقتان معنىً فقط ستّةاقسام لانّهما ان كا نتاانشائيّتين معنًى فاللفظان امّاخبران اوالاوّل خبر والثانى انشاءٌاوبالعكس فالمجموع ثمانية اقسام والمصنّف اورد للقسمين الاوّلين مثالهما كقوله تعالى ''يُخَادِعُوْنَ اللهَ وَهُوَخَادِعُهُمْ'' وقوله تعالى ''اِنَّ الْاَبْرَارَلَفِىْ نَعِيْمٍ وَاِنَّ الْفُجَّارَ لَفِىْ جَحِيْمٍ '' فى الخبريّتين لفظاو معنىً الا انهما فى المثال الثانى متناسبان فى الاسميّة بخلاف الاوّل

ترجمہ:۔

(اور وصل برائے توسّط) امّاللتوسّط کا عطف ''اماالوصل لدفع الایهام'' پر ہے یعنی کمال انقطاع اور کمال اتصال کے درمیان دونوں جملوں کے متوسّط ہونے کی وجہ سے وصل کرنا۔ بعض حضرات نے امّا بالفتح کی جگہ بکسر الھمزۃ کہہ کر عبارت کو بگاڑ دیا ہے تو وہ تو اندھی اونٹنی پر سوار ہو گیا اور چوندھی اونٹنی کی طرح ٹامک ٹوئیاں کرنے لگا۔ (لہٰذا جب متفق ہو جائیں) دونوں جملے (خبر اور انشاء میں لفظاً یا معنیً یا صرف معنیً) اور ان دونوں میں جامع بھی ہو کیونکہ پہلے گذر چکا ہے کہ جب بین الجملتین جامع نہ ہو تو ان دونوں میں کمال انقطاع ہوتا ہے پھر ان دو جملوں کی جو خبر اور انشاء میں لفظاً اور معنیً دونوں اعتبار سے متفق ہوں دو قسمیں ہیں کیونکہ وہ دونوں خبریہ ہوں گے یا انشائیہ اور جو صرف معنیً متفق ہوں ان کی چھ قسمیں ہیں کیونکہ اگر وہ دونوں معنیً انشائیہ ہوں تو لفظاً دونوں خبریہ ہوں گے یا انشائیہ یا اوّل خبریہ اور دوسرا انشائیہ یا اس کے برعکس تو یہ کل آٹھ قسمیں بن گئیں مصنفؒ نے صرف پہلی دو قسموں کی مثالیں پیش کی ہیں جیسے ارشاد باری تعالیٰ وہ اللہ کو دھوکہ دیتے ہیں اور اللہ ان کو دھوکہ دیتا ہے اور ارشاد باری تعالیٰ بیشک نیک لوگ بہشت میں ہوں گے اور گنہگار دوزخ میں) ان دونوں مثالوں کے خبریہ ہونے میں لفظاً اور معنیً فرق صرف یہ ہے کہ دونوں جملے دوسری مثال میں اسمیّت میں متناسب ہیں بخلاف اوّل کے

تشریح:۔

واما المتوسط۔ یہ چھٹی صورت ہے کہ کبھی کبھار اتصال اور انفصال میں ایک صورت بنتی ہے جو کمال اتصال اور کمال انقطاع کے مابین بین ہوتی ہے۔ یہاں پر بھی شارحؒ نے علامہ زوزنی کی تردید فرمائی ہے اس کا عطف واما الوصل پر ہے لیکن علامہ زوزنی نے اسے بکسر الہمزہ سمجھا ہے جس کی وجہ سے ان کو بہت سارے تکلفات کا ارتکاب کرنا پڑا ہے تو یہ ایسا ہے جیسے کوئی آدمی اندھی اونٹنی پر سوار ہو کر تند و تاریک رات میں محو سفر ہو۔

پھر اس کی آٹھ قسمیں بن جاتی ہیں ان کی وجہ حصر یہ ہے کہ دونوں جملے لفظاً و معنیً خبریہ ہوں گے یا انشائیہ یا ان کا اتفاق صرف معنی میں ہوگا یعنی باعتبار معنی کے دونوں خبریہ ہوں گے یا دونوں انشائیہ ہوں گے تو یہ کل آٹھ قسمیں بن گئیں۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ (۱) دونوں لفظاً و معنیً خبریہ ہوں (۲) دونوں لفظاً و معنیً انشائیہ ہوں۔ پھر ان میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں (۳) دونوں صرف معنیً خبریہ ہوں (۴) دونوں صرف معنیً انشائیہ ہوں پھر جب دونوں انشائیہ ہوں گے تو یا تو دونوں لفظاً خبریہ ہوں گے یا ایک خبریہ ہوگا اور دوسرا انشائیہ تو اوّل خبر اور دوسرا انشاء یا اوّل انشاء اور دوسرا خبر اور اگر دونوں معنیً انشاء ہوں تو پھر بھی دونوں لفظاً خبر ہوں گے یا اول خبر ہوگا دوسرا انشاء پھر اول خبر ثانی انشاء یا ثانی خبر اوّل انشاء ہوگا۔

ان آٹھ قسموں کا خلاصہ یہ ہے کہ۔ (۱) لفظاً و معنیً دونوں خبر ہوں (۲) لفظاً و معنیً دونوں انشاء ہوں (۳) دونوں معنیً انشاء ہوں (۴) دونوں لفظاً انشاء ہوں (۵) اول انشاء ثانی خبر ہو (۶) اول خبر ثانی انشاء ہو (۷) دونوں معنیً خبر ہوں (۸) دونوں لفظاً خبر ہوں۔

لفظاً و معنیً دونوں جملوں کے خبر ہونے کی مثال جیسے یُخَادِعُونَ اللّٰهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ - اِنَّ الْاَبْرَارَ لَفِيْ نَعِيْمٍ وَاِنَّ الْفُجَّارَ لَفِيْ جَحِيْمٍ۔ مصنفؒ کی پیش کردہ دو مثالوں میں فرق یہ ہے کہ دوسری مثال میں دونوں جملے جملہ اسمیہ ہیں اور پہلی مثال میں پہلا جملہ فعلیہ اور دوسرا جملہ اسمیہ ہے اور یہی ثبوت و استمرار پر دلالت کرتا ہے۔

وقوله تعالىٰ "كُلُوْا وَاشْرَبُوْا وَلَا تُسْرِفُوْا" في الانشاء يّتين لفظًا ومعنًى واورد للاتفاق معنىً فقط مثالًا واحدًا اشارةً الىٰ انّهٗ يمكن تطبيقهٗ علىٰ قسمين من الاقسام الستّة واعاد فيه لفظ الكاف تنبيهًا علىٰ انّهٗ مثال للاتفاق معنًى فقط فقال وكقوله تعالىٰ "وَاِذْ اَخَذْنَا مِيْثَاقَ بَنِيْٓ اِسْرَآئِيْلَ لَا تَعْبُدُوْنَ اِلَّا اللّٰهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ اِحْسَانًا وَّذِي الْقُرْبٰى وَالْيَتَامٰى وَالْمَسَاكِيْنِ وَقُوْلُوْا لِلنَّاسِ حُسْنًا" فعُطِف قولوا علىٰ لاتعبدون مع اختلافهما لفظًا ومعنًى لانّ قولهٗ لاتعبدون اخبار في معنى الانشاء اى لاتعبدوا وقولهٗ وبالوالدين احسانًا لابدّ لهٗ من فعلٍ فامّا ان يقدر خبرًا في معنى الطلب اى وتحسنون بمعنى احسنوا فتكون الجملتان خبرًا لفظًا انشاءً معنًى وفائدة تقدير الخبر ثمّ جعلهٗ بمعنى الانشاء امّا لفظًا فالملايمة مع قوله لاتعبدون وامّا معنًى فالمبالغة باعتبار انّ المخاطب كأنّهٗ سارعٌ الى الامتثال فهو يخبر عنه كما تقول تذهب الى فلان تقول لهٗ كذا وكذا تريد الامر او يقدر من اوّل الامر صريح الطلب علىٰ ماهو الظاهر اى واحسنوا بالوالدين احسانًا فتكونان انشائيتين معنًى مع انّ لفظ الاولىٰ اخبارٌ ولفظ الثانية انشاء والجامع بينهما اى بين الجملتين يجب ان يكون باعتبار المسند اليهما والمسندين جميعًا اى باعتبار المسند اليه في الجملة الاولىٰ والمسند اليه في الجملة الثانية وكذا المسند في الاولىٰ والمسند في الثانية نحو يَشعُرُ زيدٌ ويَكتُبُ للمناسبة الظاهرة بين الشعر والكتابة وتقارنهما في خيال اصحابهما ويُعطِي زيدٌ ويَمنَعُ لتضاد الاعطاء والمنع هذا عند اتّحاد

المسند الیهما واما عند تغایرهما فلا بد من مناسبتهما کما اشار الیه بقوله وزیدٌ شاعرٌ وعمروٌ کاتبٌ وزیدٌ طویلٌ وعمروٌ قصیرٌ لمناسبة بینهما ای بین زیدٍ وعمروٍ کالاخوة او الصداقة او العداوة او نحو ذلك وبالجملة یجب ان یکون احدهما مناسبًا للاٰخر وملابسًا له ملابسة لها نوع اختصاص بخلاف زیدٌ شاعرٌ وعمروٌ کاتبٌ بدونها ای بدون المناسبة بین زیدٍ وعمروٍ فانه لا یصح وان کان المسند ان متناسبین بل وان اتحد المسندان ولهذا حکم وا بامتناع نحو خُفّی ضَیّقٌ وخاتمی ضیّق وبخلاف زیدٌ شاعرٌ وعمروٌ طویلٌ مطلقًا ای سواءٌ کان بین زیدٍ وعمروٍ مناسبة اولم تکن فانه لا یصحّ لعدم تناسب الشعر وطول القامة

ترجمہ:۔

(جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے کھاؤ اور پیو اور بے جا خرچ نہ کرو) دونوں کے انشائیہ ہونے میں لفظاً و معنیً فرق ہے اور صرف معنیً متفق ہونے کی ایک مثال ذکر کی ہے اس بات کی طرف اشارہ کرنے کیلئے کہ اس ایک کو چھ قسموں میں سے دو پر منطبق کرنا ممکن ہے اور اس میں لفظ کاف اس پر تنبیہ کرنے کیلئے لوٹایا ہے کہ یہ مثال صرف معنیٰ اتفاق کی ہے اور جیسے قول باری اور جب ہم نے لیا اقرار بنی اسرائیل سے کہ عبادت نہ کرنا اللہ کے سوا کی اور والدین کے ساتھ حسن سلوک کرو کنبہ والوں سے یتیموں اور محتاجوں سے اور سب لوگوں سے اچھی بات کہو) پس قولوا کا عطف کیا گیا لاتعبدون پر لفظاً مختلف ہونے کے باوجود کیونکہ یہ دونوں معنیً انشائیہ ہیں کیونکہ لاتعبدون جملہ خبریہ انشائیہ کے معنیٰ میں ہے (یعنی لاتعبدوا) اور ''بالوالدین احسانا'' کیلئے فعل کا ہونا ضروری ہے اب یا تو خبر بمعنیٰ طلب مقدر مانا جائے (یعنی تحسنون احسنوا کے معنیٰ میں ہے) لہٰذا دونوں جملے لفظاً خبریہ ہو جائیں گے اور معنیً انشائیہ اور جملہ خبریہ مقدر ماننے کے بعد انشائیہ کے معنیٰ میں لینے کا فائدہ لفظاً تو یہ ہوگا کہ لاتعبدون کے ساتھ مناسبت ہو جائے گی اور معنیً مبالغہ اس اعتبار سے ہو جائے گا کہ گویا مخاطب تعمیل حکم میں اتنی جلدی کرتا ہے کہ اس سے خبر ہی دی جاسکتی ہے جیسے تو امر کے ارادے سے کہے کہ آپ فلاں کے پاس جائیں گے اور اس سے یوں یوں کہیں گے تمہارا ارادہ امر کا ہو (یا) شروع ہی سے صریح طلب کو مقدر مانا جائے جیسا کہ ظاہر ہے یعنی (واحسنوا) بالوالدین احسانا لہٰذا دونوں جملے معنیً انشائیہ ہوں گے اور لفظاً پہلا خبریہ دوسرا انشائیہ (اور ان دونوں) جملوں (کے درمیان دونوں مسند الیہ اور دونوں مسندوں کے اعتبار سے جامع کا ہونا ضروری ہے) یعنی جملہ اولیٰ اور جملہ ثانیہ دونوں میں مسند الیہ کے اعتبار سے اسی طرح دونوں مسندوں کے اعتبار سے جامع کا ہونا ضروری ہے (جیسے یشعر زیدٌ ویکتب) شعر اور کتابت کے درمیان مناسبت ظاہرہ ہونے کی وجہ سے اور صاحب شعر و صاحب کتابت کے اور خیال میں ان دونوں کے متقارن ہونے کی وجہ سے زیادہ صحیح ہے (اور جیسے زیدٌ یعطی ویمنع) اعطاء اور منع کے درمیان تضاد کی وجہ سے، یہ تو اس وقت ہے جب دونوں مسند الیہ متحد ہوں اور جب دونوں متغایر ہوں تب بھی مناسبت ضروری ہے (جیسے زید شاعرٌ وعمرٌ کاتبٌ، زید طویلٌ وعمروٌ قصیرٌ، زید اور عمرو کے درمیان کسی مناسبت کی وجہ سے (مثلاً اخوۃ یا دوستی اور دشمنی وغیرہ حاصل کلام یہ کہ ان میں سے ایک کا دوسرے کے مناسب ہونا اور ایسے تعلق کا ہونا ضروری ہے جس کیلئے ایک طرح کا اختصاص ہو (بخلاف زید شاعرٌ وعمروٌ کاتب کے مناسبت کبغیر) زید اور عمرو کے درمیان مناسبت کے بغیر کیونکہ یہ صحیح نہیں ہے اگر چہ دونوں مسندوں کے درمیان مناسبت ہو بلکہ اگر چہ دونوں مسند متحد ہوں اسی وجہ سے اہل معانی نے یہ حکم کیا ہے کہ خفی ضیّق" اور خاتمی ضیّق جیسی مثالیں ممتنع ہیں اور بخلاف زید شاعرٌ اور عمروٌ طویل کے مطلقاً خواہ ان کے درمیان مناسبت ہو یا نہ ہو دونوں صورتوں میں صحیح نہیں ہے کیونکہ شعر اور قد کے لمبا ہونے میں کوئی مناسبت ہی نہیں ہے

تشریح:۔

دونوں جملے لفظاً و معنیً انشاء ہوں جیسے "کُلُوْا وَاشْرَبُوْا وَلَا تُسْرِفُوْا" اس میں معطوف علیہ اور معطوف دونوں جملہ انشائیہ ہیں۔
پھر ماتنؒ نے اتفاق کی ایک ہی مثال اس بات کی طرف اشارہ کرنے کیلئے ذکر کی ہے کہ اس کی تطبیق دونوں پر ہوسکتی ہے لیکن کاف تشبیہ ذکر کر کے اس بات کی طرف اشارہ کر دیا ہے یہ مثال اصل میں صرف فرق معنیٰ کی ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے "وَاِذْ اَخَذْنَا مِيْثَاقَ بَنِیْ اِسْرَائِيْلَ لَا تَعْبُدُوْنَ اِلَّا اللّٰهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ اِحْسَانًا وَّذِی الْقُرْبٰی وَالْيَتَامٰی وَالْمَسَاكِيْنَ وَقُوْلُوْا لِلنَّاسِ حُسْنًا" اس آیت میں تین جملے ہیں ایک جملہ "لا تعبدون" دوسرا جملہ "وبالوالدین احسانًا" تیسرا جملہ "وقولوا للناس" اس میں "قولوا" کا عطف "لا تعبدون" پر ہے اور معنیٰ یہ دونوں جملے انشاء ہیں اگر چہ لفظاً "لا تعبدون" خبر ہے۔ وبالوالدین احسانًا "میں دو احتمال ہیں یا تو یہ واحسنوا کے معنیٰ میں ہے اور یا یہ "وتحسنوا" کے معنیٰ میں ہو کر "احسنوا" کے معنیٰ میں ہے اگر پہلا احتمال ہو تو اس کا تعلق لاتعبدون کے ساتھ ہی ہوگا جو کہ پہلے والے احتمال میں جملہ اخیرہ اور اس کا آپس میں تعلق تھا اس وجہ سے اگر یہ تحسنوا بمعنیٰ احسنوا کے ہو تو پھر باعتبار الفاظ دونوں خبر اور باعتبار معنیٰ دونوں انشاء ہوں گے۔
اعتراض:۔ اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اتنا لمبا کام کرنے کی کیا ضرورت ہے؟ کہ پہلے آپ نے اسے تحسنوا کے معنیٰ میں لیا پھر احسنوا کے معنیٰ میں۔ اس کے بجائے اگر آپ ابتداء ہی سے یہ کہدیں کہ یہ "احسنوا" کے معنیٰ میں ہے تو اس میں کیا حرج ہے۔
جواب:۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے دو فائدوں کے خاطر اس طرح کیا ہے پہلا فائدہ لفظی ہے اور وہ یہ ہے کہ دونوں باعتبار لفظ کے خبر بن جائیں گے اور دوسرا فائدہ معنوی ہے کہ اس میں مبالغہ ہوتا ہے گویا کہ احسان کر لیا جیسے کہ آپ کسی کام کا حکم کریں اور کہیں کہ "تذهب الیٰ فلان وتقول كذا وكذا" جبکہ اسے امر کے صیغہ کے ساتھ ذکر کرنا چاہئے تھا لیکن مبالغہ کیلئے خبر کے ساتھ ذکر کر دیا تو اس طرح یہاں پر مبالغہ کا قصد کرتے ہوئے خبر کے لفظ کے ساتھ ذکر کر دیا۔
والجامع بینهما يجب ان يكون:۔ اس سے پہلے یہ بات بیان کی تھی کہ جب دو جملے ہوں اور ان کے درمیان حرف عطف کے ذریعہ وصل کیا جائے تو دونوں کے درمیان کسی جامع کا ہونا ضروری ہے پھر اس میں جمہور اور سکاکی کا اختلاف ہے۔
جمہور کے نزدیک مسند الیہ اور مسند کے اعتبار سے جامع کا ہونا ضروری ہے چنانچہ اگر دونوں کے اعتبار سے جامع ہو تو عطف کرنا صحیح ہے ورنہ صحیح نہیں ہے۔ پھر جب دونوں مسند الیہ کے درمیان اتحاد ہو تو مسندین میں اتحاد کا ہونا ضروری ہے جیسے "یشعر زیدٌ ویکتب" اس میں زید دونوں کیلئے مسند الیہ ہے اور مسندین "یکتب ویشعر" کے درمیان بھی مناسبت ہے اسلئے کہ ان میں سے جب بھی کسی ایک کا تصور کیا جاتا ہے تو دوسرا بھی متصور رہتا ہے۔ اسی طرح "یعطی زید ویمنع" اس میں بھی دونوں کے مسند الیہ ہونے میں مناسبت ہے اور ان مسندین میں مناسبت ہے اسلئے کہ اعطاء اور امتناع میں تضاد ہے تو ان دونوں کے درمیان تضاد کی مناسبت ہے۔
اور اگر مسند الیہ میں اتحاد نہ ہو تو مسندین کے ساتھ ساتھ مسند الیہ میں بھی اتحاد کا ہونا ضروری ہے جیسے زیدٌ شاعرٌ وعمروٌ کاتبٌ زیدٌ طویلٌ وعمروٌ قصیرٌ" یہ مثال اس وقت صحیح ہوگی جب زید اور عمرو کے درمیان مناسبت ہو جیسے دونوں فاعل ہوں یا دونوں دوست ہوں یا دونوں دشمن ہوں اگر چہ مسندین میں تناسب کیوں نہ ہو یہاں تک کہ اگر مسندین میں اتحاد ہو تو تب بھی صحیح نہیں ہے جیسے زیدٌ کاتبٌ وعمروٌ شاعرٌ ان دونوں مسندین میں اگر چہ مناسبت ہے لیکن مسند الیہ میں کوئی مناسبت نہیں ہے اسلئے یہ مثال صحیح نہیں ہے اسی طرح دونوں مسندوں میں اتحاد ہو اور دونوں مسند الیہ مناسبت نہ ہو تو تب بھی وصل کرنا صحیح نہیں ہے جیسے خفی ضیقٌ وخاتمی ضیقٌ" اور اگر مسندین میں کوئی مناسبت نہ ہو تو تب بھی وصل کرنا صحیح نہیں ہے خواہ مسند الیہ میں مناسبت ہو یا نہ ہو جیسے زیدٌ شاعرٌ و

عمروٌ طویلٌ یہاں پر مسندین کے درمیان کوئی مناسبت نہیں ہے اسلئے ان میں وصل کرنا بھی صحیح نہیں ہے۔

السکاکی ذکرانّہٗ یجب ان یکون بین الحملتین مایجمعھما عندالقوّۃالمفکّرۃ جمعًامن جھۃ العقل وھو الجامع العقلی اومن جھۃالوھم وھو الجامع الوھمی او من جھۃ الخیال وھو الجامع الخیالی والمرادبالعقل القوّۃالعاقلۃالمدرکۃللکلّیات وبالوھم القوّۃُالمدرکۃللمعانی الجزئیّۃالموجودۃ فی المحسوسات من غیران تتأدّیٰ الیھا من طرق الحواس کادراک الشاۃ معنًی فی الذئب وبالخیال القوّۃ الّتی تجتمع فیھاصورالمحسوسات وتبقیٰ فیھابعد غیبتھا عن الحسّ المشترک وھی القوّۃ الّتی تتأدّیٰ الیھاصورالمحسوسات من طرق الحواس الظاھرۃوبا لمفکّرۃ الّتی من شأنھاالتفصیل والترکیب بین الصورالمأخوذۃ عن الحسّ المشترک والمعانی المدرکۃ بالوھم بعضھامع بعض ونعنی با لصورمایمکن ادراکہٗ باحدیٰ الحواس الظاھرۃ وبالمعانی مالایمکن

ترجمہ:۔

(سکاکی) نے ذکر کیا ہے کہ دونوں جملوں میں ایسے امر کا ہونا ضروری ہے جوان دونوں کو قوّۃ مفکّرہ میں جمع کردے خواہ ازروئے عقل ہو اور یہی جامع عقلی ہے یا ازروئے وہم ہو اور یہی جامع وہمی ہے یا ازروئے خیال ہو اور یہی جامع خیالی ہے اور عقل سے مراد قوّۃ عاقلہ ہے جو کلّیات کا ادراک کرنے والی ہے اور وہم سے مراد وہ قوت ہے جو محسوسات میں موجود ہونے والے معانی جزئیہ کا ادراک کرتی ہے اس کے بغیر کہ اس تک حواس کے طریقے سے پہنچیں جیسے بکری کا بھیڑئے کو محسوس کرنا اور خیال سے مراد وہ قوّت ہے جس میں محسوسات کی صورتیں جمع ہوتی ہیں اور حس مشترک سے غائب ہونے کے بعد بھی اس میں باقی رہتی ہیں اور یہ وہ قوت ہے جس میں محسوسات کی صورتیں بذریعہ حواس ظاہرہ پہونچتی ہیں اور مفکّرہ سے مراد وہ قوّت ہے جس کا کام ان صورتوں کے درمیان تفصیل کرنا اور ترکیب دینا ہے جو حس مشترک سے مأخوذ ہیں اور ان معانی کے درمیان جو وہم کے ذریعہ سے مدرک ہوتی ہیں بعض کو بعض کے ساتھ اور صورتوں سے ہماری مراد وہ صورتیں ہیں جن کا ادراک حواس ظاہر میں سے کسی حس کے ذریعہ ممکن ہو اور معانی سے وہ مراد لیتے ہیں جس کا ادراک اس سے ممکن نہ ہو

تشریح:۔

السکاکی ذکرانّہٗ یجب :۔علامہ سکاکی کے نزدیک دوجملوں کے درمیان مناسبت کیلئے ایک ایسے علاقہ کا ہونا ضروری ہے جوان دونوں جملوں کو قوّۃ مدرکہ کے پاس جمع کرے پھر اگر یہ جمع کرنا عقل کے اعتبار سے ہو تو اسے جامع عقلی کہتے ہیں اور اگر وہم کے اعتبار سے ہو تو اسے جامع وہمی کہتے ہیں۔اور اگر خیال کے اعتبار سے ہو تو اسے جامع خیالی کہتے ہیں۔ان کے درمیان وجہ حصر یہ ہے کہ دوجملوں کے درمیان جامع حقیقی ہوگا یا اعتباری۔اگر جامع حقیقی ہو تو اسے جامع عقلی کہتے ہیں اور اگر یہ جامع اعتباری ہو تو پھر دیکھیں گے کہ حواس کے ساتھ اس کا تعلق ہے یا نہیں ہے اگر حواس کے ساتھ اس کا تعلق ہو تو اسے جامع وہمی کہتے ہیں اور اگر غیر حواس کیساتھ تعلق ہو تو اسے جامع خیالی کہتے ہیں۔

پھر حواس کی دو قسمیں ہیں حواس ظاہرہ۔حواس باطنہ۔

حواس ظاہرہ پانچ ہیں۔قوّۃ ذائقہ۔قوّۃ شامۃ۔قوۃ باصرۃ۔قوۃ سامعہ۔قوۃ لامسہ۔

اور حواس باطنہ مصنفؒ نے چار ذکر کیئے ہیں۔قوّۃ عاقلہ۔قوّۃ وہمیہ۔حس مشترک۔قوّۃ مفکّرہ۔

قوۃ عاقلہ: اس قوۃ کو کہتے ہیں جس کے ساتھ کلیات اور جزئیات مجردہ عن المادہ کا ادراک کیا جائے اور اس کیلئے خزانہ عقل فیاض ہے۔
قوۃ وہمیہ: اس قوۃ کا نام ہے جس کے ساتھ موجود فی المحسوسات معانی جزئیہ کا ادراک کیا جائے حواس کے تصرف کے بغیر جیسے بکری بھیڑئے کو دیکھ کر عداوت کا ادراک کرتی ہے اور اپنے بچے کو دیکھ کر محبت کا ادراک کرتی ہے تو یہ اسی قوۃ سے کرتی ہے اور اس کے لئے خزانہ قوۃ حافظہ ہے اگر اس سے کوئی چیز گم ہو جائے تو وہ قوۃ حافظہ میں جا کر محفوظ ہو جاتی ہے۔ حس مشترک: اس قوۃ کو کہا جاتا ہے جس کے ساتھ کی ان صورتوں کا نقشہ بنایا جائے جو حواس ظاہرہ کے ذریعہ سے حاصل ہوئی ہوں اور اس کے لئے خزانہ قوۃ خیالی ہے۔
قوۃ مفکرہ:۔ اس قوۃ کا نام ہے جس کے ساتھ ان صورتوں کی ترکیب اور تفصیل کی جائے جو حس مشترک کے ذریعہ حاصل ہوئی ہوں اور ان معانی کے درمیان جو قوۃ وہمیہ کے ساتھ مدرک ہوتی ہیں۔
وجہ حصر:۔ ان قسموں کی وجہ حصر یہ ہے کہ جو چیز عقل میں آتی ہے اسے مفہوم کہتے ہیں پھر یہ مفہوم کلی ہوگا یا جزئی۔ اگر کلی ہو تو اس کا ادراک قوۃ عاقلہ کیساتھ کیا جاتا ہے اور اگر جزئی ہو تو پھر دیکھیں گے صورت ہے یا معنیٰ۔
اگر صورت ہے تو اس کا ادراک حس مشترک کرے گا اور اگر معنیٰ ہو تو اس کا ادراک وہم کرے گا عقل کیلئے خزانہ عقل فیاض ہے۔
حس مشترک کیلئے قوۃ خیالی اور وہم کیلئے قوۃ حافظہ خزانہ ہے۔

فقال السکاکی الجامع بین الجملتین امّا عقلی وھو ان یکون بین الجملتین اتّحاد فی تصوّر مّا مثل الاتّحاد فی المخبر عنہ او فی الخبر او فی قید من قیود ھما وھذا ظاھرٌ فی انّ المراد بالتصوّر الامر المتصوّر ولمّا کان مقرّرًا انّہٗ لایکفی فی عطف الجملتین وجود الجامع بین المفردین من مفرداتھما باعتراف السکاکی ایضًا غیّر المصنّف عبارۃ السکاکی وقال الجامع بین الشیئین امّا عقلیٌّ وھو امرٌ بسببہٖ یقتضی العقل اجتماعھما فی المفکّرۃ وذٰلک بان یکون بینھما اتّحادٌ فی التصوّر

ترجمہ:۔
تو سکاکی نے کہا ہے کہ دونوں جملوں میں جامع یا تو عقلی ہوگا اور جامع عقلی یہ ہے کہ دو جملوں کے درمیان کسی امر متصوّر میں اتحاد ہو مثلاً مخبر عنہ میں یا خبر میں یا ان میں سے کسی ایک کی قید میں یہ کلام ظاہر ہے اس بارے میں کہ تصوّر سے مراد امر متصوّر ہے اور جب یہ بات طئے شدہ ہے کہ دو جملوں میں عطف کرنے کیلئے ان دونوں جملوں کے مفردات میں سے صرف دو مفردوں میں جامع کا موجود ہونا کافی نہیں ہے سکاکی کے اعتراف کے ساتھ مصنّف نے سکاکی کی عبارت کو بدل دیا ہے اور کہا ہے کہ دو چیزوں کے درمیان جامع یا تو عقلی ہوگا) اور وہ وہ امر مقتضی ہے جس کے سبب عقل مقتضی ہو ان دونوں کے اجتماع کی قوّت مفکرہ میں اور یہ (اس طرح کہ ان دونوں کے درمیان تصوّر میں اتحاد ہو

تشریح:۔
فقال السکاکی الجامع بین الجملتین امّا عقلی :۔ مصنفؒ یہاں سے سکاکیؒ کا مذہب بیان کر رہے ہیں یہاں سے لیکر من قیود ھما' تک سکاکی کی عبارت نقل کی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ سکاکی کا مذہب یہ ہے کہ دو جملوں کے درمیان جامع یا تو عقلی ہوگا یا وہمی یا خیالی۔ اگر دو جملوں کے درمیان جامع عقلی ہو تو اس کی تین صورتیں ہیں دونوں جملوں کے درمیان اتحاد ہوگا یا تماثل ہوگا یا تضایف ہوگا۔ اگر اتحاد ہو تو اس کی تین صورتیں ہیں اتحاد تصور مخبر عنہ میں ہوگا یا خبر میں اور یا قید میں۔ مخبر عنہ میں اتحاد ہونے کی مثال جیسے زیدٌ قائمٌ وھو قاعدٌ خبر میں اتحاد کی مثال جیسے زیدٌ کاتبٌ وعمروٌ کاتبٌ قید میں اتحاد ہونے کی مثال جیسے زیدٌ الراکب

قائمٌ عمروٌ الراکب قاعدٌ ۔لیکن چونکہ علامہ سکاکیؒ کی اس عبارت میں دو اعتبار سے گڑبڑھی اسلئے مصنفؒ نے ایک تو اس عبارت کو مابعد والی عبارت سے جدا کر دیا ہے اور دوسرے نمبر پر علامہ سکاکی کی عبارت کو بدل دیا ہے۔

علامہ سکاکی کی عبارت میں ایک تو اس اعتبار سے گڑبڑھی کہ انھوں نے جملتین کہا ہے اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ دو جملوں میں سے کسی ایک جملہ میں اتحاد ہونا بھی عطف کیلئے کافی ہے جبکہ اس بات کا اقرار تو علامہ سکاکی بھی کر چکے ہیں کہ دونوں جملوں میں ہر ہر جزء کیلئے اتحاد کا ہونا ضروری ہے اسلئے مصنفؒ نے علامہ سکاکی کی عبارت بدل کر اس کی جگہ شیئین کی عبارت ذکر کی ہے۔

وھو امر بسببہ:۔اس عبارت کیساتھ جامع عقلی کی تعریف کی ہے کہ جامع عقلی اس امر کو کہا جاتا ہے جس کی وجہ سے عقل دو چیزوں کا قوۃ مدرکہ کے پاس جمع ہونے کا تقاضا کرے۔

اوتماثل هناك فان العقل بتجريده المثلين عن التشخّص في الخارج يرفع التعدّدبينهما فيصيران متّحدين وذلك لانّ العقل يجرّدالجزئي عن عوارضه المشخّصةالخارجية وينتزع منه معنى الكلّي فيدركهٗ على ماتقرّرفي موضعه

ترجمہ:۔

یا تماثل میں اتحاد ہو کیونکہ عقل مثلین کو تشخص خارجی سے مجرد کرنے کیلئے ان کے درمیان سے تعدد کو اٹھا دیتی ہے) اسلئے وہ دونوں متحد ہو جاتے ہیں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ عقل جزئیات کو ان کے عوارض مشخصہ خارجیہ سے مجرد کر کے معنیٰ کلی کا انتزاع کر لیتی ہے جیسا کہ یہ اپنی جگہ پر ثابت ہو چکا ہے۔

تشریح:۔

اوتماثل:۔ یہ دوسری صورت ذکر کر رہے ہیں کہ دونوں جملوں میں تماثل ہو اور اس کی صورت یہ ہے کہ دو چیزوں کا کسی حقیقت میں تو اتحاد ہو لیکن اوصاف اور مشخصات کے اعتبار سے دونوں میں تغایر اور اختلاف آجائے چنانچہ جب عقل ان چیزوں کو مشخصات اور اوصاف سے خالی کر دے تو ان دونوں کے درمیان تعدد ختم ہو کر اتحاد ہو جائے گا۔ مسند الیہ کو مشخصات سے خالی کرنے کی مثال جیسے زید قائمٌ و عمروٌ قاعدٌ تو ان دونوں کے درمیان باعتبار حقیقت کے اتحاد ہے اسلئے کہ دونوں انسان ہیں اور انسانیت میں دونوں شریک ہیں لیکن تشخص اور احکامات کے اعتبار سے دونوں میں اختلاف ہے تو جب عقل اس تشخص کو ختم کر دے تو دونوں کے درمیان اتحاد ہو کر تعدد ختم ہو جائے گا۔ خبر اور حقیقت میں اتحاد ہونے کی مثال جیسے زید ابٌ لخالد عمروٌ ابٌ لبکر۔ اس میں نسبت کی وجہ سے اختلاف آ گیا ہے اگر اس نسبت کو ختم کر دیا جائے تو دونوں میں اتحاد پیدا ہو جائے گا اسلئے کہ دونوں کیلئے ابٌ خبر ہے اور یہ متحد ہے۔

وذالك لا ن العقل يجرّد:۔اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا ہے کہ آپ نے کہا ہے کہ دو جزئیوں کی تجرید کرے اور جزئی کبھی کبھار جسمی ہوتی ہے اور عقل جب ان کی تجرید کرے گی تو پہلے ادراک کرنا ہوگا بعد میں تجرید کرے گی اسلئے کہ ادراک کے بغیر تجرید کرنا محال ہے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ عقل ان جزئیات کا ادراک کرے حالانکہ عقل تو صرف کلیات کا ادراک کرتی ہے جزئیات کا ادراک نہیں کرتی ہے

جواب:۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ عقل پہلے مشخصات خارجیہ سے ان کی تجرید کرتی ہے پھر جب ان میں وہ معنیٰ کلی باقی رہتا ہے تو اس معنیٰ کلی کا ادراک کرتی ہے لہٰذا جزئیات کا عقل کے ساتھ ادراک کرنا لازم نہیں آئے گا۔

وانّماقال في الخارج لانّهٗ لايجرّدهٗ عن المشخّصات العقليّة لانّ كلّ ماهوموجودفي العقل فلابدّلهٗ

من تشخص فیه به یمتاز عن سائر المعقولات وههنا بحثٌ وهو انّ التماثل هو الاتحاد فی النوع مثل اتحاد زید وعمرو مثلاً فی الانسانیة واذا کان التماثل جامعا لم یتوقف صحة قولنا زیدٌ کاتبٌ وعمروٌ شاعرٌ علی اخوة زید وعمرو او صداقتهما اونحو ذلك لانّهما متماثلان لکونهما من افراد الانسان والجواب انّ المراد بالتماثل ههُنا اشتراکهما فی وصف له نوع اختصاص بهما علی ما سیتّضح فی باب التشبیه

ترجمہ:۔

فی الخارج اس لئے کہا ہے کہ عقل جزئی کو اس کے مشخصات عقلیہ سے مجرّد نہیں کرتی ہے کیونکہ جو بھی موجود فی العقل ہے تو اس کیلئے تشخص کا ہونا ضروری ہے جس کے ذریعہ وہ باقی معقولات سے ممتاز ہو۔ اور یہاں ایک بحث ہے اور وہ یہ ہے کہ تماثل اتحاد فی النوع کو کہتے ہیں جیسے زید اور عمرو کا اتحاد انسانیت میں مثلاً اور جب تماثل جامع ہوا تو زید کاتب وعمروٌ شاعرٌ کا صحیح ہونا زید اور عمرو کی اخوت یا ان کی دوستی وغیرہ پر موقوف نہیں ہونا چاہئے کیونکہ یہ دونوں انسان کے افراد ہونے کی بناء پر متماثل ہیں جواب یہ ہے کہ یہاں تماثل سے مراد ان دونوں کا ایسے وصف میں شریک ہونا ہے جس کا ان دونوں کے ساتھ ایک گونہ انتصاص ہو۔ جیسا کہ تشبیہ کے باب میں واضح ہو جائے گا

تشریح:۔

وانما قال فی الخارج :۔ اس عبارت کے ساتھ متن میں خارج کی قید لگانے کا فائدہ بیان کررہے ہیں کہ ماتنؒ نے کہا ہے کہ عقل خارج کے اعتبار سے مشخصات عقلیہ سے مثلین کی تجرید کرے تو انھوں نے خارج کی قید اسلئے لگائی ہے کہ عقل مشخصات عقلیہ سے جزئیات کو ممتاز نہیں کرسکتی ہے اسلئے کہ عقل میں جو چیز آئے گی تو اس کیلئے کوئی نہ کوئی تشخص ضروری ہوگا جیسے کوئی آدمی کل کسی کو دیکھے تو اس کے مشخصات جدا ہونگے اور آج اسے دیکھے تو اس کے مشخصات جدا ہوں گے۔ اسلئے انھوں نے خارج کی قید لگائی ہے۔

وههنا بحث:۔ اس عبارت کیساتھ ایک اعتراض نقل کرکے اس کا جواب دے رہے ہیں۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا ہے کہ آپ نے اس سے پہلے بتایا تھا کہ جب مسند الیہ میں اتحاد نہ ہو تو دونوں کے درمیان کسی اور مناسبت کا ہونا ضروری ہے جیسے زید اور عمرو کے درمیان اخوۃ کی یا عداوت کی یا صداقت کی نسبت ہو اور تماثل اتحاد فی النوع کو کہتے ہیں جیسے زید عمرو دونوں انسانیت میں متحد ہیں تو تماثل بھی ایک جامع اور مناسب بن گیا۔ اسلئے زیدٌ کاتبٌ عمروٌ شاعرٌ کی صحت کسی صداقت وغیرہ کے جامع ہونے پر موقوف نہیں ہے اسلئے کہ ان میں جامع انسان ہونا پایا گیا ہے حالانکہ آپ کے نزدیک اس کے ساتھ ساتھ صداقت وغیرہ جیسی مناسبات کا پایا جانا ضروری ہے یہ کیوں۔

جواب:۔ اس کا جواب یہ ہے تماثل کی دو قسمیں ہیں ایک تماثل وہ ہے جو فلاسفہ کے ہاں ہے اور ایک تماثل وہ ہے جو معانی وبلاغت والوں کے نزدیک ہے ان دونوں میں فرق ہے کہ فلاسفہ کے نزدیک تماثل صرف حقیقت میں مشترک ہونے کا نام ہے اور معانی والوں کے نزدیک تماثل نام ہے حقیقت میں مشترک ہونے کے ساتھ ساتھ ان دونوں جزئیوں کا مشترک ہونا کسی خاص وصف میں جس کو ان دونوں شریکوں کے ساتھ کچھ نہ کچھ خصوصیت حاصل ہو اور آپ نے اعتراض کیا ہے فلاسفہ کے مذہب کو لیکر جبکہ ہماری مراد اہل معانی کا مذہب ہے اسلئے آپ کا اعتراض درست نہیں ہے۔

او تضایفٌ وهو کون الشیئین بحیث لایمکن تعقل کلّ منهما الّا بالقیاس الی تعقل الآخر کما بین العلّة والمعلول فان کلّ امرٍ یصدر عنه امرٌ آخر امّا بالاستقلال او بواسطة انضمام الغیر الیه فهو علّة والآخر

معلولٌ والاقلّ والاکثر فان کلّ عدد یصیر عند العدّ فانیًا قبل عدد آخر فھو اقلّ من الآخر والآخر اکثر منہ

ترجمہ:۔

(یا تضایف ہو) اور وہ دو چیزوں کا اس طرح ہونا ہے کہ ان میں سے ہر ایک کا سمجھنا دوسرے کے سمجھنے کے بغیر ممکن نہ ہو (جیسے علّت اور معلول کے درمیان ہے) کیونکہ ہر وہ چیز جس سے دوسری چیز صادر ہو خواہ بالاستقلال ہو یا غیر کو اس کیساتھ منضم کرنے کے واسطہ سے ہو تو وہ علّت ہوتی ہے اور دوسری معلول (اور اقل اور اکثر کے درمیان ہے) کیونکہ جو عدد شمار کے وقت دوسرے عدد سے پہلے ختم ہو جائے وہ دوسرے سے اقل ہوتا ہے اور دوسرا اس سے اکثر ہوتا ہے

تشریح:۔

او تضایف:۔ یہ تیسری صورت ہے چنانچہ تیسری صورت یہ ہے کہ جب دو جملوں کے درمیان جامع عقلی ہو تو ان جزئیوں کے درمیان تضایف ہوگا جیسے علت اور معلول کے درمیان ہوتا ہے اسی طرح اقل اور اکثر کے درمیان ہوتا ہے شارح نے پھر تعریفات ذکر کئے ہیں۔

تضایف:۔ کہتے ہیں دو چیزوں کا اس طور پر ہونا کہ ان میں سے ہر ایک کا سمجھنا دوسرے کے سمجھنے پر موقوف ہو جیسے ابوۃ اور بنوّۃ۔

علّت:۔ اس چیز کو کہتے ہیں جس سے کسی دوسری چیز کا صدور ہو جائے یا تو استقلالاً اس کو علّت تامہ کہا جاتا ہے یا تو اس کو غیر کے ساتھ ملانے کی وجہ سے اور اس کو علّت ناقصہ کہتے ہیں۔

الاقل:۔ ہر اس عدد کو کہتے ہیں جو گنتی کرتے وقت دوسرے عدد سے پہلے ختم ہو جائے اور اکثر اس عدد کو کہتے ہیں جو ختم نہ ہوتا ہو۔

او وھمیٌ وھو امرٌ بسببہ یحتال الوھم فی اجتماعھما عند المفکرۃ بخلاف العقل فانہٗ اذا خلی ونفسہٗ لم یحکم بذلک وذلک بان یکون بین تصوّریھما شبہ تماثل کلونی بیاض وصفرۃ فانّ الوھم یُبرزُھما فی معرض المثلین من جھۃ انّہٗ یسبق الی الوھم انّھما نوع واحد زید فی احدھما عارضٌ بخلاف العقل فانہٗ یعرف انّھما نوعان متباینان داخلان تحت جنس وھو اللون ولذلک ای ولانّ الوھم یبرزھما فی معرض المثالین حسُنَ الجمعُ بین الثلاثۃ فی قولہ شعر "ثلاثۃٌ تُشرق الدنیا ببُھجتِھا :: شمسُ الضحٰی وابو اسحٰق والقمرُ" فانّ الوھم یتوھّم انّ الثلاثۃ من نوعٍ واحدٍ وانّما اختلفت بالعوارض والعقل یعرف انھا امورٌ متباینۃ

ترجمہ:۔

(یا وہمی ہے) اور وہ وہ امر ہے جس کے سبب سے خیال وہم کر لیتا ہے دونوں کے قوہ مفکرہ کے پاس جمع ہونے کا بخلاف عقل کے کہ جب اس کو طبیعت پر چھوڑ دیا جائے تو وہ اس کا حکم نہیں کرتی ہے اور یہ (اس اعتبار سے ہے کہ دونوں کے تصور میں شبہ تماثل ہو جیسے سفید رنگ اور زرد رنگ کہ وہم کو دو ہم مثلوں کے درجہ میں ظاہر کرتا ہے) اس جہت سے کہ وہم میں یہی بات آتی ہے کہ یہ دونوں ایک ہی نوع ہیں ان میں سے ایک میں کوئی عارض زائد کر دیا گیا ہے بخلاف عقل کے کہ وہ جانتا ہے کہ یہ دونوں دو نوع ہیں جو ایک جنس یعنی لون کے تحت داخل ہیں (اور اسی وجہ سے) کہ وہم ان دونوں کو دو ہم مثلوں کے درجہ میں ظاہر کرتا ہے (بہت اچھا ہو گیا ہے اس شعر میں تین چیزوں کا جمع کرنا شعر تین چیزیں ہیں جن کی رونق سے دنیا روشن ہو گئی، دو پہر کا آفتاب، ابو اسحٰق، اور ماہتاب، وہم یہ سمجھتا ہے کہ تینوں نوع واحد ہیں صرف عوارض کی وجہ سے مختلف ہو گئے ہیں اور عقل اچھی طرح جانتی ہے کہ یہ تینوں جدا جدا چیزیں ہیں

تشریح:۔

او وھمی:۔ یہ جامع عقلی کی دوسری صورت ہے کہ وہ جامع وہمی ہو اور اس کی بھی تین صورتیں ہیں (۱) دو چیزوں کے درمیان شبہ تماثل ہوگا (۲) یا تضاد ہوگا (۳) یا شبہ تضاد ہوگا۔ وہم اس قوۃ کا نام ہے جس کے ذریعہ قوۃ وہمیہ قوۃ مفکرہ کے پاس چیزوں کے جمع ہونے کا خیال کرے بخلاف عقل کے کہ وہ قوۃ مفکرہ کے پاس چیزوں کے جمع کرنے کا اس طرح تقاضا نہیں کرتا ہے۔

شبہ تماثل:۔ جیسے بیاض اور صفرۃ دو قسم کے رنگ ہیں انسان کا وہم ان دو قسموں کو دو مثل قرار دیتا ہے اس طور پر کہ بیاض کہا جاتا ہے صفرۃ کے بعض حصہ یعنی گدلا پنے کے نکالنے کو اور صفرۃ کہتے ہیں بیاض میں گدلا پنے کے پیدا کرنے کو تو وہم کے نزدیک یہ دونوں ایک ہی ہوتے ہیں لیکن ان کے درمیان باعتبار عوارض اختلاف آ جاتا ہے تو عقل ان دونوں کو مستقل نوع قرار دیتی ہے کہ دونوں ایک جنس (لون) کے تحت داخل ہیں اور یہ دونوں نوع اپنی ذات کے اعتبار سے متبائن ہیں۔

وہم کے ان کو متماثلین قرار دینے کی وجہ سے ان کا ایک دوسرے پر عطف کرنا صحیح ہے اس پر مصنفؒ نے ایک تنویر ذکر کی ہے۔

شعر

ثلاثة تشرق الدنيا ببهجتها :: شمس الضحی وابو اسحاق والقمر۔

تحقیق المفردات:۔ ثلاثه۔ تین۔ تشرق۔ روشن کرنا۔ بهجة۔ روشنی، رونق۔ شمس الضحیٰ۔ چاشت کا سورج۔ القمر۔ چودھویں رات کا کامل چاند۔

ترجمہ۔ وہ تین چیزیں جو اپنی رونق کے ساتھ دنیا کو روشن کر رہی ہیں وہ چاشت کے وقت کا سورج ابو اسحاق اور چودھویں کا چاند ہے۔ یعنی جس طرح سورج اور چودھویں کا چاند دنیا کو اپنی منور کرنوں کے ساتھ روشن کر دیتے ہیں اسی طرح ابو اسحاق نے بھی دنیا کو اپنی سخاوت اور عدل وانصاف کے ساتھ منور کیا ہوا ہے۔ ان تینوں کو شاعر نے شبہ تماثل قرار دے کر ایک دوسرے پر عطف کر دیا ہے ان کو عین تماثل قرار نہیں دیا ہے اسلئے کہ ان پر عین تماثل کی تعریف صادق نہیں آ رہی ہے کہ یہ دونوں ایک نوع میں مشترک ہوں جبکہ بیاض اور صفرۃ دونوں مستقل نوع ہیں کسی دوسرے نوع کے تحت داخل نہیں ہیں۔

شعر کی تحقیق:۔ یہ شعر محمد ابن وہیب نے معتصم باللہ کی تعریف میں کہا ہے۔

او يكون بين تصوّريهما تضادّ وهو التقابل بين امرين وجوديين يتعاقبان علىٰ محلٍ واحدٍ وبينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض في المحسوسات والايمان والكفر في المعقولات والحق ان بينهما تقابل العدم والملكة لانّ الايمان هو تصديق النبي ﷺ في جميع ما عُلِمَ مجيئهٔ بالضرورة اعني قبول النفس لذلك والاذعان لهٗ علىٰ ما هو تفسير التصديق في المنطق عند المحققين مع الاقرار به باللسان والكفر عدم الايمان عمّا من شأنه ان يؤمن وقد يقال الكفر انكار شيءٍ من ذلك فيكون وجوديًّا فيكونان متضادّين

ترجمہ:۔

(یا) ان دونوں کے تصوّر میں (تضاد ہو) تو وہ تقابل ہے ایسے دو وجودی امروں کے درمیان جن کا وقوع یکے بعد دیگرے محل واحد میں ہو اور ان دونوں میں غایت درجہ خلاف ہو (جیسے سواد اور بیاض) محسوسات میں (اور ایمان اور کفر) معقولات میں اور حق یہ ہے کہ ان دونوں میں تقابل عدم وملکہ ہے کیونکہ ایمان وہ تصدیق کرنا ہے حضور ﷺ کی ان تمام امور کا جن کو آپ کا لیکر آنا معلوم ہے ضروری طو

ر پر یعنی نفس کا اس کو قبول کرنا اور اس کا یقین کرنا بنا بر آنکہ یہی تفسیر ہے تصدیق کی منطق میں محققین کے نزدیک زبان سے اقرار کے ساتھ اور کفر اس کی تصدیق نہ کرنا ہے جس کی شان ہے تصدیق کرنا اور کبھی کہا جاتا ہے کہ کفر اس میں سے کسی چیز کا انکار کرنا ہے لہٰذا کفر وجودی ہوگا اور ایمان و کفر متضاد ہوں گے

تشریح:۔

اویکون بین تصوّریھما تضاد :۔ اگر دو چیزوں کے درمیان جامع وہمی ہو تو اس کی دوسری صورت یہ ہے کہ ان دو تصوروں کے درمیان تضاد ہو اور تضاد نام ہے دو وجودی چیزوں کا ایک دوسرے کے بعد آنا اس طور پر کہ ان کے درمیان بہت زیادہ اختلاف ہو۔ پھر مصنفؒ نے اس کی دو مثالیں ذکر کی ہیں۔

ایک حسی اور دوسری عقلی۔ حسی جیسے سواد اور بیاض۔ عقلی جیسے ایمان اور کفر۔ سواد اور بیاض میں تضاد کے علاوہ اور کوئی احتمال نہیں ہے البتہ ایمان اور کفر کو مصنفؒ نے صرف تضاد کی مثال بنائی ہے جبکہ شارحؒ فرماتے ہیں کہ ان کے درمیان تضاد اور عدم وملکہ دونوں کا احتمال ہے اور دوسرا احتمال زیادہ راجح ہے اسلئے کہ ایمان نام ہے جو کچھ آنحضرت ﷺ احکامات لائے ہیں اس کی تصدیق بالقلب کیساتھ اقرار باللسان کا اور یہ ایک امر وجودی ہے۔ اور کفر یا تو ''عدم الایمان عمّا من شانہٖ ان یؤمن'' کو کہتے ہیں یعنی ایمان کی صلاحیت ہونے کے باوجود ایمان نہ لانا اور یہ ایک عدمی چیز ہے اسلئے ان کے درمیان تقابل عدم وملکہ ہوگا نہ کہ تقابل تضاد۔ اور یا کفر نام ہے آنحضرت ﷺ کے لائے ہوئے احکامات کے انکار کرنے کا اس صورت میں ایمان اور کفر کے درمیان تقابل تضاد ہوگا۔

وما یُتّصف بھا ای بالمذکورات کالابیض والاسود والمؤمن والکافر فامثال ذٰلک یعدّ من المتضادّین باعتبار الاشتمال علی الوصفین المتضادّین اوشبہ تضاد کالسماء والارض فی المحسوسات فانّھما وجودیّان احدھما فی غایۃ الارتفاع والاٰخر فی غایۃ الانحطاط وھذا معنٰی شبہ التضاد ولیسا متضادین لعدم توارد ھما علی المحلّ لکونھما من قبیل الاجسام دون الاعراض ولا من قبیل الاسود والأبیض لانّ الوصفین المتضادین ھٰھنا لیسا بداخلین فی مفھومی السماء والارض والاوّل والثانی فیما یعمّ المحسوسات والمعقولات فانّ الاوّل ھو الذی یکون سابقًا علی الغیر ولا یکون مسبوقًا بالغیر والثانی ھو الذی یکون مسبوقًا بواحد فقط فاشبھا المتضادین باعتبار اشتمالھما علی وصفین لا یمکن اجتماعھما ولم یجعلا متضادین کالاسود والابیض لانّہٗ قد یشترط فی المتضادین ان یکون بینھما غایۃ الخلاف ولا یخفٰی ان مخالفۃ الثالث والرابع وغیرھما للاوّل اکثر من مخالفۃ الثانی مع انّ العدم معتبر فی مفھوم الاوّل فلا یکون وجودیًّا فانّہٗ ای انّما جعل التضاد وشبھہٗ جامعًا وھمیًّا لانّ الوھم یُنزّلھما منزلۃ التضایف فی انّہٗ لا یحضرہٗ احد المتضادین او الشبھین بھما الّا ویحضرہ الاٰخرُ ولذالک تجدُ الضدّ اقربَ خُطورًا بالبال مع الضِدِّ من المغایرات الغیر المتضادۃ یعنی انّ ذٰلک مبنی علی حکم الوھم والّا فالعقل یتعقّل کلًّا منھما ذاھلًا عن الاٰخر

ترجمہ:۔

(اور وہ جو اس کے ساتھ متصف ہو) یعنی مذکورہ بالا امور کے ساتھ جیسے ابیض، اسود، مؤمن، کافر لہٰذا اس قسم کی چیزیں بھی تضاد میں سے شمار کی جاتی ہیں اوصاف متضادہ پر مشتمل ہونے کے اعتبار سے (یا شبہ تضاد ہو جیسے آسمان اور زمین) محسوسات میں کہ دونوں

وجودی ہیں ایک ان میں سے غایت درجہ بلند ہے اور دوسری غایت درجہ پست ہے اور شبہ تضاد کے یہی معنی ہیں، اور یہ حقیقت متضادہ نہیں ہے ایک محل پر وارد نہ ہونے کی وجہ سے کیونکہ یہ اجسام کے قبیل سے ہے اعراض کے قبیل سے نہیں ہے اور نہ ہی اسود وابیض کے قبیل سے ہیں کیونکہ اوصاف متضادہ یہاں پر سماء وارض کے مفہوم میں داخل نہیں ہیں (اور اوّل اور ثانی) ان میں سے جو محسوسات اور معقولات دونوں کو عام ہیں کیونکہ اوّل وہ ہے جو غیر پر سابق ہو اور مسبوق بالغیر نہ ہو اور ثانی وہ ہے جو مسبوق بالواحد ہو فقط تو یہ متضادین کے مشابہ ہوگئے اس اعتبار سے کہ یہ ایسے دو وصفوں پر مشتمل ہیں جن کا اجتماع ممکن نہیں ہے اور ان کو اسود اور ابیض کی طرح متضاد نہیں مانا گیا ہے کیونکہ متضادین میں یہ شرط بھی لگائی گئی ہے کہ ان دونوں میں انتہائی درجے کا خلاف ہو اور یہ مخفی نہیں ہے کہ ثالث اور رابع وغیرہ کی اول کے ساتھ مخالفت ثانی کی مخالفت سے زیادہ ہے اس کے باوجود اوّل کے مفہوم میں عدم معتبر ہے اسلئے وہ وجودی نہیں ہوسکتا ہے (بے شک وہ) یعنی تضاد اور شبہ تضاد کو جامع وہمی اسلئے مانا گیا ہے کہ وہم (ان کو تضایف کے اس مرتبہ میں اتار دیتا ہے کہ اس میں متضادین اور شبہ متضادین میں سے دوسرے کے حاضر ہوئے بغیر ایک حاضر نہیں ہوتا ہے (اسی وجہ سے تم ایک ضد کو دوسری ضد کے ساتھ دل میں آنے کے اعتبار سے قریب پاتے ہو) مغایرات متضادہ یعنی یہ چیز حکم وہم پر مبنی ہے ورنہ عقل تو سمجھ لیتی ہے ان میں سے ہر ایک کو دوسرے سے غافل ہوتے ہوئے۔

تشریح:۔

ومایتصف بهما :۔ یہاں سے یہ بات بیان فرمارہے ہیں کہ جن اوصاف میں تضاد ہوگا ان کے موصوفوں کے درمیان بھی تضاد ہوگا جیسے کفر اور ایمان کے درمیان تضاد ہے تو ان کے موصوف۔ مؤمن اور کافر کے درمیان میں بھی تضاد ہوگا سواد اور بیاض کے درمیان تضاد ہے تو ان کے موصوف اسود اور ابیض کے درمیان میں بھی تضاد ہوگا اسلئے کہ موصوفات ان اوصاف پر مشتمل ہوتے ہیں جن میں تضاد ہوتا ہے تو اوصاف کے متضاد ہونے کی وجہ سے موصوفات بھی متضاد ہوں گے۔

وشبه تضاد :۔ یہاں سے دو چیزوں کے درمیان جامع وہمی کے ہونے کی تیسری صورت ذکر رہے ہیں کہ ان کے درمیان شبہ تضاد ہو جیسے آسمان اور زمین اور اوّل اور ثانی کے درمیان تضاد ہے۔ آسمان اور زمین میں تضاد اس طرح ہے کہ آسمان غایت علو میں ہے اور زمین غایت انحطاط میں ہے اور علو اور انحطاط میں تضاد ہے لیکن ان کے درمیان اس تضاد کو شبہ تضاد ہی کہا جاسکتا ہے حقیقی تضاد نہیں کہا جاسکتا ہے اسلئے کہ تضاد کی تعریف ہے دو چیزوں کا کسی محل اور مقام پر ایک دوسرے کے آگے پیچھے آنا اور یہ اعراض کی صفت ہے جبکہ آسمان اور زمین ذوات کے قبیل سے ہیں اسلئے یہ تضاد حقیقی نہیں ہوسکتا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ آسمان اور زمین کو مؤمن اور کافر کے قبیل سے کیوں نہیں بناتے ہیں یعنی جس طرح آپ نے ان کے درمیان دو متضاد اوصاف پر مشتمل ہونے کی وجہ سے تضاد مانا تھا اسی طرح ان کے درمیان بھی تضاد مان لیتے آپ اسے شبہ تضاد کیوں قرار دیتے ہیں تضاد کیوں قرار نہیں دیتے اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب:۔ ہم نے آسمان اور زمین کو مؤمن اور کافر کے قبیل سے نہیں بنایا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ایمان اور کفر مؤمن اور کافر کی حقیقت میں داخل ہیں جبکہ بلندی اور پستی آسمان اور زمین کی حقیقت میں داخل نہیں ہیں بلکہ ان کیلئے اعراض ہیں اسی طرح اوّل اور ثانی کو ہم۔ نے شبہ تضاد کے قبیل سے بنایا ہے تو ان کے درمیان تضاد تو اسطرح ہے کہ اوّل کی تعریف میں دو قیدیں ہیں ایک قید یہ ہے کہ اوّل وہ ہوتا ہے جو سابق ہو اور دوسری قید یہ ہے کہ اوّل وہ ہوتا ہے جو غیر مسبوق بالغیر ہو اور ثانی کی تعریف یہ ہے کہ ثانی وہ ہے جو مسبوق بواحد ہو تو ان کے درمیان تضاد آ گیا کیونکہ ایک غیر مسبوق بالغیر ہے اور دوسرا مسبوق بالواحد ہے اور ان دونوں کے درمیان تضاد ہے

اسلئے اول اور ثانی کے درمیان تضاد ہوگا۔ لیکن یہ شبہ تضاد ہے حقیقی تضاد دو وجہ سے نہیں ہے ایک اس وجہ سے کہ دو متضادین کے درمیان غایۃ اختلاف ہوتا ہے اور یہاں پر اوّل اور ثانی کے درمیان غایۃ اختلاف نہیں ہے کیونکہ ثانی کی بنسبت ثالث سے اور ثالث کی بنسبت رابع سے اور رابع کی بنسبت خامس سے الیٰ مالانہایۃ تک اس کا اختلاف اوّل کی بنسبت ثانی سے زیادہ ہوتا ہے الغرض اوّل اور ثانی کے درمیان غایت اختلاف نہیں پایا جاتا ہے۔

اور دوسری اس وجہ سے کہ تضاد کی تعریف میں ہم نے کہا تھا کہ دو وجودی چیزیں ہوں اور یہاں پر دو وجودی چیزیں نہیں ہیں اسلئے کہ اوّل کی تعریف ہے جو غیر مسبوق بالغیر ہو تو یہ ایک عدمی چیز ہے اور دوسری وجودی ہے۔

فانہٗ ای انما:۔ یہاں سے مصنفؒ تضاد وغیرہ کو جامع وہمی قرار دینے کی وجہ بیان کر رہے ہیں ہم نے تضاد وغیرہ کو جامع وہمی قرار دیا ہے اسلئے کہ وہم تضاد اور شبہ تضاد کو بمنزلہ تضایف کے قرار دیتا ہے کہ جس طرح تضایف میں ایک کا سمجھنا دوسرے کے سمجھنے پر موقوف ہوتا ہے اسی طرح ان میں بھی ایک کا سمجھنا دوسرے کے سمجھنے پر موقوف ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب ایک چیز کسی دوسری چیز کی ضد ہو اور اس چیز کے اور بھی بہت سارے مختلفات ہوں تو باقی مختلفات کی طرف ذہن کے جانے کے بنسبت ضد کی طرف ذہن جلدی جاتا ہے۔

اوخیالی وھوا مر بسببہ یقتضی الخیال اجتماعھما فی المفکرۃ ذلک بان یکون بین تصوّریھما تقارنٌ فی الخیال سابقٌ علی العطف لاسباب مؤدّیۃ الی ذلک واسبابُہ ای اسباب التقارن فی الخیال مختلفۃٌ ولذلک اختلف الصورُ الثابتۃُ فی الخیالات ترتّبًا ووضوحًا فکم من صور لا انفکاک بینھما فی خیال وھی فی خیال اٰخر ممّا لا یجتمع اصلًا وکم من صورٍ لا تغیب عن خیال وھی فی خیال اٰخر لا تقع قط

ترجمہ:۔

(یا خیالی ہے) اور خیالی وہ امر ہے جس کی وجہ سے خیال ان دونوں کے قوّت مفکّرہ میں جمع ہونے کا تقاضا کرتا ہے اور یہ (اس طور پر ہے کہ ان دونون کے تصور میں تقارن فی الخیال سابق ہو عطف پر سابق ہو ان اسباب کی وجہ سے جو اس تک پہنچانے والے ہوتے ہیں (اور اس کے اسباب یعنی تقارن فی الخیال کے اسباب (مختلف ہیں اسی وجہ سے خیالات میں ثابت ہونے والی صورتیں مختلف ہوتی ہیں ترتیب اور وضوح کے اعتبار سے) تو کتنی ہی صورتیں ایسی ہیں کہ ایک خیال کے اعتبار سے ان میں جدائی ہی نہیں ہے اور دوسرے خیال میں وہ آتی ہی نہیں اور کتنی ہی صورتیں ایسی ہیں کہ وہ ایک خیال سے غائب ہی نہیں ہوتی ہیں اور وہ دوسرے خیال میں واقع ہی نہیں ہوتی ہیں

تشریح:۔

وخیالی:۔ دو تصوروں کے درمیان تیسرا جامع خیالی ہے اور خیالی اس چیز کو کہتے ہیں جو قوّۃ مفکرہ کے پاس دو جملوں کے جمع ہونے کا تقاضا کرے اور اس کی صورت یہ ہے کہ ان دو جملوں کے درمیان ان کے اسباب کے جمع ہونے کی وجہ سے خیال کرنے سے پہلے تقارن ہو اور اس کے اسباب مختلف ہوتے ہیں اسی وجہ سے خیال میں مرتب ہونے والی صورتیں مختلف ہوتی ہیں چنانچہ ایک آدمی روٹی پکاتا ہے تو اس کے ذہن میں روٹی کے آلات کے درمیان تقارن پہلے سے موجود ہوگا ایک لکھتا ہے تو اس کے ذہن میں لکھنے کے آلات کے درمیان تقارن پہلے سے موجود ہوگا اسی طرح ایک کی زید کے ساتھ محبت ہے تو اس کے ذہن میں ہمیشہ زید ہی سوار ہوگا اور دوسرے کا ذہن ان تمام چیزوں سے خالی ہوگا۔

ولصاحب علم المعاني فضل احتياج الى معرفة الجامع لانّ معظم ابوابه الفصل والوصل وهو مبنيٌّ على الجامع لاسيّما الجامع الخيالي فان جمعَهٗ على مجرى الألف والعادة بحسب انعقاد الاسباب في اثبات الصور في خزانة الخيال وتباين الاسباب ممّا يفوته الحصر فظهر ان ليس المراد بالجامع العقلي مايدرك بالعقل وبالوهمي مايدرك بالوهم وبالخيالي يدرك بالخيال لانّ التضاد وشبههٗ ليسا من المعاني الّتي يدركها الوهم وكذا التقارن في الخيال ليس من الصور الّتي تجتمع في الخيال بل جميع ذٰلك معانٍ معقولة وقد خفي هذا على كثيرٍ من الناس فاعترضوا بان السواد والبياض مثلاً من المحسوسات دون الوهميّات واجابوا بانّ الجامع كون كلّ منهما مضادًا للاٰخر وهذا معنىً جزئيٌّ لايدركهٗ الّا الوهم وفيه نظرٌ لانهٗ ممنوعٌ وان ارادوا انّ تضاد هذا السواد لهٰذا البياض معنىً جزئيٌّ فمتماثلٌ هذا مع ذاك وتضايفهٗ معهٗ ايضًا معنىً جزئيٌّ فلا تفاوت بين التماثل والتضايف والتضاد وشبهها في انها ان اضيف الى الكليات كانت كلّيات وان اضيف الى الجزئيّات كانت جزئيّات فكيف يصحّ جعل بعضها على الاطلاق عقلية وبعضها وهميّة ثمّ ان الجامع الخيالي هو تقارن الصور في الخيال وظاهر انهٗ ليس بصورة ترتسم في الخيال بل هو من المعاني

ترجمہ:۔

(اورصاحب علم معانی کیلئے جامع کا جاننا بہت ضروری ہے) کیونکہ علم معانی کا سب سے بڑا باب فصل ووصل ہے جو جامع پر مبنی ہے (بالخصوص جامع (خیالی کو کیونکہ اس کا جمع کرنا انسیّت اور عادت کے جاری ہونے پر ہے) خزانہ خیال میں صورتوں کے ثابت کرنے میں اسباب کے منعقد ہونے کے لحاظ سے اور اسباب کا تباین حصر کو فوت کر دیتا ہے۔ اور یہ بات ظاہر ہوگئی کہ جامع عقلی سے مراد وہ نہیں ہے جو مدرک بالعقل ہو اور وہمی سے مراد وہ نہیں ہے جو مدرک بالوہم ہو اور خیالی سے مراد وہ نہیں ہے جو مدرک بالخیال ہو کیونکہ تضاد اور شبہ تضاد ان معانی میں سے نہیں ہے جس کا وہم ادراک کر سکے اسی طرح تقارن فی الخیال ان صورتوں میں سے نہیں ہے جو خیال میں جمع ہو جائے بلکہ یہ سب معانی معقولہ ہیں بہت سے لوگوں پر یہ چیز مخفی رہی ہے اسلئے انھوں نے یہ اعتراض کر دیا ہے کہ سواد اور بیاض مثلاً محسوسات میں سے ہیں وہمیات میں سے نہیں ہیں اور پھر خود ہی انہوں نے جواب دیا ہے کہ ان میں جامع کا ہونا اس طور پر ہے کہ ان میں ہر ایک دوسرے کی ضد ہے اور یہ معنی جزئی ہے جس کا ادراک وہم ہی کر سکتا ہے اور اس میں نظر ہے کیونکہ یہ ممنوع ہے اور اگر ان کی مراد یہ ہے کہ اس سواد کا اُس بیاض کی ضد ہونا جزئی معنیٰ ہیں تو پھر اس کا اس تماثل کے ساتھ اور اس کا تضایف بھی جزئی معنیٰ ہے لہٰذا تماثل، تضایف، تضاد، شبہ تماثل کے درمیان کوئی فرق نہ رہا اس میں کہ اگر ان کی اضافت کلیات کی طرف ہو تو کلیات ہوں گے اور اگر جزئیات کی طرف ہو تو جزئیات ہوں گے لہٰذا یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ بعض کو علی الاطلاق عقلی قرار دینا اور بعض کو وہمی قرار دینا پھر جامع خیالی تقارن صور فی الخیال کو کہتے ہیں اور ظاہر ہے کہ وہ ایسی صورت نہیں ہے جو خیال میں مرتسم ہو جائے بلکہ وہ معانی میں سے ہے

تشریح:۔

ولصاحب علم المعاني فضل احتياج :۔ یہاں تک دو جملوں کے درمیان جامع کا ذکر تھا اور اب یہاں سے یہ بات بیان کر رہے ہیں کہ علم بلاغت اور معانی میں جامع کی بہت زیادہ ضرورت ہوتی ہے اسلئے کہ اس میں سب سے اہم فصل اور وصل کا باب ہے اور اس کا دار و مدار جامع پر ہے اور خاص کر جامع خیالی کی تو بہت زیادہ ضرورت ہوتی ہے اسلئے کہ اس کا تعلق الفت والی اور

معتاد چیزوں کے ساتھ ہوتا ہے اوران کا کوئی حصر نہیں ہے کہ ان کا احاطہ کیا جائے۔ مسئلہ صرف اتنا ہے اس کے بعد شارحؒ نے بعض لوگوں کی تردید کی ہے، چنانچہ شارحؒ نے جوامع ثلاثہ کی تعریف کی ہے کہ جامع عقلی وہ ہے جو قوۃ مفکرہ کے پاس ان کے جمع ہونے کا تقاضا کرے اور قوۃ وہمیہ وہ ہے جس میں قوۃ مفکرہ کے پاس دونوں کے جمع ہونے کا تقاضا کرے۔ اور قوۃ خیالی وہ قوۃ ہے جو قوۃ مفکرہ کے پاس دونوں کے جمع ہونے کا تقاضا کرے۔ بعض لوگوں نے مصنف کی بیان کردہ تعریفات کو کچھ اور سمجھ کر مصنفؒ پر اعتراض کرکے اس کا جواب دیا ہے شارحؒ نے ان کی تردید کی ہے۔

بعض لوگوں نے کہا ہے جامع عقلی اس کو کہتے ہیں جس کا عقل ادراک کرے۔ جامع وہمی اس کو کہتے ہیں جس کا وہم ادراک کرے۔ جامع خیالی اس کو کہتے ہیں جس کا خیال کے ساتھ ادراک کیا جائے۔

تردید شارحؒ:۔ شارحؒ نے ان کے لوگوں کی تردید کی ہے سواد اور بیاض کا تعلق معانی سے نہیں ہے بلکہ محسوسات سے ہے اور وہم محسوسات کا ادراک نہیں کرتا ہے اسلئے ان کے درمیان جامع خیالی ہونا چاہئے۔

ان کی یہ تعریف کرنا غلط ہے اسلئے کہ انھوں نے تضاد اور شبہ تضاد کو وہم کے تحت ذکر کیا ہے۔ جبکہ ان کا ادراک عقل کرتی ہے وہم نہیں کرتا ہے اسی طرح تقارن فی الخیال کو ماتن نے جامع خیالی کے تحت ذکر کیا ہے جبکہ یہ ان صورتوں میں سے نہیں ہے جن کا ادراک وہم کرتا ہے بلکہ ان تمام معنوں کا ادراک عقل کے ساتھ کیا جاتا ہے پھر تو ان کو بھی جامع عقلی کے تحت داخل کرنا چاہئے تھا۔ جب بعض لوگوں نے ان کی تعریفات کا مطلب یہ سمجھا تو ان کو اعتراض کرنے کا شوق ہوگیا۔

اعتراض:۔ یہ کیا ہے کہ ماتنؒ نے سواد اور بیاض کی مثال ذکر کی ہے جامع وہمی کیلئے یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ وہمی تو وہ چیز ہوتی ہے جس کا ادراک باعتبار وہم کیا جائے اور یہ تو محسوسات کے قبیل سے ہیں ان کا ادراک باعتبار وہم کے تو نہیں کیا جاسکتا ہے عقل کے ساتھ کیا جاتا ہے۔

جواب:۔ پھر خود ہی اس اعتراض کا جواب دیا ہے کہ یہاں پر سواد کا بیاض کیلئے ضد ہونا جامع ہے اور اسی طرح بیاض کا سواد کیلئے ضد ہونا، اور یہ ایک معنیٰ معقولی ہے اسلئے وہم کے ساتھ اس کا ادراک کیا جاسکتا ہے۔

شارح فرماتے ہیں سب سے پہلے تو ان کا منشا غلط ہے اور پھر اعتراض کیا ہے تو وہ بھی غلط ہے اور پھر جواب دینے کی کوشش کی ہے تو اس کے غلط ہونے کی تو انتہاء ہوگئی۔

یہ جواب بالکل غلط اسلئے ہے کہ ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ اس سے آپ کی کیا مراد ہے؟ سفید کا ضد ہونا یا کالے کا ضد ہونا اس سے معنیٰ کلی مراد ہے یا جزئی اگر آپ اس سے معنیٰ کلی مراد لیتے ہیں تو یہ ممنوع ہے اور اگر اس سے معنیٰ جزئی مراد لیتے ہیں یعنی خاص بیاض ضد ہے خاص سواد کی اور خاص سواد ضد ہے خاص بیاض کی تو پھر تماثل تضاد اور تضایف سب کے سب برابر ہو جائیں گے ان کے درمیان کوئی فرق نہیں رہے گا لہٰذا پھر بعض کو عقلی کے تحت اور بعض کو وہمی کے تحت داخل کرنا درست نہیں ہوگا۔

فان قلت کلام صاحب المفتاح مشعرٌ بانّهٗ یکفی لصحة العطف وجود الجامع بین الجملتین باعتبار مسندین مفرداتهما وهو نفسهٗ معترف بفساد ذٰلك حیث منع صحة نحو خفّی ضیّقٌ وخاتمی ضیّق ونحو الشمس ومرارة الأرنب والفُ باذنجانة محدثةٌ؟ قلنا: کلامهٗ ههنا لیس الّا فی بیان الجامع بین الجملتین وامّا انّ ایَّ قدرٍ من الجامع یجب لصحة العطف فمفوّضٌ الی موضعٍ اٰخر وقد صرّح فیه باشتراط المناسبة بین المسندین والمسند الیهما جمیعًا والمصنّف لمّا اعتقد انّ کلامَهٗ فی بیان الجامع سهوٌ منه واراد اصلاحهٗ غیّرهٗ الی ماتری فذکر [illegible] قوله اتّحاد فی تصوّر

ما اتحادفی التصوّرفوقع الخلل فی قولہ الوھمی ان یکون بین تصوّریھما شبہ تماثل اوتضاداو شبہ تضادوالخیالی ان یکون بین تصوّریھماتقارنٌ لانّ التضادمثلاًانّماھوبین نفس السواد والبیاض لابین تصوّریھمااعنی العلم بھماوکذاالتقارن فی الخیال انّماھوبین نفس السوادوالبیاض لابین تصوّریھما اعنی العلم بھما وکذا التقارن فی الخیال انّماھو بین نفس الصورفلا بدّ من تاویل کلام المصنّف وحملہٗ علیٰ ماذکرہٗ السکاکی بانّ یرادبالشیئین الجملتان وبالتصورمفردمن مفردات الجملۃومع انّ ظاھرعبارتہٖ یابیٰ عن ذٰلک ولبحث الجامع زیادۃ تفصیل وتحقیق اوردناھا فی الشرح فانّہٗ من المباحث الّتی ماوجدنااحداحَامَ حَوْلَ تحقیقھا

ترجمہ:۔

اگر تم کہو کہ صاحب مفتاح کا کلام تو یہ بتلاتا ہے کہ دو جملوں کے درمیان صحت عطف کیلئے جامع کا ہونا کافی ہے ان کے مفردات میں سے کسی ایک مفرد کے اعتبار سے حالانکہ اس کے فاسد ہونے کا وہ خود معترف ہیں کیونکہ انھوں نے منع کیا ہے ''خفّی ضیّق وخاتمی ضیّق، الشمس ومرارۃ الارنب، والف باذنجانۃ محدثۃ'' جیسی ترکیبوں کی صحت کو۔ ہم کہیں گے کہ یہاں اس کی گفتگو صرف جامع بین الجملتین کے بیان میں ہے رہی یہ بات کہ صحت عطف کیلئے جامع کی کتنی مقدار ضروری ہے تو یہ دوسری جگہ کے سپرد ہے اس میں اس کی تصریح کی ہے دونوں مسندوں اور دونوں مسندالیہ کے درمیان مناسبت کے شرط ہونے کی تصریح کی ہے مصنفؒ یہ سمجھ بیٹھے ہیں کہ سکا کی سے جامع کے بیان میں بھول ہوگئی ہے تو انھوں نے سکا کی کے کلام کی اصلاح کا ارادہ کیا اسلئے انھوں نے سکا کی کے کلام کو بدل کر الجملتین کی جگہ الشیئین اور اتحاد فی تصورھما کی جگہ اتحاد فی التصور رکھدیا اسلئے ان کے اس قول میں خلل واقع ہوگیا۔ وھمی یہ ہے کہ ان کے تصور میں شبہ تماثل یا تضاد یا شبہ تضاد ہو اور خیالی یہ ہے کہ دونوں کے تصور کے درمیان تقارن ہو کیونکہ تضاد مثلاً وہ نفس سواد اور بیاض میں ہے نہ کہ ان کے تصور میں یعنی ان کے علم میں اور اسی طرح تقارن فی الخیال وہ تو صرف سواد و بیاض میں ہے نہ کہ ان کے تصور میں یعنی ان کے علم میں اور اسی طرح تقارن فی الخیال بھی صرف نفس صورت ہی میں ہوسکتی ہے۔ لہٰذا مصنّف کے کلام میں تاویل ضروری ہے اور مصنفؒ کے کلام کو اس پر محمول کرنا جو سکا کی نے ذکر کیا ہے اس طور پر کہ شیئین سے جملتین اور تصور سے کسی جملہ کے مفردات میں سے کوئی ایک مفرد مراد لیا جائے غلط ہے اس کے ساتھ ساتھ ظاہری عبارت بھی اس کا انکار کر رہی ہے۔ اور جامع کی بحث میں اور بھی زیادہ تفصیل وتحقیق ہے جسے ہم نے شرح میں بیان کر دیا ہے کیونکہ یہ ان مباحث میں سے ہے جن کی تحقیق کرنے کیلئے کوئی بھی ان کے قریب نہیں پھٹکا۔

تشریح:۔

فان قلت کلام صاحب المفتاح :۔ اس کے بعد سے آخر تک شارحؒ ماتنؒ پر ایک اعتراض کرنا چاہتے ہیں لیکن تمہید کے طور پر پہلے علامہ سکا کی پر اعتراض وجواب کریں گے۔ پھر ماتنؒ پر اعتراض کریں گے۔

اعتراض:۔ علامہ سکا کی پر یہ اعتراض کیا ہے کہ علامہ سکا کی کی دو عبارتوں میں تضاد ہے اسلئے کہ انھوں نے یہاں پر جو عبارت ذکر کی ہے اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ دو جملوں کے درمیان صحت عطف کیلئے ان کے مفردات میں سے کسی بھی مفرد کے درمیان جامع کا پایا جانا ضروری ہے انھوں نے خفی ضیّقٌ وخاتمی ضیّقٌ۔ مسند میں اتحاد ہونے کے باوجود ممتنع قرار دیا ہے اسی طرح الشمس ومرارۃ الارنب والف باذنجان محدثٌ کو اتحاد مسند کے باوجود ممتنع قرار دیا ہے الحاصل علامہ سکا کی کی ان دو عبارتوں کے درمیان تضاد ہے اس کی کیا وجہ ہے

قلنا:۔ جواب کا حاصل اور خلاصہ یہ ہے کہ جامع کی دو قسمیں ہیں ایک جامع وہ ہے جو صرف دو جملوں کے درمیان ہوتی ہے اور دوسری جامع وہ ہے کہ دو جملوں کے درمیان صحت عطف کیلئے کسی قدر جامع ہونا ضروری ہے علامہ سکاکی نے اس مقام پر صرف جامع کو بیان کیا ہے باقی عطف کیلئے جامع کی کتنی مقدار ہونی چاہئے اس کو یہاں پر بیان نہیں کیا ہے اس کو اپنے مقام پر بیان کریں گے۔ مصنف کو اس اعتراض کا علم تو ہو گیا تھا لیکن جواب تک ان انکی نظر نہیں پہنچی ہے اسلئے انھوں نے سکاکی کی عبارت تبدیل کر کے لائی ہے چنانچہ انھوں نے جملتین کی جگہ شیئین لائے ہیں اور تصور ما کی جگہ التصور لائے ہیں اور جب اس کو معرفہ بنایا تو اس کا ایک خاص معنیٰ مراد لیا جائے گا اور وہ ہے ادراک کرنا اور پھر وہمی کی صورت انھوں نے یہ بیان کی ہے کہ ان دونوں کے تصور کے درمیان شبہ تماثل ہو یا تضاد ہو یا شبہ تضاد ہو اور خیالی کی صورت انھوں نے یہ بیان کی ہے کہ دونوں کے تصور میں تقارن ہو اور پھر سواد اور بیاض کی مثال ذکر کی ہے تو اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ان کے تصور اور علم میں تضاد ہے جبکہ سواد اور بیاض کے علم میں کوئی تضاد نہیں ہے بلکہ ان کی ذات میں تضاد ہے ورنہ ایک آدمی کیلئے سواد اور بیاض دونوں کا علم ہونا محال ہونا چاہئے جبکہ ان کے درمیان کوئی تضاد نہیں ہے اسلئے مصنفؒ نے علامہ سکاکی کی عبارت میں کچھ تاویل کر کے اس کی مراد وہی بنائی ہے جو علامہ سکاکی نے ذکر کر دیا ہے لیکن مصنفؒ کی عبارت اس کی اجازت نہیں دیتی۔

ومن محسّنات الوصل بعدوجودالمصحح تناسبُ الجُملتَين فی الاسميّة والفعليّة وتناسبُ الفعليّتين فی المضیّ والمضارعة فاذااردت مجرّدالاخبارمن غیر تعرّضٍ للتجدّدفی احدیٰ هما والثبوت فی الاخریٰ قلت قام زیدٌ وقعد عمروٌ وكذازيدٌ قائمٌ وعمروٌ قاعدٌ الّالمانعٍ مثل ان يراد فی احدیٰ هماالتجدّدوفی الاخریٰ الثبوت فيقال قام زيدٌ وعمروٌقاعدٌ ويراد فی احدیٰ هماالمضیّ وفی الاخریٰ المضارعةفيقال زيدٌ قام عمروٌيقعداويراد فی احدیٰ هماالاطلاق وفی الاخریٰ التقييد بالشرط كقولهٖ تعالیٰ ''وَقَالُوالَوْلَاأُنزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْاَنْزَلْنَامَلَكًالَّقُضِيَ الْاَمْرُ''ومنه قولهٗ تعالیٰ 'فَاِذَاجَاءَ أَجَلُهُمْ لايَسْتَأْخِرُوْنَ سَاعَةً وَّلَايَسْتَقْدِمُوْنَ''فعندی انّ قولهٗ ولا يستقدمون عطفٌ علی الشرطيّة قبلهالاعلیٰ الجزاء اعنی لايستأخرون اذلامعنیٰ لقولنا''اذاجاء اجلهم لايستقدمون''

ترجمہ:۔

(اور محسنات وصل میں سے ہے) مصحح وصل کے موجود ہونے کے بعد (دونوں جملوں کا اسمیّت اور فعلیّت میں متناسب ہونا وردونوں جملہ فعلیہ کا ماضی اور مضارع ہونے میں) متناسب ہونا لہٰذا جب محض خبر دینا مقصود ہو تو ان میں سے ایک میں تجدّد اور دوسرے میں ثبوت سے تعرّض کئے بغیر تم کہو گے ''قام زیدٌ وقعد عمروٌ'' اسی طرح ''زیدٌ قائمٌ وعمروٌ قاعدٌ'' (مگر کسی مانع کی وجہ سے) مثلاً یہ کہ اس میں سے ایک میں تجدّد مقصود ہو اور دوسرے میں ثبوت تو یوں کہا جائیگا ''قام زیدٌ وعمرٌ قاعدٌ'' یا ان میں سے ایک میں ماضی مقصود ہو اور دوسرے میں مضارعیّت مقصود ہو تو یوں کہا جائے گا ''زید قام وعمروٌ یقعدُ'' یا ان میں سے ایک میں اطلاق مقصود ہو اور دوسرے میں تقیید بالشرط جیسے قول باری تعالیٰ ''وہ کہتے ہیں کہ ان کے پاس فرشتہ کیوں نہ بھیجا گیا اور اگر ہم فرشتہ بھیج دیتے تو قصہ ختم ہو جاتا'' اور اسی سے ہے قول باری تعالیٰ 'جب ان کا وقت آپہنچے گا تو نہ ایک ساعت پیچھے ہٹ سکیں گے اور نہ آگے سرک سکیں گے' تو میرے نزدیک ''ولا یستقدمون'' جملہ شرطیہ پر معطوف ہے نہ کہ جزاء پر یعنی ''لا یستأخرون'' پر کیونکہ ''اذاجاء اجلهم لایستقدمون'' کے کوئی معنیٰ ہی نہیں۔

تشریح:۔

ومن محسنات الوصل تناسب الجملتين :۔ یہاں تک فصل اور وصل کے بارے میں ان چیزوں کو بیان کیا ہے جو جامع اور رابط بنتے ہیں اور اب یہاں سے ان چیزوں کو بیان کر رہے ہیں جن کے ساتھ کلام میں حسن پیدا ہوتا ہے چنانچہ اگر ان کا اعتبار نہ کیا جائے تو تب بھی فصل اور وصل صحیح ہوتے ہیں اور وہ یہ ہیں کہ دونوں جملوں کے درمیان اسمیّت یا فعلیّت میں تناسب ہو یعنی دونوں جملے اسمیہ ہوں یا فعلیہ ہوں اگر فعلیہ ہوں تو پھر ماضی یا مضارع ہوں گے ۔ چنانچہ جب صرف خبر دینے کا قصد کیا جائے ان میں سے کسی میں تجدد اور ثبوت کا ارادہ کئے بغیر تو کہا جائے گا قام زید وقعد عمرو زیدٌ قاعدٌ وعمروٌ قائمٌ ۔البتہ اگر کلام میں مناسبت پیدا کرنے سے کوئی مانع پایا جائے تو پھر وہاں پر اس تناسب کا باقی رکھنا حسن نہ ہوگا بلک عدم تناسب ہی حسن ہوگا اسلئے کہ پھر تناسب کے باقی رکھنے میں مقصود اداء نہ ہوگا جیسے ایک جملہ میں عدم تجدد اور عدم ثبوت مقصود ہو اور دوسرے جملے میں تجدد اور ثبوت مقصود ہو تو کہا جائے گا قام زید" عمروٌ قاعد" اسی طرح ایک میں کسی کام کے ماضی میں ہونے کی خبر دے رہا ہے۔ اور دوسرے جملے سے استقبال میں کسی کام کے ہونے کے بارے میں بتانا چاہتا ہے تو کہا جائے گا زیدٌ قام وعمروٌ یقعد ۔ اسی طرح مطلق اور مقیّد میں بھی تناسب کا خیال رکھنا حسن ہے ایک مطلق ہو تو دوسرا بھی مطلق ایک مقید ہو تو دوسرا بھی مقیّد ہو لیکن اگر مانع پایا جائے تو پھر وہاں پر اس کی مخالفت کرنا حسن ہوگا جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے'' وَقَالُوا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنْزَلْنَا مَلَكًا لَقُضِيَ الْأَمْرُ '' اس میں جملہ اولیٰ مطلق ہے اور جملہ ثانیہ انزال کے ساتھ (بالشرط) مقیّد ہے اور اس کا عطف قالوا پر ہے لولا پر نہیں ہے اسلئے کہ اگر اس کا عطف لولا پر ہوتا تو اس سے ارشاد باری تعالیٰ ''لولا انزل '' کا ان کافروں کا مقولہ بن جانا لازم آتا ہے جبکہ یہ اللہ تعالیٰ کا مقولہ ہے اور اس میں جامع علاقہ تضاد ہے اس طور پر کہ کافروں کی بظاہر نیّت یہ ہے کہ اگر فرشتہ نازل ہو جائے تو وہ ہماری نجات کا ذریعہ بنے گا جبکہ اللہ تعالیٰ کا ارادہ یہ ہے کہ اگر فرشتہ نازل ہو جائے تو ان کیلئے ذریعہ ہلاکت ہوگا اور ہلاکت وموت میں تضاد بالکل ظاہر ہے۔ اسی طرح'' فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَّلَا يَسْتَقْدِمُونَ۔ '' اس میں دوسرا جملہ مطلق ہے اور پہلا جملہ مقیّد بالشرط ہے کیونکہ اس میں جملہ ثانیہ جزاء (''لا یستقدمون'') کا عطف جملہ اولیٰ شرط (یعنی ''اذا جاء اجلھم'') پر نہیں ہے بلکہ اس کا عطف شرط وجزاء کے مجموعہ پر ہے ورنہ اس کے معنیٰ بنیں گے ''اذا جاء اجلھم لا یستقدمون'' اور یہ بالکل غلط ہے اس لئے کہ اجل کے آجانے کے بعد موت کے اجل پر مقدّم ہونے کا تصوّر بھی نہیں کیا جا سکتا ہے

تذنیب

هو جعل الشيء ذنابةً للشيء شبّه به ذكر بحث الجملة الحالية وكونها بالواو تارةً وبدونها اخرىٰ عقيب بحث الفصل والوصل لمكان التناسب اصل الحال المنتقلة اى الكثير الراجح فيها كما يقال الاصل في الكلام هو الحقيقة ان تكون بغير واو واحترز بالمنتقلة عن المؤكّدة المقرّرة لمضمون الجملة فانّها يجب ان تكون بغير واو والبتّة لشدّة ارتباطها بما قبلها وانّما كان الاصل في المنتقلة الخلو عن الواو

ترجمہ :۔

تذنیب تذنیب ایک چیز کو دوسری چیز کے پیچھے کر دینے کا نام ہے، اس کے ساتھ جملہ حالیہ کے بحث کی تشبیہ دی ہے اور اس کا کبھی واؤ کے ساتھ ہونا اور کبھی بغیر واؤ کے ہونا فصل ووصل کی بحث کے بعد ایک مناسبت کی وجہ سے ہے (حال منتقلہ کی اصل) یعنی حال منتقلہ میں امر راجح جیسے کہا جاتا ہے کہ کلام میں اصل حقیقت ہے (یہ ہے کہ وہ بغیر واؤ کے ہو) منتقلہ کی قید لگا کر اس حال مؤکّدہ سے احتراز

کیا ہے جو مضمون جملہ کو پکا اور مضبوط کر دیتا ہے کہ اس کا واؤ کے بغیر ہونا ضروری ہے کیونکہ ماقبل کیساتھ اس کا ارتباط شدید ہوتا ہے اور حال منتقلہ میں واؤ سے خالی ہونا اصل اسلئے ہے کہ

تشریح:۔

تذنیب ایک چیز کو دوسری چیز کے پیچھے لگانے یا ایک چیز کو دوسری چیز کی دم بنانے کو کہتے ہیں تذنیب میں مصنفؒ نے جو کچھ بیان کیا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اس میں حال کی کل پانچ قسمیں بیان ہوں گی۔(۱) واؤ متعیّن ہے (۲) ضمیر متعیّن ہے (۳) جس میں دونوں برابر ہوں (۴) جس میں واؤ راجح ہے (۵) جس میں ضمیر راجح ہے۔

تذنیب کو فصل وصل کے بعد ذکر کر دیا ہے اس کی فصل وصل کے ساتھ مناسبت یہ ہے کہ جس طرح فصل وصل واؤ حرف عطف کے ذکر کرنے اور نہ کرنے کا نام ہے اسی طرح سے تذنیب میں بھی دار ومدار واؤ حالیہ کے ذکر کرنے اور نہ کرنے پر ہے اگر حال میں واؤ حرف عطف ذکر کر دیا جائے تو اس کی مشابہت وصل کے ساتھ ہو جائے گی اور اگر واؤ ذکر نہ کیا جائے تو اس کی مشابہت فصل کے ساتھ ہو جائے گی۔ اور اس کا نام تذنیب رکھدیا ہے اسلئے کہ دم کسی بھی چیز کے آخر میں ہوتی ہے اور یہاں پر انھوں نے حال کی بحث کو بھی چونکہ فصل و وصل کے بعد ذکر کر دیا ہے اسلئے اس کی تعبیر ''تذنیب'' یعنی دم کے ساتھ کی ہے۔

اصل الحال: حال کی دو قسمیں ہیں (۱) حال منتقلہ (۲) حال مؤکدہ اور اسے حال لازمہ اور حال مقررہ بھی کہتے ہیں۔ حال منتقلہ اس حال کو کہتے ہیں جس کے ساتھ عام اوقات میں ایسی صفت پائی جائے جو کبھی کبھار اس سے جدا بھی ہوتی ہو جیسے جاء نی زیدٌ راکباً اور حال مؤکدہ اس حال کو کہتے ہیں جو ذوالحال کی حقیقت میں داخل ہو اور کبھی بھی اس سے جدا نہ ہوتی ہو جیسے'' زیدٌ ابوك عطوفًا'' اس میں والد کی مہربانے بتلائی گئی ہے اور والد کی مہربانی کبھی بھی والد سے جدا نہیں ہوتی ہے۔

پھر انھوں نے یہاں پر مزید یہ بات بتائی ہے کہ حال منتقلہ میں اصل یہ ہے کہ وہ واؤ کے بغیر ہو حال منتقلہ کی قید لگا کر انھوں نے حال مؤکدہ اور حال مقررہ سے احتراز کیا ہے کیونکہ جہاں پر حال مؤکدہ ہو وہاں پر ہر حال میں واؤ کے بغیر حال بنانا واجب ہے اسلئے کہ مؤکّد اور تاکید کے درمیان انتہائی قسم کا شدّت اتصال ہوتا ہے اور واؤ شدّت کیلئے مانع ہے بخلاف حال منتقلہ کے کہ حال منتقلہ میں واؤ کے بغیر حال بنانا اصل ہے لیکن کبھی کبھار کسی عارض کی وجہ سے واؤ کے ساتھ حال بنانا بھی جائز ہوتا ہے

لانّها فى المعنىٰ حكم علىٰ صاحبها كالخبر بالنسبة الى المبتدأ فانّ فى قولك جاء زيدٌ راكبًا اثبات الركوب لزيد كما فى زيد راكب الّا انّ المقصود فى الحال على سبيل التبعيّة وانّما المقصود اثبات المجئ وجِيئَت بالحال لتزيد فى الاخبار عن المجئ هذا المعنىٰ

ترجمہ:۔

(وہ معنیٰ کے اعتبار سے مبتدا کے خبر کی طرح ہے) مبتداء کی نسبت سے کیونکہ تمہارے قول ''جاء زیدٌ راکبًا'' میں زید کیلئے رکوب کا اثبات اس طرح ہے جیسے زیدٌ راکبٌ میں ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ حال میں یہ بطریق تبعیّت ہے اور مقصود سوار ہو کر آنا بتلانا ہے اور آنے کی خبر دینے میں اس معنیٰ کی مزید اطلاع کیلئے ہے

تشریح:۔

لانّها فى المعنىٰ حكم صاحبها كالخبر: واؤ کے بغیر حال بنانے کی اصلیّت پر اس عبارت میں دلیل ذکر کی ہے واؤ کے بغیر حال بنانا اسلئے اصل ہے کہ حال باعتبار معنیٰ ذوالحال کیلئے بمنزلہ مبتدا کیلئے خبر کی طرح ہوتا ہے جیسے'' جاء نی زید راکبًا'' یہ بعینہ

"زیدٌ راکبٌ" کی طرح ہے تو جس طرح مبتداء اور خبر میں واؤ نہیں لایا جاتا ہے اسی طرح حال مؤکدہ اور ذوالحال کے درمیان بھی واؤ نہیں لایا جاتا ہے لیکن ان دونوں کے درمیان ذرا سا فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ خبر میں وصف کو مبتداء کیلئے ثابت کرنا مقصود ہوتا ہے جیسے زیدٌ راکبٌ بخلاف حال اور ذوالحال کے کہ ان میں حال والے وصف کو ذوالحال کیلئے ثابت کرنا مقصود نہیں ہوتا ہے بلکہ وہ خبر کے ضمن میں ہو کر مبتدا کیلئے ثابت ہوتا ہے جیسے جاء نبی زیدٌ راکباً' میں ہے کہ اصل مقصود تو زید کیلئے آنا ثابت کرنا ہے لیکن تبعاً " راکب" ہونے کو بھی اس کیلئے ثابت کیا ہے۔

وَوُصِفَ لَهٗ ای ولانّها فی المعنیٰ وصف لصاحبها کالنعت بالنسبة الی المنعوت الّا انّ المقصود فی الحال کون صاحبها علی هذا الوصف حال مباشرة الفعل فهی قیدٌ للفعل وبیانٌ لکیفیة وقوعه بخلاف النعت فانّهٗ لا یقصدبه ذٰلك بل مجرّد اتّصاف المنعوت به واذا کانت الحال مثل الخبر اوالنعت فکما انّهما یکونان بدون الواو فکذٰلك الحال وامّا ما اوردهٗ بعض النحویین من الاخبار والنعوت المصدریّة بالواو کالخبر فی باب کان والجملة الوصفیّة المصدرة بالواو الّتی تسمّٰی واوُ تاکیدٍ لصوق الصفة بالموصوف فعلی سبیل التشبیه والالحاق بالحال لکن خُولِفَ هذا الاصل اذا کانت الحال جملةً فانّها ای الجملة الواقعة حالًا من حیث هی جملةٌ مستقلّةٌ بالافادة من غیر ان تتوقّف علی التعلیق بما قبلها وانّما قال من حیث هی جملة لانّها من حیث هی حال غیر مستقلّةٍ بل متوقّفة علی التعلیق بکلام سابق قصد تقییدهٗ بها فتحتاج الجملة الواقعة حالًا الیٰ ما یربطها بصاحبها الذی جعلت حالًا عنه لا یعدل عنه وکلّ من الضمیر والواو صالحٌ للربط والاصل الذی لا یعدل عنه مالم تمسّ حاجةٌ الیٰ زیادة ارتباط هو الضمیر بدلیل الاقتصاء علیه فی الحال المفردة والخبر والنعت فالجملة الّتی تقع حالًا ان خَلَتْ عن ضمیر صاحبها الذی تقع هی حالًا عنه وَجَبَ فیها الواوُ لیحصل الارتباط فلا یجوز خرجتُ زیدٌ قائمٌ ولمّا ذکر انّ کلّ جملةٍ خلت عن الضمیر وجب فیها الواو اراد ان یبیّن انّ ایّ جملةٍ یجوز ذٰلك فیها وایّ جملة لا یجوز فقال

ترجمہ:۔

(اور اس کیلئے وصف ہوتا ہے یعنی اس وجہ سے کہ حال ذوالحال کیلئے معنیٰ کے اعتبار سے وصف ہوتا ہے (جیسے نعت) منعوت کی نسبت کے اعتبار سے سوائے اس کے کہ مقصود ذوالحال کا حال ہوتا ہے اس وصف پر مباشرت فعل کے وقت اسلئے وہ فعل کیلئے قید ہے اور اس کے وقوع کی کیفیت کا بیان ہے بخلاف نعت کے کہ اس میں یہ مقصود نہیں ہوتا ہے بلکہ صرف وصف کیساتھ منعوت کا متصف ہونا مقصود ہوتا ہے اور جب حال خبر ونعت کی طرح ہے تو جس طرح یہ واؤ کے بغیر ہوتے ہیں اسی طرح حال بھی واؤ کے بغیر ہوگا باقی رہیں وہ خبریں اور نعتیں جو بعض نحویوں نے نقل کی ہیں جن کے شروع میں واؤ ہے جیسے باب کان میں خبر اور جملہ وصفیہ جو مصدر بالواؤ ہوتا ہے اور اس واو کو تاکید لصوق صفت بالموصوف کہتے ہیں، تو یہ تشبیہ اور حال کیساتھ لاحق ہونے کے طور پر ہے (لیکن اختلاف کیا گیا ہے) اس وقت جبکہ حال جملہ حالیہ ہو کیونکہ وہ جملہ حال واقع ہو رہا ہے (جملہ ہونے کی حیثیت سے مستقل بالافادہ ہو) اس کے بغیر کہ وہ اپنے ماقبل کے ساتھ متعلق ہونے پر موقوف ہو، مصنفؒ نے من حیث ہی جملۃ اسلئے کہا ہے کہ حال ہونے کی حیثیت سے غیر مستقل ہے اور حال کیساتھ جس کلام کی تقیید مقصود ہے اس سے متعلق ہونے پر موقوف ہے (اسلئے وہ جملہ حالیہ محتاج ہے اس چیز کا جو اس کو ذوالحال کیساتھ مربوط کردے

اور ضمیر اور واو میں سے ہر ایک ربط کی صلاحیت رکھتا ہے اور وہ اصل جس سے عدول نہیں کیا جاسکتا ہے جب تک زیادتی ارتباط کی ضرورت نہ ہو (وہ ضمیر ہی ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ) ضمیر ہی پر اکتفاء ہوتا ہے (حال مفردہ میں اور خبر میں اور وصف اور نعت میں لہٰذا وہ جملہ) جو حال واقع ہو رہا ہے (اگر وہ خالی ہو ضمیر ذوالحال سے) جس سے وہ حال واقع ہو رہا ہے (تو اس میں واؤ واجب ہوگا) تاکہ ارتباط حاصل ہو جائے اسلئے خرجت زیدٌ قائمٌ جائز نہ ہوگا۔ اور جب مصنفؒ نے یہ ذکر کر دیا کہ ہر وہ جملہ جو ضمیر سے خالی ہو اس میں واؤ واجب ہے تو اب یہ بیان کر رہے ہیں کہ کون سے جملے میں یہ جائز ہے اور کونسے جملے میں جائز نہیں ہے چنانچہ انھوں نے کہا ہے کہ

تشریح:۔

ووصف لہٗ کا النعۃ: یہ دوسری دلیل ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ جس طرح موصوف اور صفت کے درمیان حرف عطف لانا جائز نہیں ہے اسی طرح حال اور ذوالحال کے درمیان میں بھی حرف عطف لانا جائز نہیں ہے لیکن ان دونوں کے درمیان میں بھی کچھ فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ حال میں یہ مقصود ہوتا ہے کہ ذوالحال اسی وصف کے ساتھ متصف ہو جس کے ساتھ حال کی حالت میں متصف ہے تو حال اس کیفیت واقعہ کے بیان کرنے کیلئے ذوالحال کیلئے قید بن جائے گا۔ بخلاف صفت کے کہ صفت میں ان میں سے کوئی چیز ملحوظ خاطر نہیں ہوتی۔ بعض نحویوں نے موصوف اور صفت مبتداء اور خبر کے درمیان بھی واؤ عاطفہ کے لانے کو جائز قرار دیا ہے۔ اگرچہ اصل وہی ہے جسے ہم نے اوپر بیان کر دیا ہے جیسے ''فلمّا صرّح الشرّ وامسٰی وھو عریان'' اس میں ''عریان'' خبر ہے اور اس سے پہلے فاصلہ لایا ہے دوسری مثال ارشاد باری تعالیٰ ہے ''وَمَا اَھْلَکْنَا مِنْ قَرْیَۃٍ اِلَّا وَلَھَا کِتَابٌ مَّعْلُوْمٌ'' صاحب کشاف علامہ زمخشری نے لکھا ہے کہ ''ولھا کتاب'' ''معلوم'' صفت ہے ''قریۃ'' نکرہ کی اور درمیان میں واؤ زائدہ کیساتھ فاصلہ لایا گیا ہے اگرچہ بعض لوگوں نے یہ قول اختیار کیا ہے لیکن فاضل شارحؒ فرماتے ہیں کہ جہاں پر بھی مبتداء اور خبر کے درمیان یا موصوف اور صفت کے درمیان واؤ آجائے وہاں پر اسے تشبیہ یا حال ہی کے معنی پر محمول کریں گے۔

اس حال والے مسئلے کا دوسرا جزء یہ ہے کہ یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ اصل تو یہ ہے کہ حال سے پہلے واؤ نہ ہو لیکن جب جملہ حال بن رہا ہو تو اس اصل کی بھی مخالفت کر دی جائے گی اور وہاں پر واؤ لایا جائے گا اسلئے کہ اس میں پھر دو جہت آجاتے ہیں ایک جہت جملہ ہونے کی ہے جملہ ہونے کے اعتبار سے یہ مستقل جملہ ہے اس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ مستقل جملہ ہو یہ نہ تو کسی پر موقوف ہو اور نہ ہی اس کا کسی پر عطف کر دیا جائے اور نہ ہی یہ کسی کا محتاج ہو تو جملہ ہونے کے اعتبار سے اس کا تقاضا یہ ہے کہ واؤ نہ لایا جائے اور دوسری جہت اس میں حال ہونے کی ہے حال ہونے کے اعتبار سے یہ تقاضا کرتا ہے کہ یہ غیر کا محتاج ہو اور غیر پر موقوف ہو تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ واؤ لایا جائے اور بحث بھی چونکہ حال کی چل رہی ہے اسلئے ہم نے حال کی جہت کو ترجیح دیتے ہوئے واؤ کے لانے کا کہا ہے۔

اس بحث کا تیسرا جزء یہ ہے کہ جب جملہ حال بن رہا ہو تو رابطہ لانے کی ضرورت ہوتی ہے اور رابطہ کی دو صورتیں ہیں (۱) وہ رابطہ ضمیر ہو (۲) وہ رابطہ واؤ حرف عطف ہو۔ جب تک ضمیر کے رابطہ بنانے سے کوئی مانع نہ ہو ان دونوں میں سے ضمیر کو رابطہ بنانا زیادہ اولیٰ ہے اور اگر ضمیر کے رابطہ بنانے سے کوئی مانع ہو تو پھر ہر حال میں واؤ کو رابطہ کیلئے استعمال کیا جائے گا ورنہ اس جملے کو ماقبل کیلئے حال بنانا صحیح ہی نہیں ہوتا ہے۔

ضمیر کو رابطہ بنانا اسلئے اصل ہے کہ جس طرح خبر میں اصل یہ ہے کہ وہ مفرد ہو اسی طرح حال میں بھی اصل یہ ہے کہ وہ مفرد ہو اور جب حال میں اصل یہ ہے کہ وہ مفرد ہو تو وہاں پر ایک ضمیر رابط کا ہونا ضروری ہے لہٰذا یہاں پر بھی ضمیر رابط کا ہونا کم از کم اصل ہوگا اور اگر وہ حال ذوالحال کی ضمیر سے خالی ہو جائے تو وہاں پر ہر حال میں واؤ کو رابطہ کیلئے بنانا ضروری ہوتا ہے ورنہ حال بنانا جائز نہیں ہے جیسے خرجتُ

زیدٌ قائمٌ'' اس مثال میں جملہ ثانیہ کو حال بنانا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اس میں واؤ رابط کیلئے نہیں ہے۔

چوتھا جزء: یہ ہے کہ ہر وہ جملہ جو حال بن رہا ہو اور ذوالحال کی ضمیر سے خالی ہو تو وہاں پر رابطہ کیلئے واؤ کا لانا ضروری ہے اور اب یہاں سے یہ بات بیان کرر ہے ہیں کہ واؤ کا لانا کہاں جائز اور کہاں جائز نہیں ہے:

وكلّ جملة خالية عن ضمير ما ای الاسم الذی یجوزان یُنتصَب عنه حالٌ وذالك بان یکون فاعلاً اومفعولاً معرّفاًاومنکّراًمخصوصًالانکرة محضةاومبتدأاوخبرًافانّهٗ لا یجوزان ینتصب عنه حال علی الاصح وانمالم یقل عن ضمیرصاحب الحال لانّ قولهٗ کلّ جملة مبتدأ خبرهٗ قولهٗ یصحّ ان تقع تلك الجملة حالًاعنه ای عمّا یجوزان ینتصب عنه بالواو ومالم یثبُت لهٗ هذاالحکم اعنی وقوع الحال عنه لم یصح اطلاق اسم صاحب الحال علیه الّا مجازًا وانماقال ینتصب عنه حال

ترجمہ:۔

اور ہر وہ جملہ جو خالی ہو کسی بھی ضمیر سے یعنی وہ اسم جسے حال بنانا صحیح ہو اس طور پر کہ وہ اسم فاعل ہو یا اسم مفعول ہو معرفہ یا نکرہ مخصوصہ ہو نکرہ محضہ اور مبتداء اور خبر نہ ہو کیونکہ صحیح قول کے مطابق اس سے حال کا منصوب ہونا جائز نہیں ہے مصنف نے ''عن ضمیر صاحب الحال'' اسلئے نہیں کہا ہے کہ ''کل جملۃٍ'' مبتداء ہے جس کی خبر یصحّ ان تقع الخ ہے (یہ صحیح ہے کہ وہ جملہ واقع ہو (حال اس سے) یعنی اس اسم سے جس سے حال کا منصوب ہونا جائز ہے (واؤ کیساتھ) اور جب تک اس کیلئے یہ حکم یعنی اس سے حال واقع ہونا ثابت نہ ہو اس وقت تک اس پر ذوالحال کا اطلاق کرنا صحیح نہیں لیکن مجازاً۔ مصنفؒ نے ''ینتصب عنه حالٌ'' کہا ہے

تشریح:۔

وكلّ جملةٍ خاليةٍ عن ضميرٍ مّا: یہاں سے اس کی تفصیل بیان کر دی ہے کہ متن کا خلاصہ یہ ہے کہ ہر وہ جملہ جو حال بن رہا ہو اور اس اسم کی ضمیر سے ہو خالی ہو جس کی وجہ سے حال کو نصب دینا ممکن ہوا ہے تو وہاں پر اس جملے کو واؤ کے ذریعہ حال بنانا صحیح ہے مگر ایک صورت میں جہاں پر حال جملہ مضارع مثبتہ ہو تو وہاں پر حال بنانا صحیح نہیں ہے جیسے ''جاء نی زیدٌ ویتکلّم عمرٌو'' اس میں جملہ ثانیہ ''ویتکلّم عمرو'' چونکہ جملہ فعل مضارع ہے اسلئے اسے ''جاءنی زیدٌ کیلئے فاعل بنانا صحیح نہیں ہے۔ اسلئے کہ جملہ جب حال ہو تو ابتداءً وہ دو حال سے خالی نہیں ہوتا۔ جملہ اسمیہ ہوگا یا جملہ فعلیہ ہوگا۔ اگر جملہ فعلیہ ہو تو وہ چار حال سے خالی نہیں ہے جملہ ماضیہ ہوگا یا جملہ مضارعہ ہوگا پھر ان میں سے ہر ایک مثبتہ ہوگا یا منفیہ ہوگا۔ تو سوائے جملہ مضارعہ مثبتہ کے باقی تمام صورتوں میں اس کا ماقبل کے ساتھ واؤ اور ضمیر دونوں کے ساتھ رابطہ بنانا صحیح ہے اور ان میں سے کسی ایک پر اکتفاء کرنا بھی صحیح ہے لیکن مضارعہ مثبتہ کی صورت میں ہر حال میں اس کا ماقبل کے ساتھ ضمیر کے ذریعہ رابطہ بنانا ضروری ہے۔ فاضل شارحؒ نے شرح میں کچھ تو متن کو حل کیا ہے اور کچھ کے متن پر اعتراضات کئے ہیں۔

چنانچہ ''کلّ جملةٍ خاليةٍ عن ضميرٍ ما یجوز ان ینصب عنه حال: میں ضمیر سے مراد عام ہے چاہے وہ فاعل کی ضمیر ہو یا مفعول کی ضمیر ہو خواہ معرفہ ہو یا نکرہ مخصوصہ ہو البتہ نکرہ محضہ نہ ہو اسی طرح مبتداء اور خبر بھی نہ ہو کہ ان سے حال بنانا صحیح نہیں ہے۔

انّمالم یقل عن ضمیرصاحب الحال: مصنفؒ نے ''عن ضمیرٍ ما'' کہا ہے شارحؒ فرماتے ہیں کہ ان کو اس عبارت کے بجائے اصل میں یوں عبارت لانی چاہئے تھی ''عن ضمیر صاحب الحالِ'' لیکن انھوں نے ایک فائدے کے حصول کیلئے اس طرح کی عبارت نہیں لائی ہے اور وہ فائدہ یہ ہے کہ ''یصحّ'' سے ماقبل پورے کا پورا ایک جملہ ہے اور ''یصحّ'' اس کیلئے خبر ہے اگر ہماری

بتائی ہوئی عبارت لاتے تو پھر حال سے پہلے ذوالحال کا بننا لازم آئے گا اور یہ مجاز ہے حقیقت نہیں ہے اور کلام کو مجاز کی بنسبت حقیقت پر حمل کرنا اولیٰ ہوتا ہے اسلئے "عن ضمیر صاحب الحال" کی عبارت نہیں لائے ہیں۔

ولم یقل یجوزان تقع تلك الجملة حالاً عنه لیدخل فیه الجملة الخالیة عن الضمیر المصدّرة بالمضارع المثبت فیصحّ استثناؤها بقوله الّا المصدّرة بالمضارع المثبَت نحوجاء زیدویتکلّم عمروٌ فانّهٗ لایجوزان یجعل ویتکلّم عمروٌوحالاًعن زید لماسیأتی من انّ ربط مثلهایجب ان یکون بالضمیر فقط

ترجمہ:۔

اور یہ نہیں کہا ہے "یجوزان تقع تلک الجملۃ حالاً عنہ" تا کہ اس میں وہ جملہ داخل رہے جو ضمیر سے خالی ہو اور اس کے شروع میں مضارع مثبت ہو اور پھر الا المصدّر الخ سے اس کا استثناء کرنا صحیح ہو (مگر وہ حال جو مضارع مثبت کیساتھ ہو جیسے جاء زید و یتکلم عمرو) کہ اس میں "و یتکلّم عمروٌ" کو زید کا حال نہیں بنایا جا سکتا ہے کیونکہ آگے آرہا ہے کہ یا اس صورت میں ربط صرف ضمیر کیساتھ ہونا ضروری ہے

تشریح:۔

ولم یقل یجوز ان تقع :اس عبارت کے ساتھ انھوں نے مصنفؒ کی توجیہ کی ہے کہ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ مصنفؒ نے متن میں کہا ہے کہ "یجوز ان ینتصب عنه حال" شارحؒ فرماتے ہیں کہ ان کو اس کے بجائے یوں عبارت لانی چاہئے تھی کہ " یجوز ان تقع الجملة حا لًاعنه "لیکن انھوں نے ایک فائدے کے حصول کیلئے اس کی طرح عبارت نہیں لائی ہے اور وہ فائدہ یہ ہے کہ اگر ہماری بتائی ہوئی عبارت لاتے تو اس کے ساتھ مضارع مثبت کی نفی ہو جاتی اسلئے کہ مضارع مثبت کو واؤ کے ساتھ حال بنانا جائز ہے تو پھر الاّ کے ساتھ مضارع مثبت کی نفی کرنا صحیح نہ ہوتا اور جب انھوں نے یہ عبارت لائی ہے تو اس کے ساتھ مضارع مثبت کی نفی نہیں ہوئی اور الاّ کے ساتھ اس کی نفی کر دی۔

ولایخفٰی انّ المرادبقوله کلّ جملة الجملة الصالحة للحالیّة فی الجملة بخلاف الانشائیات فانّها لاتقع حالاً البتّة لامع الواوولابدونها والّاعطف علی قوله ان خلت ای وان لم تخل الجملة الحالیة عن ضمیرصاحبهافان کانت فعلیّة والفعل مضارعٌ مثبتٌ امتنع دخولُها ای الواو نحوقولهٗ تعالٰی "وَلَاتَمْنُنْ تَسْتَكْثِرُ" ای لاتطعهُ حال کونك تعدّماتغطیه کثیرًا

ترجمہ:۔

اور یہ بات مخفی نہیں کہ "کلّ جملۃ" سے مراد وہی جملہ ہے جو حال بننے کی صلاحیت رکھتا ہو بخلاف جملہ انشائیہ کے کہ وہ حال واقع ہی نہیں ہوتا نہ واؤ کے ساتھ اور نہ ہی واؤ کے بغیر (ورنہ) اس کا عطف "ان خلت" پر ہے یعنی جملہ حالیہ ضمیر ذوالحال سے خالی نہ ہو (پس اگر وہ جملہ فعلیہ ہو اور فعل مضارع مثبت ہو تو اس میں واو کا داخل ہونا ممتنع ہے جیسے قول باری تعالیٰ "ولاتمنن تستکثر الخ" نہ عطاء کر اس حال میں کہ تو زیادہ شمار کرے اس کو جو عطاء کر رہا ہے

تشریح:۔

ولا یخفٰی انّ المراد :اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے "کلّ جملة" کہا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جملہ خبریہ اور انشائیہ دونوں کو حال بنانا صحیح ہے جبکہ حال تو صرف جملہ خبریہ کو بنایا جاتا ہے جملہ انشائیہ کو حال بنانا صحیح نہیں ہے اسلئے آپ کو کوئی ایسی عبارت لانی چاہئے تھی جو

صرف جملہ خبریہ کے حال ہونے پر دلالت کرتی۔

جواب: کل جملۃ سے ہماری مراد جملہ صالحۃ للحال ہے یعنی وہ جملہ جو حال بن سکتا ہو اور جملہ انشائیہ چونکہ خود حال بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اسلئے اس سے جملہ انشائیہ خود بخود خارج ہو جائے گا۔

والّا: یہاں سے چوتھے جزء کا دوسرا حصہ بیان کر رہے ہیں اور اس کا عطف ''ان خلست '' پر ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر حال جملہ اور ذوالحال کی ضمیر سے خالی نہ ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں جملہ فعلیہ ہوگا یا جملہ اسمیہ ہوگا اگر جملہ فعلیہ اور فعل مضارع مثبتہ ہو تو وہاں پر واو ضمیر کے ساتھ رابطہ لانا ممتنع ہے جیسے ''ولا تمنن تستکثر ''اس میں تستکثر حال ہے جملہ مضارع منفیہ کیلئے اسلئے اس کا ماقبل کے ساتھ ضمیر کے ذریعہ ربط بنا دیا ہے اور اس کا معنیٰ یہ ہے کہ جو مال تم خرچ کرتے ہو اس کو زیادہ نہ سمجھو۔

لانّ الاصل فی الحال ھی الحال المنفردۃ لعراقۃ المفرد فی الاعراب وتطفل الجملۃ علیہ لوقوعھا موقعہٗ وھی ای المفردۃ تدلّ علی حصول صفۃ ای معنی قائم بالغیر لانّھا لبیان الھیئۃ الّتی علیھا الفاعل اوالمفعول والھیئۃ معنی قائم بالغیر غیر ثابتۃٍ لانّ الکلام فی الحال المنتقلۃ مقارن ذٰلک الحصول لما جُعِلتْ الحال قیدًا لہٗ یعنی العامل لانّ الغرض من الحال تخصیص وقوع مضمون عاملھا بوقت حصول مضمون الحال وھذا معنیٰ المقارنۃ وھو ای المضارع المثبت کذالک ای دال علی حصول صفۃ غیر ثابتۃ مقارن لما جعلت قیدًا لہٗ کا لمفردۃ فیمتنع الواو فیہ کمافی المفردۃ امّا الحصول ای دلالۃ المضارع المثبت علی حصول صفۃ غیر ثابتۃ فلکونہٖ فعلًا فیدل علی التجدّد وعدم الثبوت مثبتًا فیدلّ علی الحصول وامّا المقارنۃ فلکونہٖ مضارعًا فیصلح للحال کمایصلح للاستقبال

ترجمہ:۔

(کیونکہ اصل) حال میں (حال مفردہ ہی ہے) مفرد کے اعراب میں اصل ہونے کی وجہ سے اور جملہ کے تابع ہونے کی وجہ سے اس اعتبار سے کہ وہ مفرد کی جگہ پر واقع ہوتا ہے (اور وہ) حال مفردہ (دلالت کرتا ہے حصول صفت پر) یعنی معنیٰ قائم بالغیر پر کیونکہ وہ فاعل یا مفعول کی ہیئت بیان کرنے کیلئے ہے اور ہیئت معنی قائم بالغیر ہے (ایسی صفت جو غیر ثابت ہے) کیونکہ گفتگو حال منتقلہ میں ہے (مقارن ومتصل ہوتا ہے وہ حصول جس کیلئے حال کو قید بنایا گیا ہے یعنی عامل کیلئے کیونکہ حال سے غرض وقوع مضمون عامل حال کو خاص کرنا ہوتا ہے حصول حال کے وقت کیساتھ مقارنت کے یہی معنیٰ ہیں (اور وہ) یعنی مضارع مثبت (بھی ایسا ہی ہے) یعنی ایسی غیر ثابتہ صفت کے حصول پر دلالت کرتا ہے جو اس چیز کے مقارن ہوتی ہے جس کیلئے حال کو قید بنایا گیا ہے حال مفردہ کی طرح ہے تو اس میں بھی واو ممتنع ہوگا (بہر حال حصول) یعنی مضارع مثبت کا حصول صفت غیر ثابتہ پر دلالت کرنا (تو وہ اسلئے ہے کہ وہ فعل ہے) لہٰذا وہ تجدّد اور عدم ثبوت پر دلالت کرے گا (مثبت ہے) اسلئے حصول پر دلالت کرے گا (بہر حال مقارنت تو اسلئے ہے کہ وہ مضارع ہے تو اسی طرح حال بن سکتا ہے جس طرح مضارع بن سکتا ہے

تشریح:۔

لانّ الاصل فی الحال ھو الحال المفردۃ: اس کے بعد سے آخر تک واؤ کے ساتھ رابطہ نہ بنانے اور ضمیر کے ساتھ رابطہ بنانے کی تفصیل کی ہے اور وہ یہ ہے کہ حال میں اصل یہ ہے کہ وہ مفردہ ہو اسلئے کہ مفرد اعراب میں اصل ہوتا ہے اور جملہ کو اس کا قائم

مقام بنا کر اعراب دیا جاتا ہے اور حال مفردہ دلالت کرتی ہے حصول صفت پر حصول صفت سے معنیٰ قائم بالغیر مراد ہے اسلئے کہ حال فاعل یا مفعول سے بنتا ہے اور صفت معنیٰ قائم بالغیر ہوتا ہے دوسرا یہ ہے کہ حال مفردہ دلالت کرتا ہے صفت غیر مثبتہ (یعنی حال منتقلہ) پر اور تیسرا یہ ہے کہ حال مفردہ دلالت کرتا ہے ذوالحال کے عامل کے ساتھ وصف حاصلہ کے مقارن ہونے پر اسلئے حال کے لانے کا مقصد ہوتا ہے عامل کے وقوع مضمون کو حال کے حصول کے وقت کے ساتھ خاص کر دینا کو اور اسی کو مقارب اور مقارن ہونا کہتے ہیں الغرض خلاصہ یہ ہے کہ حال مفردہ ذولحال کے عامل کیساتھ حصول صفت غیر مثبتہ کے اقتران پر دلالت کرتی ہے اور فعل مضارع مثبتہ بھی ان تینوں چیزوں کا تقاضا کرتا ہے سب سے پہلے فعل مضارع حصول صفت کا تقاضا کرتا ہے اسلئے کہ یہ فعل ہے اور فعل تجدد پر دلالت کرتا ہے نہ کہ ثبوت پر اور تجدّد ایک وصف غیر ثابتہ ہے اور فعل مضارع چونکہ مثبت ہے اسلئے حصول پر دلالت کرے گا کیونکہ فعل مضارع کو جس طرح استقبال کے ساتھ مقترن کرنا جائز ہے اور اس کی صلاحیت رکھتا ہے اسی طرح حال کے ساتھ بھی اس کا اقتران کرنا جائز ہے۔

وفیہ نظرٌ لانّ الحال الذی یدلّ علیہ المضارع ھو زمان التکلّم وحقیقتہٗ اجزاء متعاقبۃ من اواخر الماضی واوائل المستقبل والحال الّتی نحن بصددھایجب ان تکون مقارنۃلزمان وقوعَ مضمون الفعل المقیّدبالحال ماضیًا کان او حالًااومستقبلًا فلا دخل للمضارعۃفی المقارنۃ فالاولٰی ان یعلّل امتناع الواو فی المضارع المثبت بانّہٗعلٰی وزن اسم الفاعل لفظًاوبتقدیرہٖ معنًی

ترجمہ:۔

اور اس میں نظر ہے کیونکہ جس حال پر مضارع دلالت کرتا ہے، وہ زمانہ تکلّم ہےجس کی حقیقت صرف یہ ہے کہ وہ اواخر ماضی اور اوائل مستقبل کے چند اجزاء ہوتے ہیں اور ہم جس حال کے درپے ہیں اس کا زمانہ وقوع مضمون فعل کے ساتھ مقارن ہونا ضروری ہے وہ فعل جو مقیّد بالحال ہے خواہ وہ فعل ماضی ہو یا مستقبل ہو، پس مقارنت میں مضارع کا کوئی دخل نہیں ہے تو بہتر یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ واؤ کا نہ آنا مضارع مثبت میں اس وجہ سے ہے کہ وہ لفظ اسم فاعل کے وزن پر ہوتا ہے اور معنیٰ بتقدیر اسم فاعل کے وزن پر ہوتا ہے

تشریح:۔

وفیہ نظر: ضمیر کے رابط ہونے کی علّت اور وجہ ایک تو مصنفؒ نے بیان کی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ جس طرح حال مفردہ ان تینوں چیزوں پر دلالت کرتا ہے اسی طرح فعل مضارع مثبتہ بھی ان تین چیزوں پر دلالت کرتا ہے اور حال مفردہ میں ضمیر کے ساتھ ربط پیدا کرنا ضروری ہوتا ہے تو فعل مضارع میں بھی ضمیر کیساتھ ربط پیدا کرنا ضروری ہوگا۔ اور اس کی وجہ اور علّت عام لوگوں نے بیان کی ہے شارحؒ کو چونکہ عام لوگوں کی بیان کردہ وجہ پسند تھی اور مصنفؒ کی بیان کردہ وجہ پسند نہ تھی اسلئے انھوں نے مصنفؒ کی تردید کی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ نے کہا ہے کہ حال مفردہ کی طرح فعل مضارع بھی تین چیزوں پر دلالت کرتا ہے پہلے دو کو تو ہم بھی مانتے ہیں لیکن تیسری چیز ہم کو تسلیم نہیں ہے کہ فعل مضارع عامل ذوالحال کیساتھ اقتران پر دلالت کرتا ہے اسلئے کہ وہ حال جس پر فعل مضارع دلالت کرتا ہے وہ متکلّم کا زمانہ ہوتا ہے اور عرفًا اس کی حقیقت تو صرف یہ ہے کہ وہ زمانہ ماضی کا آخر اور زمانہ مضارع کے اوّل اجزاء پر بولا جاتا ہے اور جس حال کی بات ہم کرتے ہیں اس کیلئے اس فعل کے مضمون کے وقوع کے زمانے کے ساتھ مقترن ہونا ضروری ہے جو حال کے ساتھ مقیّد ہے قطعِ نظر اس سے کہ وہ زمانہ ماضی ہو یا حال ہو یا استقبال۔ لہذا زمانہ استقبال سے جو حال سمجھ آرہا ہے وہ خاص حال ہے اور ہمارا مطلوب جو حال ہے وہ عام حال ہے اسلئے آپ کا یہ کہنا کہ فعل استقبال عامل ذوالحال کے زمانے کے ساتھ مقترن ہوتا ہے صحیح نہیں ہے اسلئے زیادہ صحیح اور راجح وہ وجہ ہے جو عام لوگوں نے بیان کی ہے اور عام لوگوں نے اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ فعل مضارع مثبتہ جب حا

ل واقع ہو جائے تو وہاں پر ضمیر کے ساتھ رابط کا لانا ضروری ہے اسلئے کہ فعل مضارع لفظاً وتقدیراً اسم فاعل کا مشابہ بنتا ہے اور اسم فاعل جب حال مفردہ واقع ہو جائے تو وہاں پر واؤ کے ساتھ ربط پیدا کرنا ضروری ہوتا ہے اسی طرح اس پر جب بھی فعل مضارع حال واقع ہو جائے تو ضمیر کے ساتھ ربط پیدا کرنا ضروری ہوگا۔

واَمّاماجاء من نحو قول بعض العرب قُمت وَاَصُكُّ وجهَهٗ وقولهٗ شعر فلمّاخشيت اظافير هم اى اسلحتهم نجوت واَرهَنُهم مالكًافقيل انّماجازالواوُفي المضارع المثبت الواقع حالًا على اعتبارحذف المبتداء لتكون الجملة اسميّة اى وانا اصكّ وانا اَرهَنُهم كما فى قوله تعالىٰ ''لِمَ تُؤْذُوْنَنِيْ وَ قَدْ تَعْلَمُوْنَ اَنِّيْ رَسُوْلُ اللّٰهِ''اى وانتم قدتعلمون وقيل الاوّلُ اى قمت واصكّ وجههٗ شاذٌ والثاني اى نجوت وارهنهم ضرورةٌ وقال عبدُالقاهرهى اى الواوفيهما للعطف لاللحال وليس المعنىٰ قمت صاكًّاوجههٗ ونجوت راهنًامالكًابل المضارع بمعنىٰ الماضية والاصلقُمتُ وصَكَكتُ ونجوتُورهنتُ عُدِلَ عن لفظ الماضى الى المضارع لحكايةالحال الماضية ومعناهاان يفرض ماكا ن فى الزمان الماضى واقعًا فى هذا الزمان فيعبّرعنه بلفظ المضارع۔

ترجمہ:۔

(اور وہ جو بعض اہل عرب کے قول قمت واصکّ وجھہٗ الخ اور شعر فلمّا الخ میں کھڑا ہوا اس حال میں کہ اس کے چہرے پر مکہ مار رہا تھا۔ جب مجھے ان کے ہتھیاروں کا اندیشہ ہوا تو میں نے اس حال میں نجات پائی کہ میں ان کے پاس مالک کو رہن رکھ رہا تھا'' کہا گیا ہے کہ فعل مضارع مثبت جو حال واقع ہو رہا ہے اس میں واؤ اسلئے جائز ہے کہ یہ (باعتبار حذف مبتداء ہے) تاکہ جملہ اسمیہ بن جائے یعنی وانا اصکّ اور وان ارھنھم یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسے اس آیت میں ہے تم مجھے کیوں تکلیف دیتے ہو جبکہ تم جانتے ہو کہ میں اللہ کا رسول ہوں''یعنی وانتم قد تعلمون'' (اور کہا گیا ہے کہ اوّل) یعنی قمت واصکّ وجھہٗ (شاذ ہے اور ثانی) یعنی نجوت وارھنھم (ضرورت شعری پر محمول ہے اور عبد القاہر نے کہا ہے کہ وہ) یعنی واؤ (ان دونوں مثالوں میں عطف کیلئے ہے) نہ کہ حال کیلئے واصکّ بمعنیٰ صائکا اور وارھنھم بمعنیٰ راھنا مالکا نہیں ہے بلکہ مضارع بمعنیٰ ماضی ہے (اور اصل یہ ہے کہ قمت وصککت ونجوت ورھنت ماضی سے عدول کیا گیا ہے (مضارع کی طرف حال ماضیہ کی حکایت کیلئے) جس کے معنیٰ یہ ہیں کہ جو چیز گذشتہ زمانہ میں واقع ہو چکی ہے اس کو واقع ہونے والی فرض کر کے مضارع سے تعبیر کر دیا جاتا ہے۔

تشریح:۔

واَمّاماجاء من نحوقول بعض النحاۃ: اس سے پہلے یہ قاعدہ بیان کیا تھا کہ جب فعل مضارع خبر ہو تو وہاں پر ضمیر کے ساتھ رابطہ پیدا کرنا ضروری ہوتا ہے اور واؤ کے ساتھ رابطہ بنانا صحیح نہیں ہے لیکن بعض نحویوں نے کہا ہے کہ فعل مضارع مثبتہ کا رابطہ واؤ کے ساتھ کرنا بھی صحیح ہے جیسے ''قمت واصكّ وجههٗ'' میں کھڑا ہوا اس حال میں کہ اس کے چہرے پر مکّہ مار رہا تھا۔

اور عبداللہ بن ہمام سلولی شاعر کے اس شعر میں ہے کہ

﴿فلمّا خشيت اظافيرهم نجوت وارهنهم مالكًا﴾

تحقیق المفردات: خشيت ڈرنا۔ اظافیرھا۔ جمع اظفار جمع ظفر۔ ناخن اور یہاں پر اس سے ہتھیار مراد ہیں۔ نجوت ۔ کامیاب ہونا۔ وارھنھم ۔ رہن اور گروی رکھنا۔

ترجمہ: جب میں ان کے اسلحہ سے ڈرا تو میں نے ان کو رہن میں مالک دے کر نجات پائی۔
محل استشہاد: ''وارھنھم'' ہے یہاں فعل مضارع حال پر واؤ حرف عطف داخل کر دیا گیا ہے۔
ان دو مثالوں میں فعل مضارع پر واؤ کے داخل کرنے کے جواز کے تین جوابات ہیں پہلا جواب یہ ہے کہ یہ حذف مبتداء کے قبیل سے ہے اور اصل عبارت یوں تھی ''انا اصك وانا ارهنهم'' جیسے کہ قرآن پاک میں ہے ''اَتُؤْذُوْنَنِيْ وَقَدْتَعْلَمُوْنَ اَنِّيْ رَسُوْلُ اللّٰهِ'' اصل میں تھا ''وانتم قد تعلمون'' اس صورت میں یہ جملہ اسمیہ بنے گا۔
دوسرا جواب یہ ہے کہ ان مثالوں میں سے اوّل مثال شاذ ہے اور ثانی مثال میں ضرورت شعری کی وجہ سے اس طرح کیا گیا ہے اور ہمارا کلام نثر میں ہے نظم میں نہیں ہے۔
تیسرا جواب شیخ عبدالقاہر جرجانیؒ نے دیا ہے کہ ان دونوں مثالوں میں واؤ حال کیلئے نہیں ہے بلکہ عطف کیلئے ہے اور یہاں پر مضارع بمعنیٰ حال نہیں ہے بلکہ مضارع بمعنیٰ ماضی کے ہے اصل میں یہ فعل ماضی ہی تھا لیکن حکایت للحال کیلئے فعل ماضی کی تعبیر شاعر نے فعل مضارع کے ساتھ کر دی ہے چنانچہ اصل عبارت یوں تھی ''قمت ۔ وصككت ،ونجوت ،ورهنت ۔اور حکایت حال کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ماضی میں کوئی کام ہو چکا ہو تو اسے حال میں واقع فرض کر کے فعل مضارع کے صیغے کے ساتھ اس کی تعبیر کی جائے۔
شعر کا پس منظر: یہ شعر عبداللہ بن ہمام المری السلولی کا ہے جو مشہور سیاسی شاعر تھا یہ سیاستِ آل زبیر کا مخالف اور سیاستِ آل مروان کا حامی تھا عبدالملک بن مروان کے انتقال کے بعد جب اس کے بیٹے ولید نے لوگوں کو بیعت کیلئے بلایا تو عبداللہ بن ہمام نے بیعت کیلئے اٹھتے ہی یہ اشعار کہے۔

الله اعطاك التی لافوقها وقداراد الملحدون عوقها ۔
عنك ویأبی الله الاسوقها الیك حتّی قلّدوك طوقها ۔

یہ فی البدیہ شاعر تھا اور فی البدیہ اشعار کہنے میں اپنی مثال آپ تھا حضرت امیر معاویہؓ کا جب انتقال ہوا تو ان کا بیٹا یزید حاضر نہ تھا، انتقال کے بعد جب یزید آیا تو پیش قدمی کرتے ہوئے عبداللہ نے یہ اشعار کہے۔

اصبر یزیدفقد فا رقتَ ذا کرمٍ واشکر حباء الذی بالملك اصفاك
ارزاء اصبح فی الاقوام قدعلموا کما رزیت ولا عقبیٰ کعقباك
اصبحت را عی اهل الدین کلّهم فانتَ تر عیٰ هم والله یر عی ك
وفی معاية االباقی لناخلفٌ اذا نعیت ولا نسمع بمنعاك

وان کا ن الفعل المضارع منفیًّافالامران جا ئزان الواووترکهٗ کقراة ابن ذکوان "فَاسْتَقِيْمَا وَلَاتَتَّبِعَانِ بالتخفیف ای بتخفیف النون فیکون لاللنفی دون النهی لثبوت النون الّتی هی علامة الرفع فلا یصحّ عطفهٗ علی الامر قبلهٗ فیکون الواوللحال بخلاف قرائة العامّة ولا تتبعانّ بالتشدیدفانهٗ مؤکّد معطوفٌ علی الامرالذی قبله ونحوُقوله تعالیٰ'' وَمَالَنَا''ای ایّ شیءٍ ثبت لنا'' لَانُؤْمِنُ بِاللّٰهِ ای حال کوننا غیرمؤمنین فالفعل المنفي حالٌ بدون الواووانّماجازفیه الامران لدلالته علی المقارنة لکونه مضا رعًادون الحصول لکونه منفیًّا والمنفی انّما یدلّ مطابقة علیٰ عدم الحصول

ترجمہ:۔

(اور فعل مضارع منفی ہوتو دونوں امر جائز ہیں) واؤ لانا اور ترک واؤ (جیسے قراءۃ ابن ذکوان فاستقیما الخ سوتم مستقیم رہو اور ان کی راہ نہ چلو تخفیف کے ساتھ) یعنی نون کی تخفیف کے ساتھ پس کلمہ لا نفی کیلئے ہوگا نہ کہ نہی کیلئے نون کے ثابت رہنے کی وجہ سے جو رفع کی علامت ہے اسلئے اس کا عطف صحیح نہیں ہے اس امر پر جو اس سے پہلے ہے پس واو حال کیلئے ہوگا بخلاف عام قرأۃ کے کہ عام قراءۃ کے مطابق ''لاتتبعانّ'' میں نون کی تشدید کے ساتھ ہے کہ اس قرأت پر نہی مؤکد ہے جو امر پر معطوف ہے (اور جیسے) ارشاد باری تعالی (کیا ہوا ہم کو) یعنی ہمارے لئے کون سا عذر ہے (کہ ہم اللہ پر ایمان نہ لائیں) یعنی ہمارے غیر مؤمن ہونے کی حالت میں پس فعل منفی حال ہے واو کے بغیر اور اس میں دونوں امر جائز ہیں کیونکہ وہ مقارنت پر دلالت کرتا ہے مضارع ہونے کی بناء پر اور حصول پر منفی ہونے کی بناء پر دلالت نہیں کرتا ہے) منفی تو مطابقت عدم حصول پر دلالت کرتا ہے۔

تشریح:۔

وان کان الفعل مضارعًا منفيًّا: یہ دوسری صورت بیان کررہے ہیں کہ اگر حال جملہ فعلیہ مضارع مثبت ہوتو وہاں پر ترک واؤ اور اتیان واؤ دونوں جائز ہیں۔ واؤ کے لانے کی مثال جیسے ''فَاسْتَقِيمَا وَلَاتَتَّبِعَانِ'' تخفیف کے ساتھ اس آیت میں دو قرأتیں ہیں قرأۃ مشہورہ کے مطابق نون مشدّدہ ہے اس صورت میں لا ناہیہ ہوگی اور آخر میں با نون تاکید ثقلیہ ہے اس صورت میں یہ ممثل لہٗ کیلئے مثال نہیں بنے گی۔ اور دوسری قرأۃ غیر مشہورہ ابن ذکوان سے منقول ہے اس قرأۃ کے مطابق نون مخففہ ہے اس صورت میں ممثل لہٗ کی مثال بنے گی اور یہ فعل مضارع بنے گا جس کے آخر میں نون اعرابی ہے یہاں پر فعل مضارع منفی پر واؤ داخل کر کے اسے ماقبل کیلئے حال بنادیا گیا ہے ترک واؤ کی مثال جیسے ''وَمَالَنَا اَن لَّانُؤمِنَ بِاللّٰهِ'' اور ہمیں کیا ہوا ہے کہ ہم اللہ پر ایمان نہیں لاتے اس میں محل استشہاد ''لا نؤمن'' ہے یہ فعل مضارع منفی ہے اور ماقبل کیلئے حال ہے لیکن اس کے ابتداء میں واؤ نہیں ہے۔ دونوں صورتوں کے جواز کی وجہ یہ ہے کہ فعل مضارع کی اسم فاعل کے ساتھ ایک تو اقتران بالحال کے ساتھ مشابہت ہے اور حصول الصفت میں مشابہت نہیں ہے تو خلاصہ یہ ہے کہ جس طرح اسم فاعل حال کے ساتھ اقتران پر دلالت کرتا ہے اسی طرح فعل مضارع بھی حال کے ساتھ اقتران پر دلالت کرتا ہے اور اسم فاعل حصول صفت پر دلالت کرتا ہے جبکہ فعل مضارع منفی ہونے کی وجہ سے اس پر دلالت نہیں کرتا ہے تو ہم نے مشابہت کا اعتبار کرتے ہوئے واؤ کے لانے کو جائز قرار دیا ہے اور عدم مشابہت کا اعتبار کرتے ہوئے واؤ کے لانے کو ناجائز قرر دیا ہے تو اس میں ہم نے مشابہت اور عدم مشابہت دونوں کا اعتبار کرلیا ہے۔ تاکہ دونوں پر عمل ہو سکے۔

وكذا يجوز الواو وتركهٗ ان كان الفعل ماضيًا لفظًا او معنًى كقوله تعالىٰ اخبارًا عن زكريا ''أَنّٰى يَكُوْنُ لِيْ غُلَامٌ وَقَدْ بَلَغَنِيَ الْكِبَرُ'' بالواو وقولهٗ تعالىٰ ''أَوْجَاءُ وْكُمْ حَصِرَتْ صُدُوْرُهُمْ'' بدون الواو وهذا في الماضي لفظًا وامّا الماضي معنًى فالمراد به المضارع المنفي بلم اولمّا فانّهما يقلّبا ن معنى المضارع الى المضيّ وَاَوْرَدَ للمنفيّ بلمْ مثالين احدهما مع الواو والأخر بدونه واقتصر في المنفي بلمّا على ماهو بالواو فكأنّهٗ لم يطّلع على مثال ترك الواو فيه الاانّهٗ مقتضى القياس فقال وقولهٗ تعالىٰ ''أَنّٰى يَكُوْنُ لِيْ غُلَامٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِيْ بَشَرٌ'' وقولهٗ ''فَانْقَلَبُوْا بِنِعْمَةٍ مِّنَ اللّٰهِ وَفَضْلٍ لَمْ يَمْسَسْهُمْ سُوْءٌ'' وقولهٗ تعالىٰ ''أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِيْنَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ''

ترجمہ:۔

(اسی طرح جائز ہے واو اور ترکِ واو (اگر ہو) فعل (ماضی لفظًا یا معنًی جیسے قول باری تعالیٰ ہے حضرت زکریا کے واقعہ کی خبر دیتے

ہوئے (میرے ہاں لڑکا کس طرح ہوگا حالانکہ مجھ کو بڑھاپا آپہنچا۔ واو کے ساتھ (قول باری تعالیٰ ''وہ تمہارے پاس آئیں اس حالت میں کہ ان کا دل منقبض ہو) واو کے بغیر یہ تو ماضی لفظی میں ہے اور ماضی معنوی سے مراد وہ مضارع ہے جو لم یا لمّا کے ساتھ منفی ہو کہ یہ دونوں مضارع کے معنیٰ کو ماضی کے معنیٰ سے بدل دیتے ہیں مصنفؒ نے منفی بلم کی دو مثالیں ذکر کی ہیں ایک واو کیساتھ دوسری بغیر واو کے اور منفی بلما میں صرف واو والی مثال پر اکتفا کیا ہے گویا کہ مصنفؒ کو ترکِ واو کی مثال ملی نہیں لیکن قیاس کا مقتضیٰ بھی یہی ہے کہ، اسی لئے مصنفؒ کہتے ہیں کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے میرے ہاں بچہ کہاں سے پیدا ہوگا جبکہ مجھے تو کسی انسان نے چھوا تک نہیں۔ اور ارشاد باری تعالیٰ وہ لوٹے اللہ کی نعمت وفضل کے ساتھ کہ انہیں کوئی برائی نہیں پہنچی۔ اور ارشاد باری (تعالی۔ کیا تمہارا یہ خیال ہے کہ تم جنت میں داخل ہو جاؤ گے حالانکہ تم کو ان کا سا کوئی واقعہ پیش نہیں آیا جو تم سے پہلے ہیں

تشریح:۔

وکذا یجوز:۔ یہ تیسری صورت بیان کی ہے کہ جملہ حالیہ یا تو ماضی ہوگا پھر ماضی کی دو صورتیں ہیں ماضی مثبت اور ماضی منفی۔ پھر ماضی مثبت کی دو قسمیں ہیں لفظاً و معنیً ماضی ہوگا یا صرف معنیً ماضی ہوگا۔ لفظاً ماضی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ماضی کے صیغے کے ساتھ ہو جیسے ضرب۔ اور صرف معنیً ماضی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ لفظاً تو وہ مضارع کا صیغہ ہو لیکن اس پر لم یا لمّا داخل کر کے ماضی کے معنیٰ میں کر دیا گیا ہو جیسے لم یضرب لمّا یضرب۔ ماضی لفظی و معنوی میں واو کے لانے کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ''اَنّٰی یَکُوْنُ لِیْ غُلَامٌ وَّقَدْ بَلَغَنِیَ الْکِبَرُ''۔ میرے ہاں بیٹا کہاں سے آئے گا جبکہ میں بوڑھا ہو چکا ہوں۔

اس میں محلِ استشہاد ''وقد بلغنی الکبر'' ہے کہ فعل ماضی حال ہے اور اس پر واو رابطے کیلئے داخل ہوا ہے۔

لفظاً و معنیً ماضی پر ترکِ واو کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ''اَوْجَاءُوْکُمْ حَصِرَتْ صُدُوْرُهُمْ'' یا وہ تمہارے پاس اس حال میں آئیں کہ ان کے دل تنگ ہو چکے ہوں۔

اس میں محلِ استشہاد ''حصرت صدورهم'' ہے یہ ماقبل کیلئے حال بن رہا ہے جبکہ رابطہ ضمیر کے ساتھ ہے واو کے ساتھ نہیں ہے ۔صرف معنیً ماضی کی چار مثالیں ہونی چاہئے دو لم کی اور دو لمّا کی جبکہ مصنفؒ نے لم کی تو دو مثالیں ذکر کی ہیں لیکن لمّا کی صرف ایک مثال واو کے لانے کی ذکر کی ہے ترکِ واو کی مثال ذکر نہیں کی ہے شارحؒ فرماتے ہیں کہ شاید مصنفؒ کو اس مثال کے بارے میں علم نہ تھا اسلئے انھوں نے اس مثال کو ترک کر دیا ہے لیکن حضرت شیخ الہندؒ نے حاشیہ میں ترکِ واو کی مثال ذکر کی ہے۔

معنیً فعل ماضی کی ذکر واو کے ساتھ لم کی مثال جیسے ''اَنّٰی یَکُوْنُ لِیْ غُلَامٌ وَّلَمْ یَمْسَسْنِیْ بَشَرٌ'' اس میں محلِ استشہاد ''لَمْ یَمْسَسْنِیْ بَشَرٌ'' ہے اس میں ''لَمْ یَمْسَسْنِیْ'' معنیً فعل ماضی پر واو داخل کر دیا گیا ہے۔ معنیً فعل ماضی کی ترکِ واو کے ساتھ لم کی مثال جیسے ''فَانْقَلَبُوْا بِنِعْمَةٍ مِّنَ اللّٰهِ وَفَضْلٍ لَّمْ یَمْسَسْهُمْ سُوْءٌ'' اس میں ''لم یمسسهم'' معنیً فعل ماضی ماقبل کیلئے حال بن رہا ہے لیکن رابطہ واو کے بجائے ضمیر کے ساتھ ہے۔

معنیً فعل ماضی کی ذکر واو کے ساتھ لمّا کی مثال جیسے ''اَمْ حَسِبْتُمْ اَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا یَأْتِکُمْ مَثَلُ الَّذِیْنَ مِنْ قَبْلِکُمْ'' اس میں ''ولما یأتکم'' محلِ استشہاد ہے۔ کہ یہ معنیً فعل ماضی ہے اور ماقبل کیلئے حال بن رہا ہے اور واو کے ساتھ رابطہ ہے۔ معنیً فعل ماضی کی ترکِ واو کے ساتھ لمّا کی مثال جیسے کہ اس شعر میں ہے۔

﴿فقالت لهُ العینان سمعًا وطاعةً وحدّرتا کالدّر لمّا یثقب﴾

تحقیق المفردات: عینان۔ عین کی تثنیہ ہے بمعنیٰ آنکھ۔ سمعًا وطاعةً۔ فرمانبرداری اور اطاعت گزاری۔ حدّرتا۔ تثنیہ ہے مفرد

حدر ہے اس کے معنیٰ ہیں آنسوں گرانا۔آنسوں بہانا۔ الدر۔موتی۔ یثقب۔چھوٹا سوراخ۔

ترجمہ۔اس نے آنکھوں سے اطاعت وفرمان برداری کی اور کہا دونوں آنکھوں سے اس موتی کی طرح آنسوں بہا کر جس میں ابھی تک سوراخ نہ ہوا ہو۔

اس میں محل استشہاد "لـمّـا يثقب" ہے یہ ماقبل کیلئے حال بن رہا ہے لیکن ماقبل کے ساتھ ربط پیدا کرنے کیلئے اس پر حرف عطف داخل نہیں کیا گیا ہے۔

امّا المثبتُ اى امّاجوازالامرين في الماضي المثبتَ فلدلالته على الحصول يعنى حصول صفة غيرثابتة لكونه فعلًا مثبتًادون المقارنة لكونه ماضيًا فلايقارن الحال ولهٰذااى ولعدم دلالته على المقارنة شرط ان يكون مع قد ظاهرة كمافي قوله تعالىٰ "وَقَدْبَلَغَنِيَ الْكِبَرُ" او مقدّرة كمافي قوله تعالىٰ "حَصِرَتْ صُدُوْرُهُمْ" لانّ قد تُقرّب الماضى من الحال

ترجمہ:۔

(بہرحال مثبت) یعنی ماضی مثبت میں جواز امرین (سو اس لئے کہ وہ حصول پر دلالت کرتا ہے) یعنی حصول صفت غیر ثابتہ پر کیونکہ وہ فعل مثبت ہے نہ کہ مقارنت پر کیونکہ وہ ماضی ہے، پس وہ حال کے مقارن نہیں ہوسکتی (اور اسی وجہ سے) کہ وہ مقارنت پر دلالت نہیں کرتی شرط یہ ہے کہ قد کیساتھ ہو خواہ قد ظاہرہ ہو) جیسے ارشاد باری تعالیٰ وقد بلغني الكبر (یا مقدّرہ ہو) جیسے ارشاد باری تعالیٰ حصرت صدورهم، کیونکہ لفظ قد ماضی کو حال کے قریب کردیتا ہے

تشریح:۔

امّا المثبت فلدلالته: فعل ماضی چاہے لفظاً ہو یا معنیً اس میں واو کا لانا نہ لانا دونوں صورتیں جائز ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ ماضی حصول صفت میں اسم فاعل کے مشابہ ہے اس مشابہت کا تقاضا یہ ہے کہ واوٴ نہ لایا جائے اور عدم اقتران میں یہ اسم فاعل کے مشابہ نہیں ہے تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ واو نہ لایا جائے تو ہم نے دونوں مشابہتوں کا اعتبار کرتے ہوئے کہا کہ واوٴ کا لانا نہ لانا دونوں صورتیں جائز ہیں۔

ولـهـذا:۔اس عبارت کے ساتھ اس پر ایک تنویز ذکر کی ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ۔ ماضی مضارع حال کے ساتھ چونکہ مقارن نہیں ہوتا ہے اسلئے یہ شرط لگادی گئی ہے کہ ماضی کے ساتھ قد کا ہونا ضروری ہے تاکہ قد ماضی کو حال کے قریب کردے پھر قد کی دو صورتیں ہیں لفظا قد مذکور ہوگا یا مقدّر رہوگا۔

لفظاً قد کے مذکور ہونے کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے "وقد بلغني الكبر" اس میں "قد" لفظاً مذکور ہے۔قد کے مقدّر ہونے کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے "حَصِرَتْ صُدُوْرُهُمْ" اس میں قد مقدّر ہے۔

والاشكـال المذكور واردٌ ههنا وهو انّ الحال الّتى نحن بصددهاغيرالحال الّتي تقابل الماضى ويقرّب قدالماضى منهافيجوزالمقارنة اذاكان الحال والعامل ماضيين ولفظةقدانّماتقرّب الماضى من الحال التى زمان التكلّم وربما تُبعدهُ عن الحال التى نحن بصددها كما في قولناجاء زيدٌفي السنة الماضيةوقدر [illegible] والاعتذار عن ذالك مذكورفى الشرح

ترجمہ:۔

اور اشکال مذکور یہاں بھی وارد ہے اور وہ یہ ہے کہ ہم جس حال کے درپے ہیں وہ اس حال کے علاوہ ہے جو ماضی کے مقابل

ہے اور قد ماضی کو اس کے قریب کر دیتا ہے تو اسلئے جب حال اور عامل دونوں ماضی ہوں تو ان کے درمیان مقارنت جائز ہے اور لفظ قد ماضی کو حال کے قریب کرتا ہے جو زمانہ تکلم ہے اور بسا اوقات اس حال سے دور کر دیتا ہے جس کے ہم درپے ہیں جیسے اس قول میں آیا زید گذشتہ سال اس حال میں آیا کہ وہ اپنے گھوڑے پر سوار تھا اس اعتراض کا جواب شرح میں مذکور ہے

تشریح:۔

والاشکال المذکور وارد ھھنا: جس طرح مصنفؒ نے ''وفیه نظر'' کہکر ایک اشکال کا ذکر کیا تھا اسی طرح کا ایک اشکال یہاں پر بھی وارد ہوتا ہے۔

یہاں پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ قد جس طرح ماضی کو حال کے قریب کر دیتا ہے وہ حال لغوی اور حال تکلم ہے اور ہم جس حال کی بات کر رہے ہیں وہ حال اس حال کا غیر ہے لہذا آپ کا یہ کہنا کہ قد ماضی کو حال کے قریب کر دیتا ہے صحیح نہیں ہے جبکہ کبھی کبھار تو قد کا داخل کرنا ماضی کو حال سے دور کر دیتا ہے قریب نہیں کرتا ہے جیسے ''جاء نی زید فی السنة الماضیه وقد رکب فرسه'' اس میں قد نے ماضی کو حال کے معنیٰ سے دور کر دیا ہے۔

جواب: جواب کا حاصل یہ ہے کہ حال کا اطلاق جس طرح زمانہ تکلم پر ہوتا ہے اسی طرح قد جس ماضی کو حال کے قریب کر دیتا ہے اس کو بھی حال کہا جاتا ہے کہ اہل معانی اس پر حال کا اطلاق لفظی طور پر کیا ہے حقیقی طور پر نہیں کیا ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ حال کی دلالت ہوتی ہے زمانہ تکلم پر جبکہ ماضی دلالت کرتا ہے گزشتہ زمانہ پر تو ان دونوں کے درمیان منافات تھے تو اس منافات کو ختم کرنے کیلئے اہل معانی نے قد حرف تحقیق لایا ہے تا کہ قد ماضی کو حال کے قریب کر دے اور دونوں کے درمیان لفظی منافات ختم ہو جائیں گے۔اور بعض لوگوں نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ فعل ماضی اپنے عامل کے اعتبار سے زمانہ حال میں واقع ہوتا ہے اور اہل معانی جو یہ کہا ہے کہ یہ زمانہ حال کے قریب کر دیتا ہے اس سے یہی زمانہ حال مراد ہے لہذا ان دونوں کے درمیان کوئی منافات نہیں ہیں۔

واما المنفی ای جواز الامرین فی الماضی المنفی فلدلالته علی المقارنة دون الحصول اما الاوّل ای دلالتهٗ علی المقارنة فلانّ لمّا للاستغراق ای لاستداد النفی من حین الانتفاء الی زمان التکلّم وغیرُها ای غیر لمّا مثل لم وما لِانتفاء مقدّم علی زمان التکلّم مع انّ الاصل استمرارهٗ ای استمرار ذٰلک الانتفاء لِماسیجیء حتّی تظهر القرینة علی الانقطاع کما فی قولنا لم یضرب زیدٌ امس لکنّهٗ ضرب الیوم فیَحصُل به ای بالنفی اوبانّ الاصل فیه الاستمرار الدلالةُ علیها ای علی المقارنة عند الاطلاق تَركُ التقیید بما یدلّ علی انقطاع ذٰلک الانتفاء بخلاف المثبتِ فانّ وضعَ الفعل علی افادة التجدّد من غیر ان یکون الاصل استمرارهٗ فاذا قلت ضرب مثلاً کفی فی صدقه وقوع الضرب فی جزء من اجزاء الماضی واذا قلت ماضرب افاد استغراق النفی لجمیع اجزاء الزمان الماضی لٰکن لا قطعیًّا بخلاف لمّا وذٰلک لانّهم قصدوا ان یکون الاثبات والنفی طرفی نقیض ولا یخفی ان الاثبات فی الجملة انّما ینافیه النفی دائمًا وتحقیقهٗ ای تحقیق هذا الکلام انّ استمرار العدم لا یفتقِر الی سببٍ بخلاف استمرار الوجود یعنی انّ بقاء الحادث وهو استمرار وجوده یحتاج الی سبب موجود لانّهٗ وجود عقیب وجودٍ ولا بدّ لوجود الحادث من السبب بخلاف استمرار العدم فانّهٗ عدم فلا یحتاج الی وجود سبب بل یکفیه مجرّد انتفاء سبب الوجود والاصل فی الحوادث العدم

حتّٰی یوجد عِلّۃٌ لہا ففی الجملۃ لمّا کان الاصل فی المنفیّ الاستمرار حصل من اطلاقہ الدلالۃ علی المقارنۃ واَمّا الثانی ای عدم دلالتہ علی الحصول فلکونہ منفیًا ھذا اذا کانت الجملۃ فعلیۃً

ترجمہ:۔

(بہرحال منفی) یعنی ماضی منفی میں جواز امرین (سواس لئے ہوتا ہے کہ وہ مقارنت پر دلالت کرتی ہے نہ کہ حصول اول پر) یعنی ماضی منفی کا مقارنت پر دلالت کرنا (اس لئے ہوتا ہے کہ لمّا استغراق کیلئے ہے) یعنی امتداد نفی کیلئے ہے انتفاء کے وقت سے زمانہ تکلم تک (اوراس کا غیر یعنی غیر لمّا جیسے لم اور ما (اس انتفاء کیلئے ہے جو مقدم ہو) زمانہ تکلم سے (اس کے ساتھ کہ اس کا اصل استمرار ہے یعنی اس انتفاء کا استمرار جیسا کہ آرہا ہے یہاں تک کہ انقطاع پر کوئی قرینہ ظاہر ہو جیسے قول لم یضرب زیدٌ الخ میں ہے (لیکن ضرب الیوم تو اس کے ذریعہ حاصل ہو جائے گی) یعنی نفی کے ذریعہ یا اس میں استمرار کے حاصل ہونے کے ذریعہ (اس پر دلالت) یعنی مقارنت پر (اطلاق کے وقت) اوراس چیز کیساتھ ترک تقیید کے وقت جیسے اس انقطاع انتفاء پر دلالت کرے (بخلاف مثبت کے کہ فعل کی وضع کے افادۂ کا تجدّد پر ہے) اس کے بغیر کہ اس کا استمرار اصل ہو جائے لہٰذ جب تم کہوگے ''ضرب'' مثلاً تو اس کے صدق کیلئے ماضی کے اجزاء میں سے کسی ایک جزء میں ضرب کا واقع ہونا کافی ہے اور جب تم ماضرب کہوگے تو یہ زمانہ ماضی کے تمام اجزاء میں نفی کے استغراق کا فائدہ دے گا لیکن غیر قطعی طور پر بخلاف لمّا کے، اس کی وجہ یہ ہے کہ انھوں نے اس بات کا ارادہ کیا ہے کہ نفی اور اثبات کی نقیض دو طرفوں میں ہو اور یہ مخفی نہیں ہے کہ اثبات فی الجملہ کے منافی نفی دائمی ہی ہے (اوراس کلام کی تحقیق یہ ہے کہ استمرار عدم کسی سبب کا محتاج نہیں ہے بخلاف استمرار وجود کے) یعنی بقاء حادث جس سے مراد اس حادث کے وجود کا استمرار ہے محتاج ہوتا ہے کسی سبب موجود کا کیونکہ استمرار وجود بعد الوجوذ ہے اور وجود حادث کیلئے سبب کا ہونا ضروری ہے بخلاف استمرار عدم کے کہ وہ تو عدم ہی ہے اس لئے وہ کسی سبب کا محتاج نہ ہوگا بلکہ اس کیلئے محض انتفاء سبب وجود کافی ہوگا اور حوادث میں اصل عدم ہے یہاں تک کہ ان کی علّتیں پائی جائیں خلاصۂ کلام یہ ہے کیونکہ منفی میں اصل استمرار ہے اسلئے اس کے مطلق ہونے سے مقارنت پر دلالت حاصل ہوگی (اور ثانی) یعنی ماضی منفی کا حصول پر دلالت نہ کرنا (اسلئے ہے کہ وہ منفی ہے) یہ تو اس وقت ہے جب جملہ فعلیہ ہو

تشریح:۔

واَمّا المنفی فلدلالتہ علی المقارنۃ: یہ چوتھی صورت بیان کررہے ہیں کہ جب جملہ حالیہ جملہ فعلیہ ماضی منفی ہو تو وہاں پر دو صورتیں جائز ہیں واؤ کا لانا بھی جائز ہے اور واؤ کا نہ لانا بھی جائز ہے۔ اور چوتھی صورت یہ ہے کہ فعل ماضی منفی اقتران بالحال پر اسم فاعل کی طرح دلالت کرتا ہے تو اس اعتبار سے واؤ نہیں لانا چاہئے لیکن عدم حصول صفت پر دلالت کرنے کے اعتبار سے یہ اسم فاعل کے مشابہ نہیں ہے تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ واؤ لایا جائے تو ہم نے دونوں مشابہتوں کا اعتبار کرتے ہوئے کہا ہے کہ اس میں واؤ کا لانا اور نہ لانا دونوں جائز ہیں۔

مصنفؒ نے ماضی کے استمرار پر دلالت کرنے کی وجہ بیان کی ہے کہ نفی کیلئے ماضی پر جو حروف داخل کئے جاتے ہیں تو ان میں سے ایک ''لمّا'' ہے اور یہ استغراق نفی کیلئے آتا ہے اور استغراق نفی کا مطلب یہ ہے کہ زمانہ انتفاء سے لیکر زمانہ تکلّم تک یہ فعل منفی ہے اور لمّا کے علاوہ باقی لم ولا ہیں ان میں اصل یہ ہے کہ یہ استمرار پر دلالت کریں لیکن یہ استمرار قرینہ کے قیام تک ہوتا ہے جب تک عدم انتفاء پر کوئی قرینہ قائم نہ ہو تو اس وقت تک اس کی نفی برقرار رہتی ہے جیسے ''لم یضرب زیدٌ امس ''اس میں استمرار ہے لیکن جب متکلّم نے لکنّہٗ ضربہ الیوم'' کہا تو اس کی وجہ سے قریب تکلّم پر دلالت ہوگئی کہ ''ضرب'' کی عدمیّت کل واقع ہوئی ہے تو اس قرینہ کی وجہ سے یہ استمرار ختم

ہو جائے گا بہر حال لم اور لما میں فرق یہ ہے کہ لم کا عموم قرینہ کے قائم ہونے تک رہتا ہے بخلاف لما کے کہ اس میں عموم ہر وقت رہتا ہے لہذا جب لم اور لما کی وجہ سے زمانے میں استمرار آ گیا تو زمانہ ماضی کا خود بخود زمانہ حال کے ساتھ اقتران ہو جائے گا۔ ماضی میں تو استمرار کا معنیٰ پایا جائے گا لیکن ماضی منفی میں استمرار کا معنیٰ نہیں پایا جاتا ہے جیسے جب کوئی آدمی کہے کہ ''ضرب زید'' زید نے مارا ہے گزرے ہوئے زمانے میں اب اگر زید نے گزرے ہوئے زمانے میں ایک بار مارا ہو تو تب بھی کہنے والا سچا ہو گا بخلاف ''لم یضرب زید اور ما ضرب زید'' کے کہ اس میں چونکہ استمرار پایا جاتا ہے اسلئے اگر ایک بار بھی ضرب پایا گیا تو تب بھی متکلم کاذب ہو گا اس میں استمرار کے پائے جانے کیلئے یہ شرط ہے کہ ایک مرتبہ بھی ضرب نہ پایا جائے جب ایک بار بھی ضرب پایا جائے گا تو عدم ضرب میں استمرار نہ ہو گا۔ لیکن ان میں استمرار غیر قطعی ہوتا ہے بخلاف لما کے کہ اس میں استمرار قطعی اور یقینی ہوتا ہے لہذا اثبات اور نفی ایک دوسرے کے ضد تھے تو ہم نے ان دونوں میں ضدیت کو مزید بڑھانے کیلئے نفی پر کلمہ استمرار داخل کر دیا ہے اور اثبات پر کلمہ عدم استمرار داخل کر دیا ہے تا کہ تضاد اور تناقض اور بھی بڑھ جائے اسلئے کہ نفی میں دوام ہوتا ہے اور اثبات میں عدم استمرار اور تجدد ہوتا ہے۔

اور استمرار اور عدم استمرار کے درمیان دوسرا فرق یہ ہے کہ استمرار ''بقاء الحادث'' کا نام ہے اور انتفاء استمرار استمرار العدم کا نام ہے۔ بقاء الحادث کا مطلب ہے وجود میں استمرار کا ہونا اور جب بقاء الحادث کا نام ہے تو استمرا کے پائے جانے کیلئے کسی سبب کا پایا جانا ضروری ہے اسلئے کہ استمرار میں ایک وجود کے بعد دوسرا وجود ہو گا اور ہر ایک کیلئے ایک نیا سبب ہو گا لہذا اس میں تجدد پایا جائے گا۔ اور استمرار العدم کا مطلب ہے عدم میں دوام کا ہونا۔ اور عدم کیلئے کسی قسم کے سبب کی ضرورت نہیں ہوتی ہے بلکہ عدم کیلئے صرف وجود کے سبب کا نہ ہونا کافی ہوتا ہے اور معدومات میں اصل بھی یہی ہے کہ ان میں معدوم ہونے کی علتوں کے پائے جانے تک عدمیت پائی جائے لہذا جب اس میں استمرار ہے تو استمرار کے پائے جانے کی وجہ سے حال کے ساتھ خود بخود اقتران پایا جائے گا۔ اور عدم حصول صفت کی دلالت بالکل واضح ہے کیونکہ یہ منفی ہے اور منفی کی دلالت عدم حصول صفت پر ہی ہوتی ہے۔

وان کانت اسمیۃ فالمشہور جواز ترکھا ای الواو بعکس مامرّ فی الماضی المثبت ای لدلالۃ الاسمیۃ علی المقارنۃ لکونھا مستمرۃ لا علی حصول صفۃ غیر ثابتۃ لدلالتھا علی الدوام والثبات نحو کلّمتہ فوہ الی فیّ مشافھا وایضا المشہور انّ دخولھا ای الواو اولی من ترکھا لعدم دلالتھا ای الجملۃ الاسمیۃ علی عدم الثبوت مع ظھور الاستیناف فیھا فحسن زیادۃ رابط نحو فلا تجعلوا للہ اندادا وانتم تعلمون ای وانتم من اھل العلم والمعرفۃ او وانتم تعلمون ما بینہ وبینھا من التفاوت

ترجمہ:۔

اور اگر جملہ اسمیہ ہو تو مشہور جواز ترک واو ہے اس کے عکس کی وجہ سے جو گزرا ہے ماضی مثبت میں) یعنی جملہ اسمیہ کے مقارنت پر دلالت کرنے کی وجہ سے اس کے مستمر ہونے اور دلالت نہ کرنے کی وجہ سے حصول صفت غیر ثابتہ پر دلالت اس کے دوام وثبات پر دلالت کرنے کی وجہ سے (جیسے کلّمتہ فوہ الی فی مشافہۃ) یعنی میں نے اس سے روبرو ہو کر گفتگو کی (اور) نیز مشہور ہے (یہ کہ واؤ کا داخل ہونا بہتر ہے) ترک واو سے (جملہ اسمیہ کے عدم دوام وثبوت پر دلالت کرنے کی وجہ سے اور اس میں استیناف کے ظاہر ہونے کی وجہ سے تو اس میں ربط کا زیادہ ہونا بہتر ہے جیسے ارشاد باری ہے ''پس مت ٹھہراؤ اللہ کا مقابل اس حال میں کہ تم جانتے ہو) یعنی تمہارا تعلق اہل علم واہل معرفت سے ہے یعنی تم جانتے ہو اس فرق وتفاوت کو جو خدا اور شریکوں کے درمیان ہے

تشریح:۔

وان کانت اسمیۃ: یہاں تک وہ صورتیں بیان کی ہیں جن میں حال جملہ فعلیہ واقع ہوتا تھا اور اب یہاں سے ان صورتوں کو بیان کر رہے ہیں جن صورتوں میں حال جملہ اسمیہ واقع ہو جائے اس میں بھی دو مذہب ہیں ایک عام لوگوں کا مذہب ہے اور مشہور بھی یہی ہے اور دوسرا شیخؒ کا مذہب ہے جو غیر مشہور تو ہے لیکن تحقیقی ہے۔ عام لوگوں کا مشہور مذہب یہ ہے کہ حال جملہ اسمیہ ہو تو ترک واؤ کثیر ہے لیکن واؤ کا لانا اولیٰ ہے۔ اور اس کی وجہ ماضی مثبت کے وجہ کی ضد ہے کہ مقارنت پر دلالت کرنے کی وجہ سے یہ اسم فاعل کا مشابہ بنتا ہے اسلئے کہ یہ جملہ اسمیہ ہے اور جملہ اسمیہ میں دوام واستمرار پایا جاتا ہے اور اس میں اقتران بالحال بتایا جاتا ہے جیسے کہ ابھی گزر گیا اور دوسرے نمبر پر یہ حصول صفت پر دلالت کرتا ہے لیکن یہ صفت ثابتہ ہوتی ہے صفت غیر ثابتہ نہیں ہوتیہ اور اسم فاعل جس صفت پر دلالت کرتا ہے وہ صفت غیر ثابتہ ہوتی ہے تو دونوں مشابہتوں کا اعتبار کرتے ہوئے ہم نے واؤ کے لانے اور نہ لانے کو برابر قرار دیا ہے۔ لیکن عام لوگوں کے مذہب کے مطابق واؤ کا لانا اولیٰ ہے اسلئے کہ اس کی دلالت عدم الثبوت پر ہوتی ہے اور عدم الثبوت کے ساتھ اس میں استیناف والا معنیٰ بھی پایا جاتا ہے تو چونکہ وہ مستقل جملہ ہوتا ہے اور اس کا تقاضا ہوتا ہے کہ ماقبل کے ساتھ اس کا کوئی تعلق نہ ہو اسلئے اس کے درمیان ایک قوی رابط ہونا چاہئے تھا تو ہم نے دونوں کے درمیان واؤ کے ربط کیلئے آنے کو اولیٰ قرار دیا جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے 'فَلَا تَجْعَلُوْا لِلّٰهِ اَنْدَادًا وَّاَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ'' اس میں محل استشہاد ''وَاَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ'' ہے اس کا ماقبل کے ساتھ واؤ کے ذریعہ ربط بنایا گیا ہے۔

وقال عبدالقاهر ان كان المبتدأ في الجملة الاسمية الحالية ضمير ذي الحال وَجَبَتِ الواوُ سواءٌ كان خبرهُ فعلًا نحو جاء زيدٌ وهو يسرع او اسمًا نحو جاءني زيدٌ وهو مسرعٌ وذلك لانّ الجملة لاتترك فيها الواو حتّى تدخل في صلة العامل وتنضم اليه في الاثبات وتقدّر تقدير المفرد في ان لايستانف لها الاثبات وهذا ممّا يمتنع في نحو جاءني زيدٌ وهو يسرع او مسرع لانّك اذا عدتَ ذكر زيد وجئت بضميره المنفصل المرفوع كان بمنزلة اعادة اسمه صريحًا في انّك لاتجد سبيلًا الى ان تدخل يسرع في صلة المجيء وتضمّهُ اليه في الاثبات لانّ اعادة ذكره لاتكون حتى يقصد استيناف الخبر عنه بانّهُ يسرع والّا لكنت تركت المبتدأ بمضيعةٍ وجعلتهُ لغوًا في البين واجرى مجرىٰ ان تقول جاء ني زيدٌ وعمرٌو يسرع امامهُ ثمّ تزعم انّك لم تستانف كلامًا ولم تبتدئ للسرعة اثباتًا وعلى هذا فالاصل والقياس ان لايجيء الجملة الاسمية الّا مع الواو وامّا ماجاء بدونه فسبيلهُ سبيل الشيء الخارج عن قياسه واصلهُ بضربٍ من التاويل ونوعٍ من التشبيه هذا كلامهٗ في دلائل الاعجاز وهو مشعرٌ بوجوب الواو في نحو زيد وزيد يسرع او مسرعٌ وجاء ني زيد وعمروٌ يسرع او مسرعٌ امامهٗ بالطريق الاولىٰ ثمّ قال الشيخ وان جُعِل نحوُ على كتفه سيفٌ حالًا كثر فيها اي في تلك الحال تركها اي ترك الواو نحو قول بشار شعر''

﴿اذا انكرتني بلدةٌ اونكرتها:: خرجتُ مع البازي عليّ سواد ﴾

بقيّة من الليل يعني اذا لم يعرف قدري اهلُ بلدةٍ اولم اعرفهم خرجت منهم مصاحبًا للبازي الذي هو ابكر الطيور مشتملًا على شيءٍ من ظلمة الليل غير منتظر لاسفار الصبح فقولهٗ عليّ سوادٌ حالٌ ترك فيه الواو ثمّ قال الشيخ الوجه ان يكون الاسم في مثل هذا فاعلًا للظرف لاعتماده على

ذی الحال لامبتدأوینبغی ان یقدّرھھنا خصوصًاانّ الظرف فی تقدیراسم الفاعل دون الفعل اللّٰھم الّاان یقدّرفعلٌ ماضٍ مع قدھذاکلامہٗ وفیہ بحثٌ والظاھران مثل علٰی کتفہٖ سیف یحتمل ان یکون فی تقدیرالمفردوان یکون جملۃاسمیۃ قُدّم خبرُھا وان یکون فعلیّۃً مقدّرۃبالماضی او باالمضارع فعلی التقدیرین یمتنع الواوعلی التقدیرین لا یجب فمن اجل ھذااکثرتر کھاقال الشیخ ایضًا

ترجمہ:۔

(اور عبدالقاہرؒ نے کہا ہے کہ اگر مبتداء ہو جملہ اسمیہ حالیہ میں ضمیر ذوالحال کی تو واجب ہوگا اس میں) واؤ خواہ اس کی خبر فعل ہو (جیسے جاء زید وہو یسرع یا) اسم ہو جیسے جاءنی زیدٌ (وھو مسرعٌ) اس کی وجہ یہ ہے کہ جملہ میں واؤ کو نہیں چھوڑا جاتا ہے یہاں تک کہ وہ عامل کے صلہ میں داخل ہو جائے اور اثبات میں اس کے ساتھ مل جائے اور اسے مفرد کی طرح فرض کیا جائے اس سلسلہ میں کہ اس میں اثبات کا استیناف نہیں کیا جاتا ہے اور یہ چیز ممتنع ہے جاء نی زیدٌ وھو یسرع اور وھو مسرعٌ میں کیونکہ جب تم نے زید کے ذکر کا اعادہ کیا اور اس میں ضمیر مرفوع منفصل لے آئے تو یہ اس کے صریح اسم کے مرتبہ میں ہے اس اعتبار سے کہ تجھے کوئی راستہ نہیں ملا ہے کہ داخل کرے تم یسرع کو مجیء کے صلہ میں اور اثبات میں اس کے ساتھ ملائے کیونکہ اس کے ذکر کا اعادہ نہیں ہوسکتا ہے یہاں تک کہ ارادہ کیا جائے اس سے استیناف خبر کا کہ وہ یسرع ہے ورنہ تم ہوں گے کہ تم نے مبتداء کو ضائع اور لغو کر دیا ہے اور یہ بالکل ایسا ہو جائے گا جیسے تم یوں کہو کہ جاءنی زیدٌ وعمروٌ یسرع امامہٗ پھر تم یہ سمجھتے ہو کہ تم نے کلام کا استیناف نہیں کیا ہے اور سُرعت کیلئے اثباتاً ابتداء نہیں کی اس بناء پر اصل اور قیاس یہ ہے کہ صرف جملہ اسمیہ واو کے ساتھ آئے اور جو ترکیبیں واؤ کے بغیر ہیں تو وہ قیاس سے خارجی چیز کی طرح ہے اور اس کی اصل بھی تاویل کی ایک قسم اور تشبیہ کی ایک نوع ہے یہ شیخ کا کلام ہے دلائل اعجاز میں جو یہ بتلا رہا ہے کہ واؤ واجب ہے جاءنی زیدٌ وزیدٌ یسرع اور مسرعٌ اور جاءنی زیدٌ وعمروٌ یسرع اور مسرعٌ عمروٌ امامہٗ میں بطریق اولی۔ پھر شیخ نے کہا ہے (کہ ''علٰی کتفہٖ سیفٌ جیسی ترکیب میں علٰی کتفہٖ کو حال بنا دیا جائے جو اس میں کثیر ہے) یعنی اس حال میں (ترک واؤ جیسے) بشار کا یہ شعر ہے: اذا انکرتنی الخ جب اہل شہر میرے مرتبے کو نہ پہچانیں یا میں ان کو نہ پہچانوں تو میں وہاں سے نکل جاتا ہوں اپنے باز کے ساتھ اس حال میں کہ میرے اوپر رات کی تاریکی ہوتی ہے ای یعنی رات کا حصّہ ہوتا ہے یعنی جب شہر والے میں میری قدر نہ جانیں یا میں ان کی قدر نہ جانوں تو میں اپنے باز کے ساتھ ان کے پاس سے نکل جاتا ہوں جو سب پرندوں سے زیادہ سویرے اٹھنے والا ہے اس حال میں کہ مجھ پر بقیہ رات کی تاریکی ہوتی ہے اور میں صبح کا انتظار نہیں کرتا لہٰذا ''علٰی سوادٍ'' حال ہے جس میں واؤ کو ترک کر دیا گیا ہے۔ پھر شیخ نے کہا ہے کہ ان جیسی ترکیبوں میں ظرف ذوالحال پر اعتماد کرنے کی وجہ سے فاعل بن جائے گا نہ کہ مبتداء پر اور مناسب یہ ہے کہ فرض کر لیا جائے یہاں بالخصوص یہ ظرف بتقدیر اسم فاعل ہے نہ کہ بتقدیر فعل، الّا یہ کہ فعل ماضی کو قد کے ساتھ مقدر مانا جائے یہ شیخ کا کلام ہے اور اس میں بحث ہے اور ظاہر یہ ہے کہ علٰی کتفہٖ سیفٌ جیسی ترکیب میں بھی یہ احتمال ہے کہ وہ بتقدیر مفرد ہو اور یہ بھی کہ جملہ اسمیہ ہو جس کی خبر مقدم کر دی گئی ہو اور یہ بھی کہ جملہ فعلیہ مقدر بالماضی یا مقدر بالمضارع ہو پس دونوں تقدیروں پر واؤ ممتنع ہے واؤ واجب نہیں اسلئے ترک واؤ کثیر ہے۔ اور نیز شیخ نے کہا ہے کہ

تشریح:۔

وقال عبدالقاھر: شیخ عبدالقاہرؒ کی تحقیق یہ ہے کہ جب حال جملہ اسمیہ بن رہا ہو تو اس کی چار صورتیں ہیں۔

پہلی صورت یہ ہے کہ جب حال ایسا جملہ اسمیہ ہو کہ اس کی مبتداء ایک ایسی ضمیر ہو جو ذوالحال کی طرف لوٹ رہی ہو تو وہاں پر را

بطہ کرنے کیلئے واؤ کا لانا ضروری ہے چاہے اس کی خبر جملہ اسمیہ ہو یا جملہ فعلیہ جیسے جاء نی زیدٌ وھو یسرع اور جاء نی زید وھو مسرع "' اسلئے کہ ترک واؤ کیلئے تین شرطیں ہیں پہلی شرط یہ ہے کہ جملہ ثانیہ کو عامل حال کیلئے قید بنا دیا جائے۔ دوسری شرط یہ ہے کہ جملہ ثانیہ کو اثبات میں عامل حال کے ساتھ ضم کر دیا جائے۔

تیسری شرط یہ ہے کہ جملہ ثانیہ کو بمنزلہ مفرد قرار دیا جائے اور پھر جس طرح مفرد کے ساتھ استیناف نہیں کیا جاتا ہے اسی طرح اس کے ساتھ بھی استیناف نہ کیا جائے تو ان شرائط میں سے کوئی ایک شرط بھی پائی جائے تو وہاں پر ترکِ واؤ کے ساتھ دوسرا جملہ لایا جاتا ہے جبکہ یہاں پر ان شرائط میں سے کوئی ایک شرط بھی نہیں پائی جاتی ہے اسلئے کہ انھوں نے دوسرے جملے کی مبتداء ضمیر کو بنا دیا ہے اور ضمیر بمنزلہ اسم ظاہر کے ہوتی ہے اور جب اسم ظاہر کے ساتھ دوسرا جملہ لا یا جاتا ہے۔ تو وہاں پر جملہ اولیٰ کیلئے خبر کا استیناف کیا جاتا ہے تاکہ مبتداء کا ذکر لغو اور بیکار نہ جائے جیسا کہ جملہ ثانیہ کیلئے کوئی اور اسم لایا جائے مثلاً یوں کہا جائے'' جاء نی زیدٌ وعمروٌ یسرع تو جس طرح کسی اور اسم کے ذکر کرنے کی صورت میں استیناف خبر کا قصد کیا جاتا ہے اسی طرح اس اسم کے اعادہ کی صورت میں بھی استیناف کا قصد کیا جاتا ہے لہٰذا جب یہ قاعدہ بن گیا کہ جملہ حالیہ اسمیہ واؤ کے بغیر نہیں آسکتا ہے تو اب جب بھی کہیں پر واؤ کے بغیر جملہ اسمیہ پایا جائے تو اس کی کچھ نہ کچھ تاویل کر لی جائے گی حضرت شیخؒ نے اپنی کتاب میں جو عبارت لکھی ہے اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ جب جاء نی زیدٌ وھو مسرعٌ ''میں واؤ کا لانا ضروری ہے تو'' جاء نی زیدٌ وزیدٌ مسرعٌ اور جاء نی زیدٌ وعمروٌ یسرع ''میں واؤ کا لانا بطریق اولیٰ ضروری ہوگا کیونکہ اس کو مشبہ بہ بنایا ہے اور مشبہ بہ اقویٰ ہوتا ہے مشبہ سے اسلئے ان میں واؤ کا لانا بطریق اولیٰ واجب ہوگا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ حال بننے والے جملہ کی خبر ظرف ہو اور اسے مبتداء سے مقدم کر دیا گیا ہو تو وہاں پر ترک واؤ کثیر ہے جیسے'' علی کتفہ سیفٌ ''اسی طرح شاعر کا یہ شعر بھی ہے کہ

﴿اذا انکرتنی بلدةٌ او نکرتہا خرجت مع البازی علی السواد﴾

جب شہر والوں نے مجھے اجنبی سمجھا اور میں نے ان کو اجنبی سمجھا تو میں رات کی تاریکی ہی میں باز کے ساتھ نکل گیا۔

اس میں محل استشہاد'' مع البازی '' ہے یہ خبر بن رہا ہے اور اسے مقدم کر دیا گیا ہے۔

ضابطہ۔ جہاں پر بھی ظرف کو مقدم کر دیا جائے تو وہاں پر ترکیب کے اعتبار سے دو احتمال ہوتے ہیں یا تو یہ ظرف مستقر بن کر خبر مقدم بن جاتا ہے اور یا اسم ظاہر کو اس کیلئے فاعل بنا دیا جاتا ہے جب اسم ظاہر کو اس کا فاعل بنا دیا جائے تو پھر اس کے فاعل ہونے میں تین احتمال ہیں یا تو یہ اسم فاعل کا فاعل بنے گا یا فعل مضارع کا اور یا فعل ماضی کا۔ اگر اسے اسم فاعل یا فعل مضارع مثبت کا فاعل بنا دیا جائے تو ان دونوں صورتوں میں ترک واؤ واجب ہوتا ہے اور اگر اسے فعل ماضی کا فاعل بنا دیا جائے یا ایسا جملہ اسمیہ کا فاعل بنا دیا جائے جسکی خبر اس پر مقدم کر دی گئی ہو تو ان دونوں صورتوں میں واؤ کا لانا نہ لانا دونوں صورتیں جائز ہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ کل چار صورتیں ہیں جن میں سے دو صورتوں میں واؤ کا لانا اور نہ لانا دونوں جائز ہیں اور دو صورتوں میں واؤ کا نہ لانا ضروری اور واجب ہے۔ تو ترک کی صورتیں زیادہ ہو ئیں اسلئے شیخ نے کہا ہے کہ'' والترك کثیر ''ترک کی صورتیں زیادہ ہیں۔ پھر آگے چل کر شیخؒ نے لکھا ہے کہ ان دو صورتوں میں فاعل بنانے کا احتمال زیادہ صحیح ہے اور فاعل بنانے کی صورت میں بھی اسم فاعل کو فاعل بنانا زیادہ صحیح ہے اس صورت میں اسم فاعل ذو الحال پر اعتماد کی وجہ سے مابعد والے فعل میں عمل کرے گا۔

وفیہ بحث :اس عبارت کے ساتھ شیخؒ پر ایک اعتراض کیا ہے شیخؒ نے اسم فاعل کے فاعل بنانے کو زیادہ راجح قرار دیا ہے لیکن اس کی

وجہ بیان نہیں کی ہے یا اس وجہ سے کہ انھوں نے اسے راجح قرار دیا ہے کہ حال میں افراد اصل ہوتا ہے لیکن یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ پھر خبر اور نعت میں بھی اصل افراد ہے وہاں پر بھی اسم فاعل کو متعلق بنا کر اسے اولیٰ قرار دینا چاہئے جبکہ وہاں پر اولویت نہیں بیان کی ہے اور اگر اس کے غیر کو علت بنایا جائے تو ان کو بیان کر دینا چاہئے تھا لیکن انھوں نے بیان نہیں کیا ہے۔

وحسُن الترك اى ترك الواو فى الجملة الاسميّة تارةً لدخول حرف على المبتداء يحصل بذلك الحرف نوع من الارتباط كقوله شعر ُفقلتُ عسىٰ ان تُبصرينى كأنما:بنىّ حوالىّ الاسودالحوارد"من حرداذا غضب فقولهٗ بنىّ الاسودجملةاسميّة وقعت حالاً من مفعول تُبصرينى ولولا دخولُ كانّماعليهالم يحسن الكلام الّابالواووقولهٗ حوالىّ اى فى اكنافى وجوانبى حال من بنى لما فى حرف التشبيه من معنىٰ الفعل ويحسن الترك تارةً اُخرىٰ لوقوع الجملةِ الاسميّة الواقعةحالاً بعقب مفردٍ حالكقولهٖ شعر والله يُبقيك لناسالمًا :: بُرداك تعظيمٌ وتبجيلٌ " فقولهٗ برداك تبجيل حال لولم يتقدّمهاقولهٗ سالمًالم يحسن فيهاترك الواو

ترجمہ:۔

(بہتر ہوتا ہے ترک) یعنی جملہ اسمیہ میں واؤ کا چھوڑنا (کبھی مبتداء پر کسی حرف کے داخل ہونے کی وجہ سے جس حرف سے ایک گونہ ارتباط حاصل ہو جائے (جیسے شعر فقلت الخ میں نے کہا دیکھے گا تو مجھکو اس حال میں کہ گویا کہ میرے لڑکے میرے ارد اگرد غضبناک شیر ہیں، حوارد حَرِد کی جمع ہے غضب کے معنٰی میں ہے بنی الاسود جملہ اسمیہ ہے جو تبصرینی کے مفعول سے حال ہے، اگر اس پر لفظ کانما داخل نہ ہوتا تو واؤ کے بغیر کلام مستحسن نہ ہوتا شعر میں لفظ "حوالیّ" اکناف وجوانب کے معنٰی میں ہے اور یہ حال ہے بنیّ سے کیونکہ حرف تشبیہ میں فعل کے معنٰی ہیں (اور) بہتر ہوتا ترکِ واؤ (کبھی جملہ اسمیّہ حالیہ کے مفرد کے بعد واقع ہونے کی وجہ سے جیسے شعر واللہ یبقیک الخ خدا تجھے باقی رکھے ہمارے لئے سلامتی کی حالت میں اس حال میں کہ تیری چادر بزرگی اور شرافت ہے اس میں "برداک تبجیل" حال ہے۔ اگر اس سے پہلے سالمًا نہ ہوتا تو ترک واؤ مستحسن نہ ہوتا۔

تشریح:۔

وحسن الترك: شیخ نے تیسری صورت یہ بیان کی ہے کبھی کبھار واؤ کے علاوہ کسی اور حرف کے ساتھ ماقبل کے ساتھ رابطہ جوڑا جاتا ہے تو وہاں پر بھی ترکِ واؤ اولیٰ اور احسن ہوتا ہے اتیانِ واؤ سے جیسے کہ اس شعر میں ہے۔

فقلت عسىٰ ان تبصرينى كانّما::بنىّ حوالى الاسود الحوادر۔

تحقیق المفردات: تبصر، باب نصر سے فعل مضارع ہے۔ دیکھنا۔ بنیّ ابن کی جمع ہے۔ بیٹا۔ حوالیّ ۔ ارد اگرد چوطرفہ۔ الاسود جمع ہے اسد کی۔ شیر۔ الحوار د حارد کی جمع ہے اس کے معنٰی ہیں غضبناک۔

ترجمہ: میں نے کہا کہ عنقریب تو مجھے اس حال میں دیکھے گا گویا میرے بیٹے میرے ارد اگرد غضبناک شیر ہیں۔

محل استشہاد: اس میں "کانّمابنیّ" اس کو حال بنا کر اس کا ماقبل کے ساتھ تعلق جوڑ دیا گیا ہے اسلئے ترکِ واؤ اولیٰ واحسن ہے۔

چوتھی صورت:۔ جملہ اسمیہ حالیہ کا ماقبل کے ساتھ ربط بنانے کی چوتھی صورت شیخؒ نے یہ بیان کی ہے کہ کبھی کبھار جملہ حالیہ سے حال مفردہ مراد ہوتا ہے تو اس حال مفردہ کو رابطہ بنا کر واؤ کو ترک کرنا بھی احسن ہوتا ہے۔ جیسے کہ اس شعر میں ہے۔

"والله يبقيك لنا سالمًا برداك تعظيمٌ وتبجيلٌ"

تحقیق المفردات: یبقیک ۔مضارع ہے ماضی ابقی آتی ہے۔باقی رکھنا۔سالمًا صحیح سلامت رہنا۔رداء۔چادر۔تبجیل اور تعظیم سے مراد بزرگی ہے۔

ترجمہ: خدا تجھے ہمارے لئے سلامت رکھے اس حال میں کہ تیری چادر بزرگی اور تعظیم ہے۔

محل استشہاد: ''سالمًا بردائ''اس میں ''سالمًا'' حال مفردہ ہے اور ''بردائ'' حال جملہ ہے اور حال مفردہ حال جملہ کیلئے ربط کا فائدہ دے رہا ہے۔

﴿الباب الثامن الایجاز والاطناب والمساواة﴾

قال السکاکی امّا الایجاز والاطناب فلکونهما نسبیّین ای من الامور النسبیّة یکون تعلّقها بالقیاس الی تعقّل شیء اٰخر فانّ المؤجز انّما یکون مؤجزًا بالنسبة الی کلام ازید منه وکذا المطلب انّما یکون مطنبًا بالنسبة الی ماهو انقص منه لایتیسّر الکلام فیهما الّا بترك التحقیقِ والتعیینِ ای لایمکن التنصیص علیٰ انّ هذا المقدار من الکلام ایجاز وذٰلك اطناب اذربّ کلام مؤجزٍ مطنب بالنسبة الی کلام اٰخرو بالعکس والبناء علی امرٍ عرفیٍ ای والّا بالبناء علی امر یعرفهٗ اهلُ العرف وهو متعارفُ الاوساطِ الذین لیسوا فی مرتبة البلاغة ولا فی غایة الفهامة ای کلامُهم فی مجریٰ عرفِهم فی تادیة المعانی عند المعاملات والمحاورات وهو ای هذا لکلام لایُحمَد من الاوساط فی باب البلاغة لعدم رعایة مقتضیات الاحوال ولایُذَمّ ایضًا منهم لانّ غرضهم تأدیة اصل المعنٰی بدلالات وضعیّةٍ والفاظ کیف کانت ومجرّدتا لیف یخرجها عن حکم التعلیق فالایجاز اداءُ المقصودِ باَقلّ من عبارة المتعارف والاطناب اداؤهٗ باکثر منها ثمّ قال الاختصار لکونهٖ نسبیًّا یرجع فیه تارة الی ماسبق ای الی کون عبارة المتعارف اکثر منه وتارةً اخریٰ الی کون المقام خلِیقًا بابسط ممّاذکر ای من الکلام الذی ذکرهٗ المتکلّمِ وتوهّم بعضهم انّ المراد بما ذکر متعارف الاوساط وهو غلطٌ لایخفیٰ علی من لهٗ قلبٌ اوالقی السمع وهو شهیدٌ یعنی کماانّ الکلام یوصف بالایجاز لکونهٖ اقلّ من المتعارف کذٰلك یُوصف بهٖ لکونهٖ اقلّ ممّایقتضیه المقام بحسب الظاهر وانّما قلنا بحسب الظاهر لانّهٗ لو کان اقلّ ممّایقتضیه المقام ظاهرًا او تحقیقًا لم یکن فی شیءٍ من البلاغة مثالهٗ قولهٗ تعالٰی "رَبِّ اِنِّیْ وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّیْ" الاٰیة۔ فانّهٗ اطناب بالنسبة الی المتعارف اعنی قولنا یاربّ شختُ وایجاز بالنسبة الی مقتضی المقام ظاهرًا لانّهٗ مقام بیان انقراض الشباب وِالمامُ المشیب فینبغی ان یبسط فیه الکلام غایة البسط فللایجاز معنیان بینهما عمومٌ من وجهٍ

ترجمہ:۔

آٹھواں باب ایجاز، اطناب، اور مساوات کے بیان میں ہے سکا کی نے کہا ہے کہ ایجاز و اطناب چونکہ نسبی ہیں یعنی ان امور نسبیہ میں سے ہیں جن کا سمجھنا دوسری چیز کے سمجھنے پر موقوف ہوتا ہے کیونکہ کلام موجز کا موجز ہونا اس کلام کی بہ نسبت ہوتا ہے جو اس سے زائد ہو اسی طرح کسی کلام کا مطنب ہونا اس کلام کی بنسبت ہوتا ہے جو اس سے کم ہو (اس لئے اس میں گفتگو کرنا آسان نہیں ہے سوائے ترک تحقیق اور ترکِ تعیین کے) یعنی اس کی تعیین کرنا ممکن نہیں کہ کلام کی یہ مقدار ایجاز ہے اور یہ مقدار اطناب کیونکہ بعض کلام موجز مطنب ہوتا ہے بنسبت دوسرے کلام کے اور اسی کا عکس (اور امر عرفی پر مبنی کرنے کے ساتھ) یعنی گفتگو ممکن نہیں ہے سوائے اس امر پر مبنی کرنے کے جس کو اہل عرف جانتے ہیں (اور وہ متعارف الاوساط ہے) جو نہ بالکل بلاغت کے اعلیٰ مرتبہ پر فائز ہوتے ہیں اور نہ بالکل کلام سے عاجز ہوتے ہیں (یعنی ان کا وہ کلام جو ان کے عرف میں چلتا ہے معنیٰ کی ادائیگی میں) معاملات اور محاورات کے وقت (اور وہ) کلام (نہ قابل ستائش ہوتا ہے اوساط سے (بلاغت کے باب میں) مقتضیات احوال کی رعایت نہ ہونے کی وجہ سے (اور نہ قابل مذمّت) کیونکہ ان کا مقصد اصل معنیٰ کو ادا ءکرنا ہوتا ہے دلالت وضعیّہ اور کیف ما اتّفق الفاظ کے ساتھ اور مقصد تالیف ہوتی ہے جو کوے کی کائیں کائیں سے نکل جائے (پس

ایجاز مقصود کواداء کرنے کا نام ہے متعارف سے کم کلام کیساتھ اور اطناب مقصود کواداء کرنے کا نام ہے متعارف عبارت سے زائد کیساتھ۔ پھر کہاہے کہ اختصار کے نسبی ہونے کی وجہ سے کبھی تو اس میں ماسبق کی طرف رجوع ہوتا ہے) یعنی عبارت متعارف کے اکثر ہونے کی طرف (اور کبھی مقام کے ماذکر سے زائد وضاحت کے لائق ہونے کی طرف) یعنی اس کلام سے جس کو متکلم نے ذکر کیا ہے۔ بعض کو یہ وہم ہوگیا ہے کہ ماذکر سے مراد متعارف الاوساط ہے اور یہ بالکل غلط ہے جو مخفی نہیں ہے ہر اس آدمی سے جس کے پاس فہیم دل ہو یا بات کی دھیان دے یعنی جس طرح کلام متعارف سے کم ہونے کی بنا پر صورت میں ایجاز کے ساتھ متصف ہوتا ہے اسی طرح ایجاز کے ساتھ متصف ہوتا ہے مقتضی مقام سے باعتبار ظاہر کم ہونے کی بناء پر، بحسب الظاہر کی قید اسلئے لگائی ہے کہ اگر کلام بحسب الظاہر اور بحسب الحقیقۃ دونوں اعتبار سے مقتضی مقام سے کم ہو تو یہ بلاغت کے کسی درجہ میں نہیں ہوگا اس کی مثال قول باری تعالیٰ ہے اے رب میری ہڈیاں کمزور ہوگئیں یہ آیت عبارت متعارف یعنی یارب شخت کے لحاظ سے مطنب ہے اور بحسب الظاہر مقتضیٰ مقام کے لحاظ سے موجز ہے کیونکہ یہ جوانی کے ختم ہو جانے اور بڑھاپے کے آجانے کو بیان کرنے کا ہے تو مناسب ہے کہ پورے بسط کیساتھ کلام کیا جائے، پس ایجاز کے دو معنیٰ ہیں جن میں عام خاص من وجہ کی نسبت ہے

تشریح:۔

ایجاز، اطناب، مساوات کی تعریفات کیا ہیں مصنفؒ ان کو بعد میں بیان کریں گے یہاں پر پہلے مصنفؒ نے علامہ سکاکیؒ کی ایک بات نقل کر کے اس پر دو اعتراض کئے ہیں علامہ سکاکیؒ نے کہا ہے کہ اطناب اور ایجاز دونوں امور نسبی میں سے ہیں یعنی ایک کا سمجھنا دوسرے پر موقوف ہے اور دوسرے کا سمجھنا پہلے پر موقوف ہے کلام موجز وہ کلام ہے جس کے مقابلے میں کلام مطنب ہو اور کلام مطنب وہ کلام ہے جس کے مقابلے میں کلام موجز ہو اسلئے ان میں سے ہر ایک کی تعیین کے ساتھ تعریف کرنا مشکل ہے کیونکہ اگر مثلاً کسی کلام کے بارے میں یو ں کہا جائے کہ یہ کلام موجز ہے تو ہوسکتا ہے اس سے بھی کم حروف والا کلام پایا جائے تو پھر یہ کلام دوسرے کلام کے مقابلے میں کلام مطنب بن جائے گا اسلئے کلام کے موجز یا مطنب ہونے کا دار ومدار عرف پر ہے عرف عام میں جس کلام کو کلامِ مطنب کہتے ہیں وہ کلام مطنب ہوگا اور جس کلام کو موجز کہتے ہیں وہ کلام موجز ہوگا۔

فائدہ: یہاں پر عرف عام سے مراد اوساط کا کلام ہے اور اوساط ان لوگوں کو کہتے ہیں جو نہ تو انتہائی فصیح و بلیغ ہوں اور نہ ہی وہ کلام سے بالکل عاجز و بے بس ہوں ان کے کلام کی نہ تو تعریف کی جاتی ہو کیونکہ اس میں تمام مقتضیات احوال کا اعتبار نہیں کیا جاتا ہے اور نہ ہی ان کے کلام کی مذمت اور برائی بیان کی جاتی ہو اسلئے کہ کسی بھی کلام سے اصل مقصود معنیٰ ہوتا ہے اور ان کے کلام کا معنیٰ معاملات اور محاورات کے مطابق ہونے کی وجہ سے بالکل واضح ہوتا ہے۔ تو تعارف اوساط میں جس کلام کو موجز کہا جائے گا وہ موجز ہوگا اور جس کلام کو مطنب کہا جائے وہ مطنب ہوگا۔

لہٰذا اب ان کی تعریف یوں ہوگی کہ کلام موجز وہ کلام جس میں اپنے مافی الضمیر کو متعارف کلام سے کم کے ساتھ اداء کیا جائے۔ اور مطنب وہ کلام ہے جس میں اپنے مافی الضمیر کا ایسی عبارت کیساتھ اظہار کیا جائے جو عبارت کلام متعارف سے زیادہ ہو۔ علامہ سکاکیؒ نے کلام موجز کی دوسری تعریف یہ کی ہے کہ کلام موجز وہ کلام ہے جس میں اپنے مافی الضمیر کا کم عبارت کے ساتھ اظہار کیا گیا ہو اور باعتبار ظاہر مقام زیادہ عبارت کا تقاضا کرتا ہو۔ ہم نے اس میں باعتبار ظاہر کی قید اسلئے لگائی ہے کہ اگر وہ باعتبار باطن بھی زیادہ عبارت لانے کا تقاضا کرے اس کے باوجود کم عبارت لائی گئی ہو تو پھر یہ کلام بلاغت کے مقام سے گر جائے گا کلام موجز بھی نہیں رہے گا اسلئے کہ کلام کا موجز ہونا بھی بلاغت ہی کی ایک قسم ہے اس اعتبار سے ان دونوں تعریفوں میں عام خاص من وجہ کی نسبت ہوگی اور جن دو چیزوں میں عام خاص من

وجہ کی نسبت ہوتی ہے وہاں پر تین مادے ہوتے ہیں ایک مادہ اجتماعی اور دو مادے افتراقیہ ہوتے ہیں۔ مادہ اجتماعی یہ ہے کہ اپنے مافی الضمیر کے اظہار کیلئے مقام کے تقاضا اور متعارف کے مقتضی دونوں سے کم عبارت لائی جائے جیسے ''ربّ شخت'' یہ عبارت مقام مقتضاء سے بہت کم ہے کیونکہ یہ مقام عجز وانکساری کے بتلانے کا ہے اس مقام پر پوری تفصیل بیان کرنی چاہئے کہ میں کمزور ہو گیا ہوں اور جوڑوں میں درد ہے وغیرہ وغیرہ لیکن اس پوری تفصیل کے بیان کرنے کے بجائے صرف اتنا بیان کر دیا ہے کہ میں بوڑھا ہو گیا ہوں جو تعارف اوساط کے تقاضا سے بھی کم ہے کیونکہ عرف عام میں ایسے مقام پر یائے ندائیہ بھی لائی جاتی ہے اور یہاں پر یائے ندائیہ بھی نہیں ہے۔ اسی طرح یائے متکلم بھی لائی جاتی ہے اور یہاں پر وہ بھی نہیں ہے۔ لہٰذا یہ تعارف اوساط کے تقاضا سے بھی کم ہے۔

دوسرا مادہ یہ ہے کہ مقام کے اقتضاء کے مطابق تو کلمات ہوں لیکن وہ متعارف اوساط کے تقاضا سے کم ہوں جیسے ''غزال'' یہ عرف اوساط کے تقاضا سے تو کم ہیں کیونکہ عرف میں ''ھذا غزال'' کہا جاتا ہے لیکن مقام مقتضاءِ مقام کے مطابق ہے کیونکہ نحویوں کے ہاں یہ قانون ہے ضیق مقام کی وجہ سے مبتداء کو حذف کر دیا جاتا ہے تیسرا مادہ یہ ہے کہ مقام کے اعتبار سے تو کم ہو لیکن متعارف اوساط کے مطابق ہو جیسے ''یاربّ شخت'' یہ عرف عام کے تو مطابق ہے کیونکہ عرف عام میں یا حرف نداء اور یائے تکلم لا کر یہ جملہ استعمال کیا جاتا ہے۔ لیکن مقام کے اعتبار سے اس کلام کے حروف کم ہیں اسلئے کہ یہ مقام اپنے عجز وانکساری کے بیان کرنے کا ہے کہ اللہ کے سامنے حضرت زکریاؑ یوں کہتے کہ اے اللہ یہ ہوا وہ ہوا لیکن بجائے پوری تفصیل کے بیان کرنے کے صرف ''یا ربّ شخت'' پر اکتفاء کیا ہے۔

وفیہ نظر لانّ کون الشیء نسبیًّا لایقتضی تعسّر تحقیقِ معناہ اذ کثیرًا ما یتحقق معانی الامور النسبیّة وتعرف بتعریفات تلیق بہا کالابوّة والاخوّة وغیرھما والجواب انّہٗ لم یرد تعسّر بیان معناھما لانّ ماذکرہٗ بیان لمعناھما بل اراد تعسّر التحقیق والتعیین فی انّ ھذا القدر ایجاز وذٰلک اطناب ثمّ البناء علی المتعارف والبسط الموصوف بان یقال الایجاز ھو الاداء باقلّ من المتعارف اوممّا یلیق بالمقام من کلام ابسط من الکلام المذکور ردٌّ الیٰ الجہالة اذلاتعرف کمیّة متعارف الاوساط وکیفیّتھا لاختلاف طبقاتھم ولا یعرف انّ کلّ مقام ایّ مقدار یقتضی من البسط حتّٰی یقاس علیہ ویرجع الیہ والجواب انّ الالفاظ قوالب المعانی والاوساط الذین لایقدرون فی تادیة المعانی علی اختلاف العبارات والتصرف فی لطائف الاعتبارات لھم حدٌّ معلوم من الکلام یجری بینھم فی المحاورات والمعاملات وھذا معلوم للبلغاء وغیرھم فالبناء علی المتعارف واضحٌ الیھما جمیعًا واما البناء علی البسط الموصوف فانّما ھو للبلغاء العارفین بمقتضیات الاحوال بقدر ما یمکن لھم فلایجھل عند ھم ما یقتضیہ کلّ مقام من مقدار البسط

ترجمہ:۔

(اور اس میں نظر ہے کیونکہ کسی چیز کا نسبی ہونا اس کے معنٰی کی تحقیق کی دشواری کا مقتضی نہیں ہے) کیونکہ بہت سے امور نسبیہ کے معانی کی تحقیق کی جاتی ہے اور ان کے لائق ان کی تعریفات کی جاتی ہیں جیسے ابوّة واخوّة وغیرہ، جواب یہ ہے کہ سکاکی کا مقصد یہ نہیں ہے کہ اس کا معنٰی بیان کرنا دشوار ہے کیونکہ سکاکی نے جو کچھ ذکر کیا ہے یہ ان کے معنٰی کو بیان کرنے کیلئے ہے بلکہ مقصد یہ ہے کہ اس کی تحقیق وتعیین کرنا دشوار ہے کہ یہ مقدار ایجاز ہے اور یہ مقدار اطناب ہے۔ (اور پھر امر متعارف اور بسط موصوف پر مبنی کرنا، اس طور پر کہ کہا جائے کہ ایجاز متعارف سے کم کلام کے ساتھ ادا کرنے کا نام ہے یا اس کلام سے کم کے ساتھ جو مناسبِ مقام ہے یعنی کلام مذکور سے کم کیساتھ (جہالت

پر پھیرنا ہے) کیونکہ متعارف الاوساط کی نہ مقدار معلوم ہے اور نہ ہی اس کی کیفیت اختلاف طبقات کی بناء پر اور یہ بھی معلوم نہیں کہ ہر مقام کس قدر بسط چاہتا ہے یہاں تک کہ اس پر قیاس کیا جا سکے جواب یہ ہے کہ الفاظ معانی کے قالب ہیں اور وہ اوساط جو معانی کی ادائیگی پر اختلاف عبارات کے اور لطائف اعتبارات میں تصرفات پر قادر نہیں ہیں ان کے ہاں بھی کلام کی ایک حد معلوم ہے جو ان کے محاورات اور معاملات میں جاری ہوتی ہے اور یہ بات بلغاء وغیر بلغاء سب کو معلوم ہے پس متعارف پر مبنی کرنا ان سب کے لحاظ سے واضح ہے رہا بسط موصوف پر مبنی کرنا تو یہ بلغاء کے لحاظ سے ہے جو بقدر امکان مقتضیات احوال سے واقف ہیں لہٰذا جو بھی مقام بسط کا مقتضی ہے وہ ان کے نزدک مجہول نہ ہوگا۔

تشریح:۔

وفیه نظر: یہاں سے مصنفؒ نے علامہ سکاکیؒ پر دو اعتراض کئے ہیں ان کو بیان کریں گے اور ساتھ ساتھ شارحؒ نے ان کا جواب دیا ہے اس کو بھی نقل کریں گے۔

پہلا اعتراض: یہ ہے کہ یہ چونکہ امور نسبی میں سے ہے اسلئے ان کی تعریف کرنا مشکل ہے سکاکی کا یہ کہنا کہ ان کی تعریف نہیں کی جا سکتی ہے صحیح نہیں ہے کیونکہ ہم آپ کو دکھاتے ہیں کہ امور نسبی ہوں گے لیکن ان کی تعریف کی گئی ہے جیسے ''ابوّة'' اور ''بنوّة'' ان کی تعریف کی جاتی ہے چنانچہ کہا جاتا ہے ''الاب من لهٗ الابن'' اور ''ابن'' کی تعریف کی جاتی ہے کہ ''الابن من لهٗ الاب'' باپ وہ ہے جس کا بیٹا ہو اور بیٹا وہ ہے جس کا باپ ہو۔ اسی طرح حرکت وسکون کی بھی تعریف کی جاتی ہے لہٰذا آپ کا یہ کہنا کہ یہ چونکہ امور نسبیہ میں سے ہیں اسلئے ان کی تعریف نہیں کی جاتی ہے درست نہیں ہے۔

جواب: جواب کا حاصل یہ ہے کہ علامہ سکاکیؒ نے جو کچھ کہا ہے کہ امور نسبی کی تعریف نہیں ہو سکتی ہے اس سے تعریف مراد نہیں ہے بلکہ اس سے ان کی تعیین کرنا مراد ہے کہ یہ اطناب ہے اور یہ ایجاز ہے اسلئے کہ ہو سکتا ہے کہ اس سے بھی کوئی مختصر کلام ہو تو یہ اس کی نسبت سے کلامِ مطنب بن جائے گا اور دوسرا کلام موجز بن جائے گا اور اسی طرح اطناب بھی ہے کہ اس میں یہ احتمال باقی ہوتا ہے لہٰذا آپ کا یہ اعتراض درست نہیں ہے۔

دوسرا اعتراض: آپ نے کہا ہے کہ اطناب اور ایجاز کا دارومدار تعارف اوساط اور بسط اقتضاء پر ہے یہ تعریف صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اس سے تعریف بالمجہول لازم آتا ہے کیونکہ تعارف اوساط کی کوئی مقدار معلوم نہیں ہے کہ کونسی مقدار تک کلام لایا جائے تو کلام مطنب ہو گا اور کونسی مقدار کا کلام لایا جائے تو کلام موجز ہوگا لہٰذا یہ ایک امر مجہول ہے اسی طرح بسطِ اقتضاء مقام بھی مجہول ہے کیونکہ اس میں بھی معلوم نہیں ہوتا ہے کہ کونسا مقام بسطِ کلام کا تقاضا کرتا ہے اور کونسا مقام نہیں کرتا ہے کہ اس پر دوسرے مقام کو قیاس کر لیا جائے لہٰذا آپ کا یہ کہنا تعریف بالمجہول ہے اور کسی بھی چیز کی تعریف بالمجہول جائز نہیں ہے اسلئے آپ کی یہ تعریف باطل اور ناجائز ہے۔

جواب: الفاظ معانی کیلئے لباس ہیں اور ہم نے جو یہ تعریف کی ہے یہ اوساط کی تعریف ہے کہ اوساط کو معلوم ہوتا ہے کہ کلام کی کتنی مقدار موجز ہے اور کتنی مقدار مطنب ہے عام لوگوں کیلئے یہ تعریف نہیں کی ہے لہٰذا جب یہ تعریف ہی بلغاء کیلئے ہے تو ان کو تو دونوں کا خود بخود پتہ چل جاتا ہے اسلئے یہ اعتراض کرنا درست نہیں ہے۔

والاقربُ الی الصواب ان یقال المقبولُ منطرق التعبیرعن المرادتأدیة اصله بلفظٍ مسا وٍلهٗ ای لاصل المراد اوبلفظٍ ناقصٍ عنه وافٍ او بلفظ زائدٍ علیه لفا ئدةٍ فا لمسا واة ان یکون اللفظ بمقدار اصل المرادوالایجا زان یکون نا قصًاعنه وافیًابه والاطناب ان یکون زائدًاعلیه لفائدة واحترزبوافٍ

عن الاِخلال وهو ان یکون اللفظ ناقصًا عن اصل المراد غیر وافٍ به کقوله شعر "والعیش خیرٌ فی ظلا::لِ النوك ای الحمق والجهالة ممّن عاش کدًا "ای مکدودًا متعوبًا ای الناعم وفی ظلال العقل یعنی انّ اصل المراد ان العیش الناعم فی ظلالِ النوك خیرٌ من العیش الشاق فی ظلال العقل ولفظهٗ غیر وافٍ بذٰلك فیکون مخلًّا فلا یکون مقبولًا واحترز بفائدة عن التطویل وهو ان یزید اللفظ علیٰ اصل المراد لالفائدة ولا یکون اللفظ الزائد متعیّنًا نحو قوله شعر وقدّدت الادیم لراهشیه والفی ای وجد قولها کِذْبًا ومَیْنًا "والکذب والمین واحد قوله وقدّدت ای قطعت والراهشان العرقان باطن الذراعین والضمیر فی راهشیه وفی الفی لجذیمة الابرش وفی قدّدت وقولها للزبّاء والبیت فی قصّة قتل الزبّاء الجذیمةَ وهی معروفةٌ

ترجمہ:۔

(اور اقرب) الی الصواب (یہ ہے کہ کہا جائے کہ تعبیر مراد کے طریقوں میں سے مقبول طریقہ اصل مراد کو ایسے لفظ کے ساتھ اداء کرنا ہے جو اصل مراد یا ایسے لفظ کے مساوی ہو جو ناقص ہو مگر وافی مراد ہو یا ہو کسی فائدے کیلئے) پس مساوات یہ ہے کہ لفظ اصل مراد کے برابر ہو اور ایجاز یہ ہے کہ اس سے کم اور وافی ہو اور اطناب یہ ہے کہ زائد ہو کسی فائدہ کیلئے (اور وافٍ کے ذریعہ اخلال سے احتراز کیا ہے) اخلال یہ ہے کہ لفظ اصل مراد سے ناقص ہو اور غیر وافی ہو (جیسے شعر والعیش الخ حماقت کے سایہ میں زندگی بہتر ہے اس شخص سے جو تعب و مشقت میں زندگی گزارے یعنی خوشگوار زندگی اور عقل کے سایہ میں) یعنی اصل مراد یہ ہے کہ خوشگوار زندگی جو حماقت کے سایہ میں گزاری جائے اس ناگوار زندگی سے بہتر ہے جو عقل کے سایہ میں گزاری جائے اور یہاں پر الفاظ اس مراد کو پوری طور پر اداء نہیں کر رہے ہیں لہٰذا یہ کلام مخل اور غیر مقبول ہوگا (اور) احتراز کیا ہے (بفائدۃ کے ساتھ تطویل سے) تطویل یہ ہے کہ لفظ اصل مراد سے بلا فائدہ زائد ہو اور وہ زائد لفظ متعین نہ ہو (جیسے) شعر وقددت الخ اور کاٹ دیا اس کی دونوں رگوں کی کھال کو (اور پایا اس کے قول کو سراسر جھوٹ) اور کذب و مین دونوں کے ایک ہی معنی ہیں قددتْ قطعتْ کے معنی میں ہے راھشان دو رگیں ہیں کلائیوں کے اندر کی طرف راھشیہ اور الفی کی ضمیریں جزیمہ ابرش کی طرف راجع ہیں اور قددتْ اور قولھا کی ضمیریں زباء کی طرف اور یہ شعر زباء کے جذیمہ کو قتل کرنے کے بارے میں ہے جو مشہور ہے)

تشریح:۔

والاقرب الی الصواب: یہاں سے مصنفؒ نے ان کی تعریف کی ہے کہ چنانچہ تین چیزیں ہیں مساوات، ایجاز، اطناب، اگر اپنے مافی الضمیر اور مقصود کو ایسی عبارت کے ساتھ اداء کر دیا جائے جو مقصود کے اداء کرنے میں پوری ہو تو اسے مساوات کہتے ہیں۔ ایجاز وہ کلام ہے جس میں اپنے مقصود اور مافی الضمیر کو ایسی عبارت کے ساتھ اداء کر لیا جائے جو مقصود کے اداء کرنے سے کم تو ہو پر اس سے مقصود پورا پورا اداء ہوتا ہو۔ اطناب وہ کلام ہے جو اپنے مقصود کے اداء کرنے سے اضافی اور زائد ہو اور اسکی زیادتی کسی نکتہ اور فائدہ کیلئے ہو۔ ایجاز کی تعریف میں وافی کی قید لگا کر اخلال سے احتراز کیا ہے اسلئے کہ اخلال کی صورت میں اگرچہ کم عبارت کے ساتھ معنیٰ مرادی کو اداء کیا جاتا ہے لیکن اس سے معنیٰ مرادی پورے کا پورا اداء نہیں ہوتا ہے جیسے کہ حارث بن حلہ یشکری کے اس شعر میں ہے۔

﴿والعیش خیرٌ فی ظلال النوك ممن عاش کدًا﴾

تحقیق المفردات:۔ عیش کا وہ سامان جو معیار زندگی ہو۔ ظلال۔ سایہ۔ نوک۔ حماقت اور جہالت۔ کدا۔ مکدر اور تنگ ہونا

اس شعر کے کہنے سے شاعر کا مقصود یہ ہے کہ وہ خوش عیش زندگی جو جہالت اور حماقت میں ہو اس زندگی سے بہتر ہے جو عقل کے سایہ میں ہو نے کے باوجود مکدّر اور تنگی کے ساتھ گزرے۔ لیکن یہ پوری بات شعر سے معلوم نہیں ہوتی ہے شعر سے صرف اتنی بات معلوم ہوتی ہے کہ ''زندگی جاہلیت اور حماقت میں ہو تو وہ بہتر ہے مکدّر زندگی سے'' اس کمی کو پورا کرنے کیلئے انہیں ''عیش'' کے بعد ''الناعم'' کا لفظ لا نا چاہئے تھا کیونکہ ''عیش، صرف زندگی کو کہتے ہیں خوش عیش زندگی کو نہیں کہتے ہیں اسی طرح آخر میں ''فی ظلال النوك'' کی عبارت لانی چاہئے تھی لیکن وہاں پر بھی یہ عبارت نہ لا کر اس کلام کو غیر وافی للمقصود بنایا ہے۔

اسی طرح اطناب کی تعریف میں ''فائدہ'' کی قید لگا کر انھوں نے ایک تو تطویل سے احتراز کیا ہے کیونکہ تطویل اس زیادتی کو کہتے ہیں جس میں زیادتی کسی فائدے کیلئے نہ ہو اور وہ زیادتی غیر متعیّن ہو جیسے عدی بن زید عبادی کے اس شعر میں ہے۔

﴿وقددتِ الادیمَ لراهشیه والفیٰ قولها کذبًا ومینًا﴾

تحقیق المفردات: وقددت۔ قد سے مؤخوذ ہے واحد مؤنث کا صیغہ ہے اس کے معنیٰ ہیں کاٹنا۔ الادیم۔ کھال اور چمڑا۔ راهشیه۔ ہاتھ کے ان دو رگوں کو کہتے ہیں جن کے کاٹنے سے پورے جسم کا خون نکل جاتا ہے۔ الفیٰ پایا۔ کذب اور مین۔ الفاظ مترادفہ ہیں جھوٹ۔

ترجمہ۔ اور کاٹ دیا اس کی دونوں کلائیوں کے رگوں کی کھال کو اور اس کی بات کو صریح جھوٹ پایا۔

محل استشہاد: اس شعر میں کذب اور مین میں سے ایک زائد ہے لیکن کسی فائدے کیلئے زائد نہیں ہے اور یہ بھی معلوم نہیں ہے کہ وہ زائد کو نسا ہے جذیمہ بادشاہ کا نام ہے جو ملک حیرہ کا سب سے پہلے مالک ہوا، اس کا زمانہ حضرت عیسیٰؑ کے زمانے سے کچھ پہلے یا کچھ بعد میں تھا، ابرش اس کا لقب ہے اصل میں ابرص تھا لیکن عرب اس کے جاہ وجلال شان وشوکت کو دیکھ کر ابرص کے بجائے ابرش ہی پکارتے تھے، زباء ایک جزیرہ کی رانی کا لقب ہے جس کا نام فارغہ تھا زباء زبیب سے مأخوذ ہے بمعنیٰ کثرت شعر یہ چونکہ بہت بڑی شاعرہ تھی اسلئے اسے زباء کہتے تھے۔ شعر کا پس منظر: اس شعر کا پس منظر یہ ہے کہ حیرہ ملک کا ایک بادشاہ جس کا نام جزیمہ بن مالک الابرش تھا یہ وہ بادشاہ ہے جس نے سب سے پہلے شمع روشن کی اور منجنیق نصب کی۔ اس نے شام اور عراق پر قابض طرب بن حسان کو قتل کر دیا باپ کے مارے جانے کے بعد اس کی بیٹی ''زباء'' نے عنان حکومت سنبھالی یہ لڑکی بڑی چالاک وشاطر تھی اس نے نہر فرات کے دونوں کناروں پر دو مضبوط قلعے تعمیر کروا کر ان کے درمیان سرنگ بنوا کر رستہ بنوایا تھا۔ ایک قلعے میں خود رہتی تھی اور دوسرا قلعہ اپنی بہن کے سپرد کر دیا تھا ان اندرونی انتظامات سے فراغت کے بعد اس نے اپنے باپ کا بدلہ لینے کی ٹھانی اور اس کیلئے اس نے جذیمہ ابرش کے پاس پیغام بھیجا کہ آپ کو معلوم ہے کہ عورتوں کا نظام حکومت فطرۃً ناقص العقل ہونے کی وجہ سے بہت سست ہوتا ہے میں چاہتی ہوں کہ اپنی حکومت کی باگ ڈور کسی ایسے شخص کے سپرد کر دوں جو ترقی دے کر اسے چار چاند لگا دے اور میں اس سے نکاح کر کے اپنی بقیہ عمر آرام سے گزار دوں میں نے اس بارے میں کئی بار غور کیا مجھے اس کیلئے آپ سے بہتر کوئی نظر نہ آیا کیونکہ میرے سامنے آپ کی حکومت اور آپ کا نظام ہے جو رشکِ خلائق ہے اسلئے آپ سے میری گزارش ہے کہ آپ میری اس درخواست کو شرفِ قبولیت سے نوازیں اور میری اس درخواست کو رد کر کے میری آسوں پر پانی نہ پھیریں۔ اس نے یہ پیغام روانہ کر کے اپنے لشکر کو مسلح رہنے کا حکم دیا کہ جوں ہی جذیمہ آئے اسے گرفتار کر لو جب جزیمہ کے پاس یہ پیغام پہنچا تو بہت زیادہ خوش ہو کر روانہ ہو گیا جذیمہ کے مصاحب قصیر بن سعد نے ہر چند اسے اس ارادے سے باز رہنے کا کہا لیکن اس نے ان کی ایک نہ مانی بالآخر جب یہ دونوں وہاں پر پہنچ گئے تو جزیمہ تو گرفتار ہو گیا لیکن قصیر اپنی جان بچا کر بھاگ گیا ''جان بچی سو لاکھوں پائے'' جذیمہ کا انجام یہ ہوا کہ ملکہ کے حکم سے اس کی فصد کی رگیں کھول دی گئیں جس کی وجہ سے خون بہہ بہہ کر وہ مر گیا قصیر نے جذیمہ کے بھانجے عمرو بن عدی کے پاس پہنچ کر یہ سارا ماجرا اسے کہہ سنایا اور اسے بدلہ لینے پر ابھارا اس کے بعد قصیر نے اپنی ناک کان خود کاٹ کر ''زباء کے پاس جا کر کہا کہ جذیمہ کے بھا

نجے نے مجھ پر یہ الزام لگایا ہے کہ تم نے جذیمہ کے ساتھ دغا کر کے اسے قتل کروادیا ہے اور اس جرم کی پاداش میں اس نے میرے ناک کان کاٹ کر مجھے ملک بدر کر دیا ہے'' زباء نے اس کی بات پر اعتماد کر کے اسے اپنے ہاں پناہ دیدی کچھ عرصے کے بعد قصیر تجارت کی غرض سے ادھر اُدھر ممالک سے ملکہ کا اعتماد بڑھانے کیلئے تحفے تحائف لا لا کر دینے لگا جب ملکہ کو پورا اعتماد ہو گیا کہ یہ واقعی تاجر ہے تو قصیر عمرو بن عدی کے پاس پہنچا اور اس نے اس کی مدد سے ایک ہزار اونٹوں کا قافلہ تیار کر لیا ہر اونٹ پر ایک ایک صندوق رکھا اور اس میں دو دو مسلح آدمی بٹھا کر اس قافلے کو'' زباء کی طرف روانہ کر دیا جب اس کا قافلہ قریب پہنچا تو خود ملکہ کو اطلاع دینے کیلئے چلا گیا ملکہ اپنے قلعے کی طرف قافلے کو آتا دیکھ کر بہت خوش ہوئی اور بڑے شوق سے اجازت دیدی جب پورے کا پورا قافلہ قلعے میں داخل ہو گیا تو ہر صندوق سے دو دو آدمی نکل گئے زبّاء'' کو غدر کا پتہ چلا تو اس نے سرنگ کے ذریعے بھاگنا چاہا جب وہاں پہنچی تو وہاں پر قصیر پہلے سے کھڑا تھا وہ واپس ہو گئی ادھر آئی تو ادھر عمرو بن عدی کھڑا تھا اس نے عمرو کے ہاتھوں مرجانا گوارا نہ کر کے اپنی انگوٹھی کا ہیرا کھا کر خود ہی اپنا خاتمہ کر دیا اس کے بعد سے یہ قصہ عربی تاریخ میں ضرب المثل بن گیا ہے۔

یہ شعر عدی بن زید العبادی کا ہے جن کا انتقال ۵۸۷ھ میں ہوا ہے جو جاہلی حضرمی شاعر اور نعمان بن منذر کا کاتب تھا ابن نسری نے اہل عرب کا قول نقل کیا ہے'' اشعر العرب ابو داؤد الایادی '' اہل عرب میں سب سے بڑا شاعر ابوداؤد الایادی ہیں

واحترز ایضًا بفائدةٍ عن الحشو وهو زيادة معيّنة لالفائدة المفسد للمعنىٰ كالندى فى قوله شعر ولافضلَ فيها اى فى الدنيا للشجاعة والندىٰ: وصبرالفتى لولالقاءُ شعُوب ''هى علم المنيّة صرفها للضرورة وعدم الفضيلة علىٰ تقدير عدم الموت انّمايظهرفى الشجاعةِ والصبر لتيقّن الشجاعة بعدم الهلاك وتيقّن الصابربزوال المكروه بخلاف الباذل ما لَهٗ فانّهٗ اذاتيقّن بالخلودوعرف احتياجهٗ الىٰ المال دائمًافانّ بذلهٗ حينئذٍافضل ممّا اذاتيقّن بالموت وتخليف المال وغاية اعتذاره ماذكرهُ الامام ابن جنّى وهو انّ فى الخلودوتنقل الاحوال فيه من عسرالىٰ يسرومن شدّةالىٰ رخاء مايسكّن النفوس ويسهّل البؤس فلا يظهرلبذل المال كثيرفضلٍ وعن الحشوغيرالمفسد للمعنىٰ لقوله''شعر'' واَعْلَمُ علمَ اليومِ والأمسِ قبلَهٗ ولكنّنى عن علم ما فى غدٍعمى ''فلفظ قبلهٗ حشوغيرمفسدٍ وهذا بخلاف مايقال ابصرتهٗ بعينىّ وسمعتهٗ باذنىّ وكتبتهٗ بيدىّ فى مقامٍ يفتقر الىٰ التاكيد

ترجمہ:۔

اور بفائدۃ کے ذریعہ احتراز کیا ہے (حشو سے) اور وہ معیّن اور بلا فائدہ زیادتی ہے جو مفسد معنٰی ہو جیسے لفظ ندیٰ متنبّی کے اس شعر میں (نہیں تھی کوئی خوبی اس میں) یعنی دنیا میں (بہادری، شجاعت اور جوان کے صبر کی اگر موت کا سامنا نہ کرنا ہوتا، شعوب، موت کا علم ہے جسے ضرورت شعری کی وجہ سے منصرف کر دیا ہے، عدم فضیلت بتقدیر عدم موت صرف شجاعت اور صبر میں ہے کیونکہ بہادر کو عدم ہلاکت کا اور صابر کو مصیبت کے زوال کا یقین ہوتا ہے بخلاف مال خرچ کرنے والے کے کہ جب اس کو یقین ہے ہمیشگی کا اور وہ مال کی طرف اس کی احتیاج کو جانتا ہے کہ اس کا ایسی حالت میں خرچ کرنا بہتر ہے جبکہ اسے موت کا اور مال کے چھوڑ جانے کا یقین ہو جائے متنبّی کی طرف سے غایت اعتذار وہ ہوسکتا ہے جس کو امام ابن جنی نے ذکر کیا ہے اور وہ یہ کہ ہمیشگی میں اور سختی و نرمی تنگی و خوشحالی کے مختلف احوال میں نفس کو تسکین اور سختی آسان ہو جاتی ہے تو بذل میں کوئی زیادہ خوبی ظاہر نہیں ہوتی ہے (اور احتراز کیا ہے غیر مفسد کے ساتھ معنٰی حشو سے جیسے شعر واعلم الخ مجھے آج کا بھی علم ہے اور کل گذشتہ کا بھی) لیکن میں آئندہ کل کے علم سے بالکل نابلد ہوں اس میں لفظ قبلہٗ حشو غیر مفسد معنٰی ہے اور یہ اس

مقام کے خلاف ہے جو کہا ہے ابصرتہٗ بعینی وسمعتہٗ باذنی وکتبتہٗ بیدی اس مقام کے جہاں تاکید کی ضرورت ہے

تشریح:۔

فائدہ کی قید لگا کر دوسرے نمبر پر انھوں نے حشو سے احتراز کیا ہے۔ پھر حشو کی دو قسمیں ہیں (۱) مفسد للمعنیٰ (۲) غیر مفسد للمعنیٰ۔ مفسد للمعنیٰ کی مثال جیسے

﴿ ولا فضل فیہا للشجاعۃ والندیٰ وصبر الفتیٰ لو لا لقاء شعوب ﴾

تحقیق المفردات: فضل ۔احسان، زیادتی اور فضیلت۔ شجاعۃ ۔دلیری، بہادری، خوف کے وقت دل کی مضبوطی۔ الندیٰ ۔بارش، سبز گھاس، شبنم، ترمٹی، بخور کے مانند ایک چیز جس سے خوشبو کرتے ہیں انتہائی بخشش، فضل وخیر۔ ج۔ انداء، اندیہ۔ لقاء ۔ملاقات کرنا۔ شعوب ۔جمع ہے اس کا مفرد شعب مصدر ہے بڑا قبیلہ، لوگوں کی جماعت۔ جیسے کہا جاتا ہے کہ ''ھما شعبان'' وہ دونوں ایک جیسے ہیں

ترجمہ۔ اگر موت کا آنا نہ ہوتا تو اس دنیا میں شجاعت، سخاوت اور نوجوان کے صبر کی کوئی فضیلت و وقعت نہ ہوتی۔

محل استشہاد: اس میں ''لقاء شعوب'' کی طرف ''ندیٰ'' کی نسبت کی گئی ہے یہ نسبت کرنا صحیح نہیں ہے اور ''شجاعت'' اور ''صبر الفتیٰ'' کی نسبت کی گئی ہے تو یہ نسبت صحیح ہے۔

اس شعر کی تفصیل یہ ہے کہ موت کے خطرے کے ہوتے ہوئے پھر بھی آدمی کا بہادری دکھانا ایک قابل ستائش اور قابل تعریف بات ہے اسی طرح موت کا یقین ہوتے ہوئے بیماریوں اور مصائب پر صبر کرنا بھی ایک قابل تعریف بات ہے لیکن موت کے یقین کا ہوتے ہوئے سخاوت کرنا کوئی قابل تعریف بات نہیں ہے کیونکہ موت کی وجہ سے ہر آدمی کو یقین ہو جاتا ہے کہ اب میرا مال میرے قبضے سے نکل جائے گا اور لوگوں میں تقسیم ہو جائے گا لہٰذا موت کا یقین ہوتے ہوئے مال خرچ کرنا ممدوح بننے کا تقاضا کرتا ہے لیکن پھر بھی اس کی نسبت ''لقاء شعوب'' کی طرف کی گئی ہے۔ جس کی وجہ سے معنیٰ بالکل خراب اور فاسد ہو جاتا ہے تو اس زیادتی کو بے فائدہ اور حشو کہتے ہیں۔

وغایۃ اعتذار ماذکر: اس شعر میں مفسد معنیٰ کی جو خرابی ہے علامہ ابن جنی نحوی نے شرح متنبی میں اسے دور کرنے کی کوشش کی ہے چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ عدم موت کی صورت میں سخاوت میں خوبی کے نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جب آدمی خوشحالی وتنگدستی کے مختلف حالات کا مشاہدہ کرتا ہے تو اسے یک گونہ اطمینان حاصل ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے وہ سختیوں اور مشکلات کو آسانی کے ساتھ جھیل لیتا ہے لہٰذا جب سے یہ یقین ہو جائے کہ مجھے ہمیشہ زندہ رہنا ہے اور مال کے نہ ہونے کی وجہ سے مجھ پر حالات آسکتے ہیں میں نان جویں کا محتاج بن سکتا ہوں اس کے باوجود بھی وہ بے دریغ مال خرچ کر دیتا ہے تو اس میں خوبی نہیں ہے کیونکہ اسے خوف ہی نہیں ہے کہ ابھی اگر راحت ہے تو کبھی مجھ پر سختی بھی آسکتی ہے تو اس وقت میں اپنی ضروریات کو کس طرح پورا کروں گا وہ تو سمجھتا ہے کہ جان ہے تو جہان ہے جب تک زندہ رہا مال ہاتھ کا میل ہے اسکے رکھنے کا فائدہ ہی کیا ہے جب ضرورت پڑے گی اللہ اور دے گا لہٰذا یہ شعر صحیح ہے اور اس میں حشو نہیں ہے۔

فائدہ:۔ علامہ ابن جنی نے اسے بنانے کی بہت کوشش کی ہے لیکن ان سے یہ بات بنی نہیں ہے کیونکہ جب آدمی کو ہمیشہ رہنے کی امید ہو تو اسے مصائب وآلام کا خطرہ بھی زیادہ رہتا ہے یہاں تک کہ اس کا اندیشہ حصول مال سے بھی بڑھ جاتا ہے اسلئے عدم موت کا یقین ہونے کی صورت میں بھی اس کا مال خرچ کرنا قابلِ تعریف ہوگا نیز جب ایک آدمی یہ سمجھتا ہے کہ میرے کو ہمیشہ رہنا ہے اور میری ضروریات مال کے بغیر پوری بھی نہیں ہوسکتی ہیں پھر بھی وہ بے دریغ مال خرچ کرتا ہے تو یہ قابل تعریف وقابل ستائش ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ زیادتی بغیر فائدے کے ہو اور مفسد معنیٰ بھی نہ ہو جیسے

﴿ واعلم علم الیوم والامس قبلہٗ ولکنّنی عن علم ما فی غدٍ عمیٰ ﴾

ترجمہ: اور میں جانتا ہوں آج اور گزشتہ کل کے علم کو لیکن میں آئندہ کل کے علم سے اندھا (بے خبر) ہوں

محل استشهاد: والامس اسکے اپنے معنیٰ ہیں گزشتہ کل لیکن اس پر قبلہٗ کو داخل کردیا ہے اس کا کوئی فائدہ نہیں ہے کیونکہ گذشتہ کل کا معنی ''امس'' سے خود بخود معلوم ہو رہا ہے لیکن یہ زیادتی مفسد معنیٰ بھی نہیں ہے۔

اعتراض: اس پر کسی آدمی نے اعتراض کیا ہے کہ آپ نے ''قبله'' کو حشو قرار دیا ہے جب کہ یہ تو تاکید بھی بن سکتا ہے تو آپ نے اسے تاکید کیوں نہیں بنایا ہے جیسے کہا جاتا ہے نظرتهٗ بعيني ، سمعتهٗ باذني ، كتبتهٗ بيدي ''تو جس طرح ان مثالوں میں ثانی اوّل کی تاکید کیلئے آیا ہے اسی طرح ان مثالوں میں بھی آپ کو چاہئے تھا کہ آپ اسے تاکید کیلئے بنادیتے۔

جواب: یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ تاکید وہاں پر لائی جاتی ہے جہاں پر مخاطب انکاری ہو اور یہاں پر کوئی منکر ہی نہیں اسلئے یہاں پر تاکید نہیں لائی جائے گی چنانچہ آپ کی پیش کردہ مثالوں میں بھی اگر کوئی مخاطب منکر نہ ہو تو ان میں تاکید لانا جائز نہیں ہے تو مصنفؒ کی پوری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر مقصود کے اداء کرنے کے برابر عبارت لائی جائے تو مساوات ہے اور مقصود کے اداء کرنے سے کم ہو اور وافی ہو تو ایجاز ہے غیر وافی ہو تو اخلال ہے اور اگر وہ عبارت مقصود کے اداء کرنے سے زیادہ ہو تو دیکھیں گے کہ وہ زیادتی کسی فائدے پر مشتمل ہے یا نہیں۔ اگر وہ زیادتی کسی فائدے پر مشتمل ہو تو اطناب ہے اور اگر وہ زیادتی کسی فائدے پر مشتمل نہ ہو اور زیادتی متعین بھی نہ ہو تو وہ تطویل ہے اور اگر زیاتی متعین ہو تو پھر مفسد معنیٰ ہو یا نہ ہو دونوں صورتوں میں حشو ہے۔۲/۶/۱۴۲۸

﴿المساواة﴾

قدّمها لانّها الاصل المقيس عليه نحو وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّءُ اِلَّا بِاَهْلِهٖ'' وقولهٗ شعر فانّك كالليل الذى هو مدركي وإن خِلتُ أنّ المُنتاىٰ عنك واسعٌ اى موضع البعد عنك ذو سعة شبّههٗ في حال سخطه وهوله بالليل

ترجمہ:۔

اس کو مقدم اسلئے کیا ہے کہ یہ بمنزلہ اصل ومقیس علیہ ہے (جیسے بری تدبیروں کا وبال تدبیر والوں پر ہی پڑتا ہے اور جیسے شعر الخ بیشک تو اس رات کی طرح ہے جو مجھے پالیتی ہے، اگرچہ میں یہ خیال کروں کہ آپ سے دوسرے کا مقام وسیع تر ہے) یعنی تجھ سے دوری کی جگہ بہت ہی وسیع ہے اس کے غیض وغضب اور ہیبت کے حالت کی رات کیساتھ تشبیہ دے رہا ہے۔

تشریح:۔

یہاں تک ان تینوں کی اجمالاً تعریفات ذکر کرنے کے بعد اب یہاں سے ان میں سے ہر ایک کی تفصیل بیان کر رہے ہیں چنانچہ مساوات کو باقی تمام اقسام پر مقدم کردیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ مساوات باقی دو قسموں کیلئے مقیس علیہ بن رہا ہے کیونکہ ایجاز کہتے ہیں مقصود کے اداء کرنے سے کم عبارت لانے کو اور اطناب کہا جاتا ہے مقصود اصلی (مساوات) سے زیادہ پر دلالت کرنے والی عبارت کو پھر اس کی دو مثالیں ذکر کی ہیں پہلی مثال جیسے قرآن پاک میں ارشاد باری تعالیٰ ہے ''وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّءُ اِلَّا بِاَهْلِهٖ '' اس میں جتنا مقصود ہے اتنی ہی عبارت لائی گئی ہے۔ دوسری مثال جیسے نابغہ ذبیانی کا یہ شعر ہے کہ

فانّك كالليل الّذى هو مدركي وان خلتُ انّ المنتاىٰ عنك واسع ''

تحقیق المفردات: لیل۔رات۔ مدرکی۔اسم فاعل باب افعال کا۔پانا۔ خلتُ۔گمان کرنا، خیال کرنا۔ المنتاىٰ۔دوری واسع وسیع ہونا کشادہ ہونا۔

ترجمہ:۔ بے شک تو اس رات کی طرح ہے جو مجھے پالیتی ہے اگر چہ میں یہ گمان کرلوں کہ تجھ سے دوری کا مقام وسیع تر ہے۔

شعر کا پس منظر: نابغہ شاعر کے کسی بدخواہ نے بادشاہ نعمان سے ان کی شکایت کردی کہ نابغہ تمہاری ہجو کرتا ہے یہ بات جب نابغہ شاعر کو معلوم ہوئی تو اس نے بادشاہ کے دربار میں یہ اشعار لکھ کر بھیجے کہ میں کس طرح آپ کی ہجو کرسکتا ہوں اگر آپ ناراض ہو گئے تو رات کی طرح آپ مجھے ہر جگہ پالیتے ہیں۔ اس میں جتنا مقصود تھا شاعر نے پورے طور پر اس مقصود پر اپنے اس شعر کے ساتھ دلالت کیا ہے تو یہ مساوات ہے۔

قیل فی الأیة حذف المستثنٰی منه وفی البیت حذف جواب الشرط فیکون کلّ منهما ایجازًا لامساواةً وفیه نظرٌ لانّ اعتبار هذا الحذف رعایة لامر لفظیٍ لایفتقر الیه تادیة اصل المراد حتّٰی لو صرّح به لکان اطنابًا بل تطویلًا وبالجملة لانسلّم انّ لفظ الأیة والبیت ناقصٌ عن اصل المراد۔

ترجمہ:۔

کہا گیا ہے آیت میں حذف مستثنیٰ منہ ہے اور شعر میں حذف جواب شرط ہے اسلئے ان میں سے ہر ایک ایجاز ہے نہ کہ مساوات اور اس میں نظر ہے کیونکہ اس میں حذف کا اعتبار تو صرف امر لفظی کی رعایت کے اعتبار سے ہے اصل مراد کی ادیگی اس کی محتاج نہیں ہے یہاں تک کہ اگر اس کی تصریح کی جائے تو اطناب بلکہ تطویل ہوجائے خلاصہ یہ ہے کہ یہ ہمیں تسلیم نہیں ہے کہ آیت اور شعر کے الفاظ اصل مراد سے کم ہیں۔

تشریح:۔

قیل: کسی آدمی نے یہ اعتراض کیا کہ آپ نے ان دونوں مثالوں کو مساوات کیلئے بنایا ہے یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ مساوات تو وہاں پر ہوتا ہے جہاں پر مقصود پر دلالت کرنے والی پوری عبارت موجود ہو اور یہاں پر آیت میں مستثنیٰ منہ محذوف ہے اور شعر میں جواب شعر محذوف ہے لہٰذا یہ دونوں مساوات کی مثالیں نہیں بن سکتیں ہیں بلکہ یہ تو ایجاز کی مثالیں ہیں۔

جواب: جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ مستثنیٰ منہ اور جواب شعر کو ذکر کرنا صرف لفظی ترکیب کیلئے ہے معنیٰ مقصودی پر ان کی کوئی دلالت نہیں ہوتی ہے چنانچہ اگر ان کو ذکر کر دیا جائے تو یہ اطناب بلکہ تطویل بلکہ حشو بن جائے گا الغرض ہم اس آیت اور شعر میں معنیٰ مرادی میں نقصان کو سرے سے نہیں مانتے ہیں اور مذکورہ الفاظ اس معنیٰ مرادی پر پورے طور پر دلالت کرتے ہیں۔

﴿والإیجاز﴾

ضربان ایجاز القصر وهو مالیس بحذفٍ نحو ''وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ'' فانّ معناه کثیرٌ ولفظهٗ یسیرٌ وذٰلك لانّ معناه انّ الانسان اذاعلِم انّهٗ متٰی قَتَلَ قُتِلَ کان ذٰلك داعیًالهٗ الٰی ان لایُقدم علی القتل فارتفع بالقتل الذی هو القصاص کثیرٌمن قتل الناس بعضهم لبعض وکان ارتفاع القتل حیٰوةً لهم ولاحذفَ فیه ای لیس فیه حذف شیءٍ ممّایؤدّی به اصل المراد واعتبار الفعل الذی به یتعلّق الظرف رعایة لامر لفظی حتّٰی لوذکر لکان تطویلًا۔

ترجمہ:۔

اور ایجاز کی دو قسمیں ہیں ایک ایجاز قصر جس میں حذف نہ ہو۔ (جیسے تمہارے لئے قصاص میں خاص قسم کی زندگی ہے اس کے معنیٰ بہت ہیں اور الفاظ کم) اور یہ اس لئے کہ اس کے یہ معنیٰ ہیں کہ جب آدمی یہ جان لے کہ اگر اس نے قتل کیا تو اسے بھی قتل کردیا جائے گا تو یہ اس بات کا داعی ہوگا کہ وہ قتل کا اقدام نہ کرے لہٰذا قتل قصاص کے ساتھ لوگوں کا بہت سا آپس میں قتل وقتال اٹھ جائے گا اور اس قتل کا اٹھ جانا ہی اس کیلئے حیوٰۃ اور زندگی ہے (اور اس میں حذف نہیں ہے) یعنی کوئی ایسی چیز محذوف نہیں ہے جس سے اصل مراد اداء کی جاتی ہو، رہا

فعل کا اعتبار جس سے ظرف متعلق ہے تو یہ امر لفظی کی رعایت ہے یہاں تک کہ اگر اس کو ذکر کیا جائے تو تطویل ہو جائے گا۔

تشریح:۔

ایجاز کی ابتداءً دو قسمیں ہیں ایجاز قصر اور ایجاز حذف۔

ایجاز قصر وہ ایجاز ہے جس میں کسی چیز کو حذف نہ کیا گیا ہو لیکن اس کے معنیٰ میں طوالت ہو جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے "وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ" "اے عقل والو تمہارے لئے قصاص لینے میں زندگی ہے۔

اس میں الفاظ مختصر ہیں البتہ کسی لفظ کو حذف نہیں کیا گیا ہے لیکن اس کے معنیٰ میں بہت زیادہ وسعت ہے کیونکہ جب اس آیت سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اگر کوئی انسان دوسرے انسان کو قتل کر دے تو اسے بھی قتل کر دیا جائیگا تو یہ آیت اس بات کی داعی بنے گی کہ کوئی انسان دوسرے انسان کو قتل نہ کرے اور جب کوئی انسان دوسرے انسان کو قتل نہیں کرے گا تو اس سے قتل (قصاص) کا حکم خود بخود مرتفع ہو جائے گا تو اس سے تمام انسانوں کا قتل ختم ہو جائے گا اتنا زیادہ معنیٰ اس مختصر سے کلام سے اداء ہو رہا ہے اور اس میں کوئی عبارت محذوف بھی نہیں ہے۔

اس پر کسی آدمی نے یہ اعتراض کیا کہ آپ نے کہا ہے کہ اس کلام میں کوئی چیز محذوف نہیں ہے جب کہ لکم کا متعلق محذوف ہے پھر آپ نے یہ کیسے کہدیا کہ اس میں کوئی چیز محذوف نہیں ہے؟

جواب: متعلق کو صرف ترکیب لفظی کے اعتبار سے محذوف مانا جاتا ہے اصل معنیٰ مقصودی کے اداء کرنے کے ساتھ اس کا کوئی تعلق نہیں ہوتا ہے لہذا اس کا ذکر کرنا تطویل اور حشو ہو جائے گا اسلئے اس کلام میں عموماً حذف ہی کیا جاتا ہے۔

وفضلُهٗ ای رجحان قولہٖ تعالٰی ولکم فی القصاص حیٰوۃ علٰی ما کان عندھم اوجَز کلام فی ھذا المعنٰی وھو قولُھُم القتلُ اَنفٰی للقتل بقلّۃ حروف ما یناظرہ ای اللفظ الذی یناظر قولھم القتل انفیٰ للقتل منہ ای من قولہٖ تعالیٰ ولکم فی القصاص حیٰوۃٌ وما یناظرہٗ منہ ھو قولہٗ تعالٰی "فی القصاص حیٰوۃٌ" لانّ لکم زائدٌ علی معنٰی قولھم القتل انفٰی للقتل فحروف فی القصاص حیٰوۃٌ مع التنوین احد عشر وحروف القتل انفٰی للقتل اربعۃ عشر اعنی الحروف الملفوظۃ اذ الایجاز یتعلّق بالعبارۃ لا بالکتابۃ والنصُّ ای بالنصّ علی المطلوب یعنی الحیٰوۃ وما یُفِیدہٗ تنکیرُ حیٰوۃ من التعظیم لمنعہٖ ای منع القصاص ایّاھم عمّا کانوا علیہ من قتل جماعۃٍ بواحدٍ فحصل لھم فی ھذا الجنس من الحکم اعنی القصاص حیٰوۃٌ عظیمۃٌ اومن النوعیۃ ای لکم فی القصاص نوعٌ من الحیٰوۃ وھی الحیٰوۃ الحاصلۃ للمقتول ای الذی یُقصَد قتلُہٗ والقاتل ای الذی یقصد القتل بالارتداع عن القتل لمکان العلم بالاقتصاص واطّرادہٖ ای ولکون قولہٖ ولکم فی القصاص حیٰوۃٌ مطّرِدًا اذ الاقتصاص مطلقًا سبب للحیٰوۃ بخلاف القتل فانّہٗ قد یکون انفٰی للقتل کالذی علی وجہ القصاص وقد یکون ادعٰی لہ کالقتل ظلمًا وخلُوُّہٗ عن التکرار بخلاف قولھم فانّہٗ یشتمل علی تکرار القتل ولا یخفٰی ان الخالی عن التکرار افضل من المشتمل علیہ وان لم یکن مخلًّا بالفصاحۃ واستغنائِہٖ عن تقدیر محذوفٍ بخلاف قولھم فانّ تقدیرہٗ انفٰی للقتل من ترکہٖ والمطابقۃ ای وباشتمالہٖ علی صنعۃ المطابقۃ وھی الجمع بین معنیین متقابلین فی الجملۃ کالقصاص والحیٰوۃ

ترجمہ:۔

(اوراس کی خوبی) یعنی قول باری تعالیٰ ''ولکم فی القصاص حیٰوۃ'' کی خوبی (اس کے مقابلہ میں جو اہل عرب کے ہاں مختصر کلام ہے جو اسی معنیٰ کو ادا کرتا ہے اور وہ ''القتل انفی للقتل'' ہے یہ کلام حروف کے کم ہونے کے اعتبار سے اسکی طرح ہے) یعنی وہ لفظ جو مشابہ ہے ان کے قول ''القتل انفی للقتل'' کے (اس سے) یعنی قول باری تعالیٰ ''ولکم فی القصاص حیٰوۃ'' سے اور وہ لفظ جو ان کے کلام کی نظیر ہے وہ صرف ''فی القصاص حیٰوۃ'' ہے کیونکہ ''لکم'' زائد ہے ان کے قول ''القتل انفی للقتل'' کے معنیٰ پر تو ''فی القصاص حیوۃ'' کے حروف تنوین کے ساتھ گیارہ ہیں اور ''القتل انفیٰ للقتل'' کے حروف چودا ہیں یعنی حروف ملفوظہ کیونکہ ایجاز کا تعلّق عبارت سے ہے نہ کہ کتابت سے (اور مطلوب پر تصریح ہونی کی وجہ سے) یعنی حیات پر۔ (اور حیات کی تنکیر مفید تعظیم ہونے کی وجہ سے کیونکہ قصاص روکنے والا ہے ان کو (اس سے جس پر وہ تھے ایک کے عوض میں جماعت کو قتل کرنے سے تو ان کو قصاص کے ذریعہ یہ حیاۃ عظیمہ حاصل ہو گئی (یا مفید نوعیت ہونے سے) یعنی تمہارے لئے قصاص میں ایک قسم کی حیاۃ ہے (اور وہ) حیات (وہ ہے جو حاصل ہو رہی ہے مقتول کو) یعنی جس کے قتل کا ارادہ کیا جارہا ہے (اور قاتل کو) یعنی جو ارادہ کر رہا ہے قتل کا (رک جانے کے ساتھ قتل کی وجہ سے) قتل سے قصاص کے معلوم ہونے کی وجہ سے (اور اس کے مطّرد ہونے کی وجہ سے) یعنی قول باری تعالیٰ ''ولکم فی القصاص حیٰوۃ'' کے شائع ذائع ہونے کی وجہ سے کیونکہ حکم قصاص مطلقاً زندگی کیلئے ہے بخلاف قتل کے کیونکہ قتل کبھی قتل کیلئے انفیٰ ہوتا ہے جیسے وہ قتل جو قصاص کے طور پر ہو اور کبھی قتل کی طرف داعی ہوتا ہے جیسے ظلماً قتل کرنا (اور تکرار سے خالی ہونے کی بناء پر) بخلاف ان کے قول کے کہ وہ تکرار پر مشتمل ہے اور ظاہر ہے خالی عن التکرار بہتر ہوتا ہے اس سے جو تکرار پر مشتمل ہو اگر چہ یہ مخل فصاحت نہیں ہے اور اس کے تقدیر محذوف سے مستغنی ہونے کی وجہ سے) بخلاف ان کے قول کے کہ اس کی تقدیری عبارت یوں ہے ''القتل انفیٰ للقتل من ترکہ'' اور مشتمل ہونے کی وجہ سے اس کے صنعت مطابقت پر) اور ایسے دو معنیٰ کے درمیان جمع کرنا جن میں فی الجملہ تقابل ہو جیسے قصاص اور حیاۃ۔

تشریح:۔

وفضلہٗ علی:۔ اس آیت کی وجہ رجحان یہ ہے کہ جو معنیٰ اور مضمون یہ مختصر آیت اداء کر رہی ہے اگر اسی مضمون کو اوساط کے کلام میں سب سے مختصر کلام کے ساتھ اداء کیا جائے تو مضمون تو اداء ہو جائے گا لیکن یہ آیت اس کلام موجز سے سات اعتبارات اور وجوہات کی بناء پر فضیلت رکھتی ہے اس آیت کے معنیٰ اور مضمون کو اداء کرنے کیلئے اوساط کے کلام میں سب سے مختصر اور موجز کلام یہ ہے ''القتل انفی للقتل'' ''قتل قتل کو ختم کرتا ہے۔

وجہ اوّل؛ پہلی وجہ قلّت حروف ہے یعنی دونوں کلام ایک دوسرے کے مقابل ہیں اور اوساط کے کلام میں کوئی خطاب نہیں ہے اسلئے اس آیت میں بھی لکم کا اعتبار نہیں کیا جائے گا تو باقی حروف ملفوظہ کو جب دیکھا جائے تو قرآنی آیت میں گیارہ حروف ہیں جبکہ اوساط کے کلام میں چودا (۱۴) حرف ہیں۔ اور جو کلام کم حروف پر مشتمل ہونے کے باوجود زیادہ معنیٰ پر مشتمل ہو وہ کلام زیادہ بہتر ہوتا ہے اس کلام سے جس میں زیادہ حروف پر مشتمل ہونے کے باوجود بھی اس کا معنیٰ کم حروف والے کلام کی طرح ہو لہٰذا اس آیت کو قلّت حروف کی وجہ سے کلام اوساط پر ترجیح حاصل ہوگی۔

دوسری وجہ: آیت اپنے مقصود پر دلالت کرنے میں نص ہے جبکہ کلام اوساط اپنے مقصود پر دلالت کرنے میں نص نہیں ہے کیونکہ یہاں پر مقصود حیٰوۃ ہے اور آیت میں حیٰوۃ کا صراحۃً ذکر موجود ہے جبکہ اوساط کے کلام میں حیٰوۃ کا صراحۃً ذکر نہیں ہے اور جو چیز اپنے مطلوب پر نص ہو وہ اولیٰ ہوتی ہے اس چیز کی بنسبت جو اپنے مقصود پر نص نہیں ہے لہٰذا آیت اپنے مقصود پر نص ہونے کی وجہ سے اوساط کے کلام سے اولیٰ ہوگی۔

تیسری وجہ: آیت میں لفظِ حیوٰۃ پر تنوین تنویع یا تعظیم کیلئے ہے اگر اسے تعظیم کیلئے بنایا جائے تو اس کا مطلب یہ بنے گا کہ قصاص لینے میں تمہارے لئے بہت بڑی زندگی ہے، کیونکہ عربوں میں یہ دستور تھا کہ جب کسی قبیلے کا ایک آدمی مار دیا جاتا تو مقتول کے ورثاء قاتل کے پورے خاندان کا صفایا کر دیتے تھے تو قصاص کی وجہ سے جب کوئی آدمی دوسرے آدمی کو قتل نہیں کرے گا تو گویا کہ پورا قبیلہ قتل سے بچ گیا اور ان کو اس قصاص کی وجہ سے ایک نئی زندگی مل گئی تو یہ حیوٰۃِ عظیمہ ہے اور اگر تنوین کو تنویع کیلئے بنایا جائے تو پھر اس سے قاتل یا مقتول کی زندگی ہوگی کیونکہ قصاص کی وجہ سے جب کوئی آدمی دوسرے آدمی کو قتل نہیں کرے گا تو مقتول کو زندگی مل گئی اور جب کوئی قاتل بنا ہی نہیں تو اسے بھی زندگی مل گئی کیونکہ قصاص میں قاتل کو قتل کی وجہ سے قتل کر دیا جاتا ہے جبکہ اوساط کے کلام میں ان میں سے کسی چیز پر بھی دلالت نہیں پائی جاتی ہے کیونکہ کلام اوساط میں حیوٰۃ ہی کا ذکر نہیں ہے چہ جائے کہ اس پر تنوین بھی آئے لہٰذا کلام اللہ کو کلام اوساط پر فوقیت حاصل ہوگی۔

چوتھی وجہ: یہ ہے کہ ''ولکم فی القصاص حیوٰۃ یا اولی الألباب'' یہ آیت مطرد ہے یعنی مطلق حیوٰۃ کیلئے سبب ہے زمانے اور فرد کی قید کے بغیر بخلاف ''القتل انفی للقتل'' کے کہ اس میں قتل سے مراد یا تو قصاصاً قتل ہوگا یا ظلماً قتل ہوگا تو قصاص قتل کو روکتا ہے لیکن قتل قتل کو نہیں روکتا ہے کیونکہ جب کسی کو ظلماً قتل کر دیا جائے تو اس کا بدلہ لیا جائے گا لہٰذا اوساط کا کلام صرف دو صورتوں کو شامل ہے ظلماً قتل کبھی انفی للقتل ہوتا ہے اور کبھی ادعیٰ للقتل ہوتا ہے بخلافِ ارشادِ باری تعالیٰ کے کہ یہ تمام صورتوں کو شامل ہے اور اطراد اولیٰ ہوتا ہے تقیید سے لہٰذا آیت کو کلام اوساط پر بلندی حاصل ہوگی۔

پانچویں وجہ: یہ ہے کہ ارشاد باری تعالیٰ لفظ قتل کے تکرار سے خالی ہے اور کلام اوساط لفظ قتل کے تکرار پر مشتمل ہے اور تکرار و عدم تکرار میں عدم تکرار اولیٰ ہوتا ہے تکرار سے لہٰذا آیت کو کلام اوساط پر فوقیت حاصل ہوگی۔

چھٹی وجہ: یہ ہے کہ ارشاد باری تعالیٰ میں کوئی اسم تفضیل نہیں ہے لہٰذا اس کیلئے مفضل علیہ لانے کی کوئی ضرورت نہیں ہے بخلافِ کلام اوساط کے کہ اس میں اسم تفضیل ہے جس کیلئے مفضل علیہ محذوف نکالنا پڑے گا اور جس عبارت میں محذوف ماننا پڑتا ہے اس سے وہ عبارت بہتر ہوتی ہے جس میں محذوف نکالنے کی ضرورت نہیں پڑتی ہے لہٰذا آیت کلام اوساط سے راجح ہوگی۔

ساتویں وجہ: یہ ہے کہ آیت صنعت مطابقہ پر مشتمل ہے اور کلام اوساط صنعت مطابقہ پر مشتمل نہیں ہے اور جو کلام صنعت مطابقہ پر مشتمل ہوتا ہے وہ بہتر ہوتا ہے اس کلام سے جو صنعت مطابقہ پر مشتمل نہ ہو لہٰذا ارشادِ باری تعالیٰ القتل انفی للقتل سے بہتر ہوگی۔ صنعتِ مطابقہ اس کلام کو کہتے ہیں جس میں دو متقابل معانی کو فی الجملہ جمع کر دیا گیا ہو اور اس آیت میں دو متقابل معانی کو جمع کیا گیا ہے کیونکہ قصاص سے موت مراد ہے اور اس کے بعد حیوٰۃ کو ذکر کیا ہے تو گویا کہ موت اور حیوٰۃ دونوں کو ایک ہی جملہ میں ذکر کر دیا گیا ہے۔

وایجازُ الحذفِ وهوما یکون بحذف شیءٍ عطفٌ علیٰ ایجازالقصر والمحذوفُ امّاجزءُ جملةٍ عمدة کان اوفضلة مضافٌ بدلٌ من جزء جملةٍ نحو ''وَاسْئَلِ الْقَرْيَةَ'' ای اهل القریة اوموصوف نحو شعرانا ابنُ جَلا وطَلّاعُ الثنایا ::متٰی اضع العمامة تعرفونی ''الثنیّة العقبة وفلانٌ طلّاع الثنایا ای رکّاب لصعاب الامور فقولهٗ جلا جملة وقعت صفةً لمحذوف ای انا ابن رجل جلا ای انکشف امرهٗ وکشف الامور وقیل جلا هٰهُنا علم حذف التنوین باعتبار انّهٗ منقولٌ عن الجملة اعنی الفعل مع الضمیر لا عن الفعل وحدهٗ

ترجمہ:۔

(اور دوسری قسم ایجاز حذف ہے جس میں کوئی چیز محذوف ہو) اس کا عطف ایجاز قصر پر ہے (اور محذوف یا جزء جملہ ہوگا عمدہ ہو

یا فضلہ (مضاف ہو) جزء جملہ سے بدل ہے (جیسے پوچھ لو بستی سے) یعنی بستی والوں سے (یا موصوف سے جیسے شعر: میں واضح چیزوں اور پہاڑوں پر چڑھنے والے کا بیٹا ہوں جب پگڑی رکھوں گا تو تم مجھے پہچان لو گے۔ ثنیہ کے معنیٰ ہیں گھاٹی فلان طلاع الثنایا کہا جاتا ہے یعنی ایسے شخص کا بیٹا ہوں جو مشکل امور پر سوار ہونے والا ہے شاعر کا قول جلا جملہ محذوف کی خبر ہے (یعنی ایسے شخص کا بیٹا ہوں جو واضح الامر ہے) یا جملہ امور کا واقف کار ہے بعض نے کہا ہے کہ جلا یہاں علم ہے جس سے تنوین کو حذف کر دیا گیا ہے اس اعتبار سے کہ وہ جملہ سے منقول ہے یعنی فعل مع ضمیر سے منقول ہے نہ کہ تنہا فعل سے

تشریح:۔

وایجا زالحذف: پہلے ہم تحریر کر آئے ہیں کہ ایجاز کی دو قسمیں ہیں ایجاز قصر اور ایجاز حذف۔ یہاں تک مصنفؒ نے ایجاز قصر کو بیان کیا اب یہاں سے ایجاز حذف بیان کر رہے ہیں چنانچہ ایجاز حذف کی تین صورتیں ہیں۔ جزء جملہ کو حذف کر دیا جائے گا یا جملہ کو حذف کر دیا جائے گا اور یا جملہ سے زائد کو حذف کر دیا جائے گا۔

پہلی صورت یہ ہے کہ جزء جملہ کو حذف کر دیا جائے پھر اس کی چھ صورتیں ہیں۔

مضاف کو حذف کیا جائے گا یا موصوف کو یا صفت کو یا شرط کو یا جواب شرط کو یا معطوف کو حرف عطف کے ساتھ مضاف کو حذف کرنے کی مثال جیسے ارشادِ باری تعالیٰ ہے واسئل القریۃ اصل میں تھا واسئل اھل القریۃ اس میں ''قریۃ'' کا مضاف محذف ہے اور وہ ہے ''اھل'' موصوف کے محذوف ہونے کی مثال جیسے سحیم بن وثیل الریاحی الیربوعی کے اس شعر میں ہے۔

﴿انا ابن جلا وطلّاع الثنایا متیٰ اضع العمامۃ تعرفونی﴾

تحقیق المفردات: طلّاع۔ چڑھنے والا۔ ثنایا۔ ثنیہ کی جمع ہے گھاٹی۔ العمامۃ۔ پگڑی۔

ترجمہ۔ میں امور کو کھولنے والا اور گھاٹیوں پر چڑھنے والے کا بیٹا ہوں (یعنی مشکل امور کے حل کرنے والے کا بیٹا ہوں) جب میں اپنی پگڑی رکھوں گا تو تم مجھے پہچان لو گے۔

محل استشھاد: اس میں لفظِ '' جلا '' جملہ ہے جو موصوف محذوف یعنی رجل کی صفت ہے اس کی تقدیری عبارت یوں ہے ''انا ابن رجل جلا'' پھر '' جلا '' میں دو احتمال ہیں یا تو یہ فعل با فاعل دونوں مل کر جملہ صفت ہے رجل موصوف کیلئے اور یا یہ جملہ علم ہے اور حکایت فعل کے قبیل سے ہے جیسے ''تابط شرًّا'' کسی کا نام رکھدیا جائے۔

شعر کی تحقیق: یہ شعر قبیلہ بنوریاح بن یربوع کے ایک شخص سحیم بن وثیل الریاحی الیربوعی کا ہے جو تھا تو ایک حبشی غلام لیکن نہایت ہی فصیح و بلیغ شاعر بھی تھا اس پر اپنے مولیٰ کی بیٹی کے ساتھ زنا کا الزم لگا، جس کی وجہ سے اس کے مولیٰ نے اسے جان سے مار دیا۔ مذکورہ شعر اس کے طویل قصیدے کا ایک شعر ہے اس قصیدے کے شروع کے اشعار اس طرح ہیں۔

افاعم قبل بینك متّعینی :: ومنعك ما سالت كان تبینی

فلا تعدی مواعد كا ذباتٍ :: تمرّبھا ریاح الصیف دونی

اسی قصیدہ میں حکم و اسرار کے متعلق کہتا ہے۔

كلّ الدھر حل وارتحالٌ :: اما یبقیٰ علیّ ولا یقینی

فامّا ان یكون اخی بصدقٍ :: فاعرف منك غثّی من سمینی

والا فا طرّ حسنی واتخذنی :: عدوًّا اتّقیك وتتّقینی

وما ادری اذا یممتُ ارضا :: ارید الخیر ایّهما یلینی

الخیر الذی انا ابتغیه :: ام الشرّ الذی هو یبتغینی

فلو انّا علٰی حجر ذبحنا :: ضری الدمیان بالخیر الیقین

مذکورہ شعر کے بعد یہ اشعار ہیں۔

وانّ مکاننا من حمیریّ :: مکان اللیث من وسط العرین

وانی لن یعودا لی قرنی :: عداه الغبّ الّا فی قرین

بذی لبدٍ یصدّ الرکب عنه :: ولا تؤتی فریسته الحسین

اوصفة نحو "وَكَانَ وَرَائَهُم مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا" ای کلّ سفینة صحیحةٍ اونحوها کسلیمة اوغیر معیبةٍ بدلیل ماقبلهٖ وهو قوله" فَأَرَدْتُ اَنْ اَعِيبَهَا"لدلالته علٰی انّ الملك کان لایأخذ المعیبة اوشرطٍ کمامرّ فی اٰخر باب الانشاء اوجواب شرطٍ وحذفهٗ یکون امّا لمجرّد الاختصار نحو "وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّقُوا مَا بَيْنَ أَيْدِيكُمْ وَمَا خَلْفَكُمْ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ" فهذا شرطٌ حذف جوابهٗ ای اعرضوا بدلیل مابعده وهو قوله تعالٰی "وَمَا تَأْتِيهِم مِّنْ آيَةٍ مِّنْ آيَاتِ رَبِّهِمْ إِلَّا كَانُوا عَنْهَا مُعْرِضُونَ" اولدلالة علٰی انّه ای جواب الشرط شیءٌ لایحیط به الوصف اولتذهب نفس السامع کلّ مذهب ممکن مثالهما "وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وُقِفُوا عَلَى النَّارِ" فحذف جواب الشرط للدلالة علٰی انّهٗ لا یحیط به الوصف اولیذهب نفس السامع کلّ مذهب ممکن اوغیر ذٰلك المذکور کالمسندالیه والمسند والمفعول کمامرّفی الابواب السابقة وکالمعطوف مع حرف العطف نحو "لَا يَسْتَوِي مِنكُم مَّنْ أَنفَقَ مِن قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ" ای ومن انفق من بعده وقاتل بدلیل مابعدهٗ یعنی قوله أُولَٰئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِّنَ الَّذِينَ أَنفَقُوا مِن بَعْدُ وَقَاتَلُوا"

ترجمہ:۔

(یا صفت ہو جیسے اور ان کے آگے ایک بادشاہ تھا جو اچھی کشتی کو زبردستی لے لیتا تھا یعنی ہر صحیح کشتی کو یا اسی کی طرح) جیسے سلیمۃ غیر معیبۃ وغیرہ (اس کے ماقبل کی دلیل کیساتھ) اور وہ قول باری تعالیٰ ہے تو میں نے اسے معیوب بنانا چاہا کہ اس میں عیب ڈال دوں کیونکہ یہ بتا رہا ہے کہ بادشاہ عیب دار کشتی کو نہیں لیتا تھا (یا شرط ہو) جیسا کہ گذر چکا انشاء کے باب کے آخر میں (یا جواب شرط ہو) (اور جواب شرط کو حذف کرنا یا تو صرف اختصار کیلئے ہوتا ہے جیسے اور جب ان سے کہا جاتا ہے کہ تم اس عذاب سے ڈرو جو تمہارے سامنے ہے اور تمہارے پیچھے ہے تاکہ تم پر رحم کیا جائے" تو یہ ایسی شرط ہے جس کا جواب حذف کر دیا گیا ہے (یعنی "اعرضوا" مابعد کے دلیل کی وجہ سے) اور وہ ارشاد باری تعالیٰ ہے اور ان کی رب کی آیتوں میں سے کوئی بھی آیت ان کے پاس نہیں آتی ہے مگر وہ اس سے سرتابی کرتے ہیں (یا یہ بتلانے کیلئے کہ وہ) یعنی جواب شرط (ایسی چیز ہے کہ وصف اس کا احاطہ نہیں کرسکتا ہے یا اسلئے تاکہ سامع کا ذہن ہر ممکن طریقے سے ان کی طرف جاسکے ان دونوں کی مثال یہ ہے ولو تریٰ الخ اس میں جواب شرط کو یہ بتلانے کیلئے حذف کر دیا گیا ہے کہ یہ ایک ایسی چیز ہے کہ وصف اس کا احاطہ نہیں کرسکتا ہے یا اسلئے تاکہ سامع کا ذہن ہر ممکن طریق کی طرف منتقل ہوسکے۔ (یا اس کے علاوہ) یعنی مذکور کے علاوہ جیسے مسندالیہ مسند اور مفعول جیسا کہ گزشتہ ابواب میں گزر چکا اور جیسے معطوف حرف عطف کے ساتھ جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے "تم میں سے برابر نہیں وہ جنہوں

نے خرچ کیا ہے فتح سے پہلے اور جہاد کیا ہے یعنی وہ جنہوں نے اس کے بعد خرچ کیا اور قتال کیا (اس کے بعد کی دلیل کی وجہ سے) یعنی قول باری تعالیٰ ''یہ لوگ درجے میں ان سے بڑے ہیں جنہوں نے خرچ کیا اس کے بعد اور جہاد کیا

تشریح:۔

صفت کے محذوف ہونے کی مثال جیسے وَكَانَ وَرَائَهُمْ مَلِكٌ يَّاْخُذُ كُلَّ سَفِيْنَةٍ غَصْبًا یہاں پر سفینہ موصوف ہے اور اسکی صفت ''صالحۃٍ''یا صحیحۃٍیا غیر معیبۃٍ ''محذوف ہے۔اور اس کے محذوف ہونے پر قرینہ یہ ارشاد باری تعالیٰ ہے''فَاَرَدْتُّ اَنْ اَعِيْبَهَا' شرط کومحذوف کرنے کی مثال جیسے فَاللّٰهُ هُوَالْوَلِيُّ اصل میں تھاان ارادوا ولیًا فاللّٰہ هو الولیّ ''جواب شرط کومحذوف کرنے کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے''وَاِذَاقِيْلَ لَهُمُ اتَّقُوْامَا بَيْنَ اَيْدِيْكُمْ وَمَا خَلْفَكُمْ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ ''اس میں جواب شرط محذوف ہے اور وہ ہے''اَعْرَضُوْا''اور اس کے محذوف ہونے پر قرینہ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے''وَمَاتَاْتِيْهِمْ مِنْ آيَةٍ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِمْ اِلَّا كَانُوْاعَنْهَامُعْرِضِيْنَ ''یہاں پر اعراض کا ذکر ہے۔کبھی کبھار کسی وجہ سے جواب شرط کوحذف کر دیا جاتا ہے پھر یہ وجوہات مختلف ہوتی ہیں۔ یا محض اختصار کیلئے حذف کر دیا جائے گا جیسے کہ مذکورہ آیت میں ہے کہ یہ حذف محض اختصار کیلئے کیا گیا ہے یا جواب شرط کو اسلئے حذف کر دیا جاتا ہے کہ متکلم یہ بتانا چاہتا ہے کہ میرے پاس اس مفہوم کی ادائیگی کیلئے کوئی لفظ نہیں ہے اور یا جواب شرط کو اسلئے حذف کر دیا جاتا ہے تا کہ مخاطب اپنی مرضی سے جواب شرط جس چیز کو بھی بنانا چاہے تو بنائے مخاطب کو جواب شرط میں آزادی دینے کیلئے جواب شرط کو حذف کر دیا جاتا ہے جیسے ارشادِ باری تعالیٰ ہے''وَلَوْ تَرٰى اِذْوُقِفُوْاعَلَى النَّارِ ''اس میں جواب شرط ہے''لرئیت امرًا فظیعًا''یا ان کے علاوہ کسی اور کوحذف کر دیا جائے جیسے مسند کوحذف کرنا،مسند الیہ کوحذف کرنا،یا مفعول کوحذف کرنا ان سب کی تفصیل پہلے گزر چکی ہے۔

اور آخری صورت یہ ہے کہ معطوف کو واؤحرف عطف کے ساتھ حذف کر دیا جائے جیسے''لَايَسْتَوِيْ مِنْكُمْ مَنْ اَنْفَقَ مِنْ قَبْلُ وَقَاتَلَ اس کی تقدیری عبارت یوں ہے''مَنْ اَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَمَنْ اَنْفَقَ مِنْ بَعْدِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ ''لیکن معطوف کوحرف عطف کے ساتھ حذف کر دیا گیا ہے اور اس پر قرینہ یہ ارشاد باری تعالیٰ ہے''اُولٰئِكَ اَعْظَمُ دَرَجَةً مِنَ الَّذِيْنَ اَنْفَقُوْامِنْ بَعْدُ وَقَاتَلُوْا' ان لوگوں کا درجہ ان لوگوں سے زیادہ ہے جن لوگوں نے بعد میں خرچ کیا ہے اور جہاد کیا ہے۔

وامّاجملة عطفٌ علی امّاجزء جملة فان قلتَ ماذاارادبالجملة ههُنا حيث لم يَعُدّ الشرط والجزاء جملة قلت ارادالكلام المستقل الذى لايكون جزءٌمن كلام اٰخر مسببّةعن سبب مذكور نحو''لِيُحِقَّ الْحَقَّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ ''فهذاسببٌ مذكورٌحذف مسبّبُهٗ اى فعل مافعل اوسبب لمذكور نحو فَقُلْنَااضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَفَانْفَجَرَتْ مِنْهُ''ان قدّرفضربهٗ بها فيكون قولهٗ فضربهٗ بهاجملة محذوفة هى سبب لقوله ''فانفجرت''ويجوزان يقدّرفإن ضربت بها فقد انفجرت فيكون المحذ وف جزء جملة هو الشرط ومثل هذه الفاء تسمّى فاء فصيحة قيل على الاوّل وقيل على التقدير الثانى وقيل على التقديرين اوغيرُهمااى غير المسبّب والسبب نحو''فَنِعْمَ الْمَاهِدُوْنَ''على مامرّ فى بحث الاستيناف من انّهٗ على حذف المبتدأ اوالخبرعلى قول من يجعل المخصوص خبرمبتدأمحذوف وامّا اكثرعطف على امّاجملةاى اكثر من جملة واحدةنحو''اَنَا اُنَبِّئُكُمْ بِتَأْوِيْلِهٖ فَاَرْسِلُوْنِ يُوْسُفُ''اى فارسلونى الى يوسف لاستعبرهٗ الرؤيا ففعلوا فاتاه فقال لهٗ يايوسف

ترجمہ:۔

(یا جملہ ہوگا) اس کا عطف امّا جزء جملۃ پر ہے اگر تم کہو کہ یہاں جملہ سے کیا مراد ہے؟ جو مصنفؒ نے شرط و جزاء کو جملہ شمار نہیں کیا ہے جو میں کہوں گا کہ یہاں وہ مستقل کلام مراد ہے جو دوسرے کلام کا جزء نہ ہو (جو سبب مذکور کا مسبّب ہوگا جیسے'' تا کہ حق کا حق ہونا اور باطل کا باطل ہونا ثابت کردے'' لہٰذا یہ وہ سبب مذکور ہے جس کا مسبّب محذوف ہے (یعنی کیا گیا جو کیا گیا یا سبب مذکور کا سبب ہوگا جیسے) ہم نے کہا کہ اپنے عصاء کو پتھر پر مارو'' (تو پھوٹ پڑے) اس سے (اگر فضربہٗ بھا جزاء کو مقدر مانا جائے، تو فضربہٗ بھا جملہ محذوفہ 'فانفجرت'' کا سبب ہوگا (اور یہ بھی جائز ہے کہ'' فانفجرت فقد انفجرت'' مقدر مانا جائے) اس وقت محذوف جزء جملہ ہوگا یعنی شرط، اور اس جیسی فاء کو فاء فصیحہ کہتے ہیں بعض نے کہا ہے کہ پہلی صورت پر اور بعض نے کہا ہے کہ دوسری صورت پر اور بعض نے کہا ہے کہ دونوں صورتوں پر (یا ان کے علاوہ ہوگا یعنی مسبب اور سبب کے علاوہ (جیسے فنعم الماھدون جیسا کہ گذر چکا ہے) استیناف کی بحث میں کہ یہ کلام بتقدیر حذف مبتداء وخبر ہے اس شخص کے قول پر جو مخصوص بالمدح کو مبتداء محذوف کی خبر قرار دیتا ہے۔ (یا زائد ہوگا) اس کا عطف امّا جملہ پر ہے یعنی ایک زائد ہوگا (جملہ سے جیسے ''اس کی تعبیر کی میں تم کو خبر دونگا اے یوسف یعنی مجھے بھیجو! یوسفؑ کے پاس تا کہ ان سے خواب کی تعبیر لاؤں، سو انھوں نے ایسا ہی کیا اور آپ کے پاس آیا اور کہا اے یوسف۔

تشریح:۔

دوسری صورت: یہ ہے کہ پورے جملے کو حذف کر دیا جائے اس پر کسی آدمی نے یہ اعتراض کیا کہ آپ نے جزء جملہ کے حذف کرنے کی صورت کے تحت شرط اور جواب شرط کو بیان کیا ہے یہ جملہ تھے اور اب پھر حذف جملہ کی صورت کو ذکر کر رہے ہیں یہ کیا ہے ہماری سمجھ میں نہیں آرہا ہے۔

جواب: جملہ سے ہماری مراد یہ ہے کہ وہ مستقل جملہ ہو کسی پر موقوف نہ ہو اور شرط و جزاء تو غیر مستقبل اور دوسرے پر موقوف ہوتے ہیں لہٰذا یہ جملہ کے تحت داخل نہیں ہوں گے۔ پھر اس کی تین صورتیں ہیں سبب کو حذف کر دیا جائے یا مسبب کو حذف کر دیا جائے یا دونوں کے غیر کو حذف کر دیا جائے۔

مسبب کو حذف کرنے کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے'' لِيُحِقَّ الْحَقَّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ '' یہ سبب ہے اس کا مسبب ''فعل مافعل'' محذوف ہے۔

سبب کو حذف کرنے کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ''فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ '' یہ مسبب ہے اور اس کا سبب یا تو ''فضربہٗ'' ہے یا ''فان ضربت بھا فقد انفجرت '' تو پہلی صورت میں یہ حذف سبب کی مثال بنے گی لیکن دوسری صورت میں مثال نہیں بنے گی۔ اس صورت میں فاء فصیحہ ہوگی اور فاء فصیحہ اس فا کو کہتے ہیں جو سبب یا شرط یا دونوں کو حذف کر کے ان کے بدلے میں لائی جائے

سبب اور مسبب کے غیر کے حذف کرنے کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ''فَنِعْمَ الْمَاهِدُونَ '' اس کی تقدیری عبارت یوں ہے ''ھم نحن '' یہ نہ پورا جملہ ہے اور نہ سبب ہے اور نہ ہی مسبب یہ مثال اس صورت میں بنے گی جس مذہب کے مطابق مخصوص بالمدح مبتداء محذوف کیلئے خبر بنتا ہے'' حذف کرنے کی تیسری صورت یہ ہے کہ جملہ سے زیادہ کو حذف کر دیا جائے جیسے ''أَنَا أُنَبِّئُكُمْ بِتَأْوِيلِهِ فَأَرْسِلُونِ ...... یوسف اس میں ''فارسلونِ'' کے بعد پوری عبارت محذوف ہے مثلاً اس کے بعد یوں عبارت بن سکتی تھی'' ففعلوا فاتاہ فقال یوسف'' لیکن درمیان کے ان تمام جملوں کو حذف کر دیا ہے۔

والحذف علی وجھین ان لایقام شیءٌ مقام المحذوف بل یکتفی بالقرینۃ کمامرّ فی الامثلۃ السابقۃ وان یقام نحو ''وَإِنْ يُكَذِّبُوكَ فَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ '' فقولہٗ فقد کذبت لیس جزاء الشرط

لان تکذیب الرسل متقدّم علی تکذیبه بل هو سبب لمضمون الجواب المحذوف اقیم مقامه ای فلاتحزن واصبر

ترجمہ:۔

اور حذف دوطریقوں پر ہے ایک یہ ہے کہ محذوف کی جگہ کسی چیز کو قائم مقام نہ کیا جائے بلکہ قرینہ پر اکتفاء کیا جائے ۔ (جیسا کہ گذر چکا امثلہ سابقہ میں (اور ایک یہ کہ قائم مقام کیا جائے جیسے ''اگر یہ آپ کی تکذیب کریں تو آپ سے پہلے بہت سے پیغمبروں کی تکذیب کی گئی ہیلہٰذا فقد کذ بت شرط کی جزاء نہیں ہے کیونکہ تکذیب رسل آپ کی تکذیب پر مقدم ہے بلکہ یہ جواب محذوف کے مضمون کا سبب ہےاور اس کو قائم مقام کر دیا گیا ہے (یعنی آپ غمگین نہ ہوں اور صبر کریں)

تشریح:۔

والحذف علی وجهین: حذف کی دوقسمیں ہیں (۱) حذف کر کے کسی چیز کو اس کے بدلے میں نہیں لایا جائے گا اور یا حذف کر کے کسی چیز کو اس کے بدلے میں لایا جائے گا اب تک جتنی مثالیں بیان کی ہیں یہ وہ مثالیں تھیں جن میں حذف کرنے کے بعد کسی چیز کو اس کا قائم مقام نہ بنایا گیا ہو اور اب ان مثالوں کو بیان کر رہے ہیں جن میں حذف کرنے کے بعد کسی چیز کو اس کا قائم مقام بنا دیا جائے جیسے ''ارشاد باری تعالیٰ ہے ''وَاِنْ كَذَّبُوكَ فَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ '' اس آیت میں ''فقد كذّبت ''شرط کیلئے جزاء نہیں ہے کیونکہ جزاء کا زمانہ شرط کے زمانے سے پہلے نہیں ہوتا بلکہ شرط کے زمانے کے بعد ہوتا ہے جبکہ یہاں پر تکذیب رسل کا زمانہ تکذیب حضور ﷺ کے زمانے سے مقدم ہے اسلئے اسے جزاء بنانا صحیح نہیں ہے لہٰذا اس شرط کی جزاء کسی اور چیز کو بنایا جائے گا اور وہ ہے ''فلا تحزن واصبر '' تو اصل عبارت یوں ہوگی ''وان كذّبوك فلا تحزن واصبر ''

ثمّ الحذف لابدّلهٗ من دلیل وادلّتهٗ کثیرةٌ منهاان یدلّ العقل علیه ای علی الحذف والمقصود الاظهر علی تعیین المحذوف نحو ''حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ '' فالعقل دلّ علی انّ ههنا حذفًااذ الاحکام الشرعیّة انّما تتعلّق بالافعال دون الاعیان والمقصودالاظهرمن هذهٖ الاشیاء المذکورةفی الأیة تناولهاالشامل للاکل وشربِ الالبان فدلّ علیٰ تعیین المحذوف وفی قوله منهاان یدلّ ادنٰی تسامح فکأنّهٗ علی حذف مضاف

ترجمہ:۔

پھر حذف کیلئے دلیل کا ہونا ضروری ہے (اور اس کی دلیلیں بہت زیادہ ہیں انہی میں سے ایک یہ ہے کہ عقل نفس حذف پر اور مقصود تعیین محذوف پر دلالت کرے جیسے حرام کر دیا گیا ہے تم پر مردار) تو عقل اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ یہاں حذف ہے کیونکہ احکام شرعیہ کا تعلق افعال سے ہے نہ کہ ذوات سے اور ان اشیاء سے مقصود جو اس آیت میں مذکور ہیں ان اشیاء کا تناول کرنا ہے جو کھانے پینے کے تمام اشیاء کو شامل ہے لہٰذا یہ آیت تعیین محذوف پر دلالت کرتی ہے ۔ مصنفؒ کے قول ''منهاان یدلّ '' میں قدرے تسامح ہے گویا یہ حذف مضاف کے طور پر ہے

تشریح:۔

ثمّ الحذف لا بدّ لهٗ من دلیل: جہاں پر بھی کسی چیز کو حذف کر دیا جائے تو وہاں پر دو چیزوں کا پایا جانا ضروری ہے ایک حذف پر کسی دلیل کا پایا جانا ضروری ہے اور دوسرے نمبر پر محذوف کی تعیین پر بھی کسی چیز کی دلالت کا ہونا ضروری ہے پھر یہ دلیلیں مختلف ہوتی ہیں ۔

پہلی دلیل: یہ ہے کہ حذف پر تو عقل دلیل بنے لیکن محذوف کی تعیین پر مقصود دلیل بنے جیسے "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ" اس میں حرمت کا تعلق میتہ کے ساتھ بنا دیا گیا ہے تو عقل اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اس کا تعلق میتہ کے ساتھ نہیں ہونا چاہئے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے احکامات کا تعلق افعال مکلفین کے ساتھ ہوتا ہے اعیان کے ساتھ نہیں ہوتا تو عقل نے تقاضا کیا ہے کہ یہاں پر کوئی فعل محذوف ہونا چاہئے اور مقصود چونکہ اکل ہے اسلئے اس نے تعیین محذوف پر دلالت کی ہے کہ وہ "تناول" ہے تو اصل عبارت یوں بنے گی "حرمت علیکم تناول المیتة"

وفی قوله: اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ متن میں "منها" خبر مقدم ہے اور "ان یدل" بتاویل مصدر مبتداء مؤخر ہے تو یہ مصدر بن جائے گا تو خبر کا اس مصدر پر حمل کرنا لازم آئے گا تو اس عبارت کا مطلب یہ بنے گا کہ وہ دلیل دلالت ہے جبکہ دلیل تو دلالت نہیں ہوتی ہے بلکہ دلیل تو دلالت کرتی ہے اسلئے آپ کی یہ عبارت درست نہیں ہے۔

جواب: اس کا مضاف محذوف ہے اور اصل عبارت یوں ہے "منها ذو دلالة" لہٰذا اب حمل کرنا صحیح ہوگا۔

دوسری دلیل: یہ ہے کہ حذف اور تعیین محذوف دونوں پر عقل دلالت کرے جیسے "وَجَاءَ رَبُّكَ" اس میں عقل اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اللہ کیلئے آنا ثابت کرنا صحیح ہے جبکہ اللہ کیلئے آنا ممتنع ہے کیونکہ آتا تو وہ ہے جو حاضر و ناظر نہ ہو اور اللہ تو ہر جگہ حاضر ناظر ہیں اور محذوف کی تعیین پر بھی عقل دلالت کرتی ہے کہ وہ محذوف "أمره یا عذابه" ہے۔

ومنها ان یدلّ العقل علیهما ای علی الحذف وتعیین المحذوف نحو وَجَاءَ رَبُّكَ فالعقل یدلّ امتناع مجیء الربّ تعالیٰ وتقدّس ویدلّ ایضاً علیٰ تعیین المراد ای أَمْرُهُ اوعَذَابُهُ فالامر المعیّن الذی دلّ علیه العقل هو احد الامرین لا احدهما علی التعیین ومنها ان یدلّ العقل علیه والعادة علی التعیین نحو فَذٰلِكُنَّ الَّذِيْ لُمْتُنَّنِيْ فِيْهِ فانّ العقل دلّ علی انّ فیه حذفاً اذ لا معنیٰ للوم الانسان علی ذات الشخص وامّا تعیین المحذوف فانّه یحتمل ان یُقدّر فی حُبّه لقوله تعالیٰ "قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا" وفی مُرَاوَدَتِهِ لقوله تعالیٰ "تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ" وفی شأنه حتّی یشملهما ای الحبّ والمراودة والعادة دلّت علی الثانی ای علی مراودته لانّ الحبّ المفرط لا یُلام صاحبهُ علیه فی العادة لقهره ای الحبّ المفرط ایّاه ای صاحبهُ فلا یجوز ان یقدّر فی حبّه ولا فی شانه لکونه شاملاً له فتعیّن ای یقدّر فی مراودته نظراً الی العادة

ترجمہ:۔

(اور انہیں میں سے یہ ہے کہ عقل دونوں پر دلالت کرے) یعنی حذف اور تعیین محذوف پر بھی (جیسے تیرا رب آگیا) تو عقل دلالت کرتی ہے رب کے آنے کے محال ہونے پر بھی اور تعیین مراد پر بھی (یعنی اس کا عذاب یا اس کا حکم آگیا لہٰذا امر معیّن جس پر عقل دلالت کرتی ہے وہ احد الامرین ہے ان میں ایک تعیین کے طور پر نہیں ہے (اور انہی میں سے یہ ہے کہ عقل نفس حذف پر دلالت کرے اور عادت اس کی تعیین پر دلالت کرے جیسے یہی ہے وہ جس کے بارے میں تم مجھے ملامت کرتیں تھیں) تو عقل اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اس میں کچھ حذف ہے کیونکہ کسی ذات پر ملامت کرنے کے کوئی معنیٰ نہیں باقی رہی یہ بات کہ (اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ "فی حبہ" مقدر ہو ارشاد باری تعالیٰ "قد شغفها حبا" کی وجہ سے اور یہ بھی احتمال ہے کہ "فی مراودته" مقدر ہو ارشاد باری تعالیٰ "تراود فتاها عن نفسه" کی وجہ سے اور یہ بھی کہ "فی شانه" مقدر ہو جو دونوں کو شامل ہے) یعنی حب اور مراودہ کو (اور عقل ثانی پر دلالت کرتی ہے) یعنی مراودۃ پر (کیونکہ جس پر محبت غالب آجائے اسے عادۃً ملامت نہیں کیا جاتا ہے کیونکہ محبت اس کو مغلوب کر دیتی ہے) اسلئے "فی حبه اور فی شانه" کو مقدر نہیں مانا جاسکتا ہے

لہٰذا عادت کے اعتبار سے "فی مراودتہ" مقدر ماننا متعین ہو گیا

تشریح:۔

تیسری دلیل: یہ ہے کہ حذف پر عقل دلیل بنے اور محذوف کی تعیین پر عادت دلیل بنے جیسے "فَذَالِكُنَّ الَّذِیْ لُمْتُنَّنِیْ فِیْهِ" اس میں عقل دلالت کر رہی ہے کہ کوئی نہ کوئی ہونا چاہئے کیونکہ کسی کی ذات کے بارے میں ملامت کرنے کا کوئی مطلب نہیں ہے اسلئے کہ دونوں کی ذات متشخص جدا جدا ہوتی ہے اور پھر تعیین محذوف میں تین احتمالات ہیں اس کا محذوف یا تو "حب" ہے اور اس پر قرینہ "قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا" ہے یا وہ محذوف "مراودہ" ہے اور اس پر قرینہ "تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهٖ" ہے اور یا وہ محذوف شان ہے اور یہ مراودہ اور حب دونوں کو شامل ہے۔

اس میں "حب" کو مقدر ماننا صحیح نہیں ہے کیونکہ حب مفرط کی وجہ سے کسی کو ملامت نہیں کیا جا سکتا ہے اسلئے کہ یہ ایک غیر اختیاری چیز ہوئی ہے لہٰذا نہ تو حب کو مقدر ماننا صحیح ہے اور نہ ہی شان کو اس سے متعین ہو گیا کہ اس کیلئے محذوف شان ہے اور یہ مرادہ اور حب دونوں کو شامل ہے

ومنها الشروع فی الفعل یعنی من ادلّة تعیین المحذوف لا من ادلّة الحذف لانّ دلیل الحذف ههنا هو انّ الجار والمجرور لابدّ ان یتعلّق بشیء والشروع فی الفعل دلّ علیٰ انّهٗ ذٰلك الفعل الذی شرع فیه نحو بسم الله فیقدّر ماجُعلَتِ التسمیّة مبدأً لهٗ ففی القرأة یقدّر بسم الله اقرأ وعلی هذ القیاس ومنها ای ومن ادلّة تعیین المحذوف الاقتران کقوله للمعرّس بالرفاءِ والبنینِ فانّ مقارنة هذا الکلام لاعراس المخاطب دلّ علی تعیین المحذوف ای اَعْرَستَ او مقارنة المخاطب بالاعراس وتلبسهٗ به دلّ علی ذٰلك والرفاء هوالألتیام والاتّفاق والباء للملابسة"

ترجمہ:۔

(اور انہیں میں سے شروع فی الفعل ہے) یعنی تعیین محذوف کے ادلہ میں سے ہے نہ کہ ادلہ حذف میں سے کیونکہ نفس حذف کی دلیل تو یہاں یہ ہے کہ جار مجرور کا کسی چیز کے ساتھ متعلّق ہونا ضروری ہے شروع فی الفعل اس پر دلالت کرتا ہے کہ وہ فعل یہی ہے جس کو شروع کیا گیا ہے (جیسے بسم اللہ پس مقدّر مانا جائے گا وہ چیز جسے بسم اللہ کیلئے مبدأ بنا دیا جائے وقرأ میں بسم اللہ اقرأ کہا جائے گا اور اسی پر باقی کو قیاس کر لو اور اس میں سے یعنی تعیین محذوف میں سے (اقتران جیسے نو بیاہے جوڑے سے بالرفاء والبنین کہنا" کہ اس کلام کا مخاطب کی کدخدائی کے ساتھ متصل ہونا محذوف کی تعیین پر دلالت کرتا ہے (یعنی اعرست) یا مخاطب کا اعراس کے ساتھ مقارن ہونا اس پر دلالت کرتا ہے اور رفاء کے معنٰی باہمی اجتماع اور موافقت کے ہیں اور باء ملابست کیلئے ہے۔

تشریح:۔

چوتھی دلیل یہ ہے کہ حذف پر دلیل جار مجرور ہوں گے کیونکہ جار مجرور جہاں پر بھی آتے ہیں تو ان کیلئے متعلّق کا ہونا ضروری ہوتا ہے اور تعیین محذوف پر دلیل "شروع فی الفعل" بنے گا۔ جیسے "بسم الله الرحمٰن الرحیم" اگر کوئی پڑھ رہا ہو تو "اشرع یا اقرء" متعلّق نکالا جائے گا اسی طرح ہر موقع محل کے مطابق فعل محذوف مانا جائے گا۔

پانچویں دلیل: یہ ہے کہ حذف پر تو جار مجرور دلیل ہوں گے اسلئے کہ ان کیلئے متعلّق کا ہونا ضروری ہے لیکن تعیین محذوف کیلئے فعل مخاطب کے ساتھ کلام کا مقارن ہونا پڑے گا جیسے کوئی آدمی دولہا میاں بن جائے تو اسے خطاب کرتے ہوئے کہا جائے گا "بالرّفاء والبنین" تو یہاں پر محذوف پر تو جار مجرور نے دلالت کیا ہے اور تعیین محذوف پر مخاطب کی حالت دلالت کر رہی ہے لہٰذا اس کا محذوف نکالا جائے

گا "أعرست بالرفاء والبنين" تم نے شادی کی تمہارے درمیان اتفاق واتحاد پیدا ہو جائے اور خدا تمہیں بچے دے۔

﴿والاطناب﴾

امّا بالایضاح بعد الابهام لیُریٰ المعنٰی فی صورتین مختلفین احدیٰ هما مبهمة والاخریٰ موضحةٌ وعلمان خیرٌ من علم واحدٍ اولیتمکّن فی النفس فضلَ تمکّن لِماجَبَلَ الله النفوس علیه من انّ الشیء اذا ذُکر مبهمًا ثمّ بُیّن کان اَوقع عندها اولتکمُلَ لذّةُ العلم به ای بالمعنیٰ لمالایخفٰی من انّ الشیء بعد الشوق والطلب اَلذّ نحو "رَبِّ اشْرَحْ لِیْ صَدْرِیْ" فانّ اشرح لی یُفِید طلبَ شرحٍ لشیءٍ مّا له ای للطالب وصدری یُفیدتفسیرَہٗ ای تفسیرُ ذٰلك الشیء ومنه ای ومن الایضاح بعدالابهام باب نعم علیٰ احد القولین ای قول من یجعل المخصوص خبر مبتدأ محذوف اذلو اُریدالاختصارُ ای تُرك الاطنابُ کَفٰی نِعْمَ زیدٌ وفی هذا اشعارٌ بأن الاختصارَ قد یُطلَق علی مایشتمل المساواۃَ ایضًا

ترجمہ:۔

اور اطناب یا تو ایضاح بعد الابہام کا ذریعہ ہوتا ہے تا کہ ایک ہی معنٰی کو دو مختلف صورتوں میں دکھلایا جا سکے) ان میں سے ایک مبہم دوسری موضحہ ہو اور دو علم ایک علم سے بہتر ہیں (یا اسلئے کہ دل میں اچھی طرح جم جائے) کیونکہ اللہ نے دلوں کی آفرینش اسی پر کی ہے کہ جب ایک چیز مبہم طریقہ پر ذکر کی جائے اور پھر اس کو بیان کر دیا جائے تو یہ اوقع فی النفس ہوتی ہے (یا لذت کے پورا کرنے کیلئے) یعنی معنٰی کے ساتھ کیونکہ یہ بات مخفی نہیں ہے کہ شوق وطلب کے بعد کسی بھی چیز کا حاصل ہونا لذیذ تر ہوتا ہے۔ (جیسے رب اشرح لی صدری کہ اشرح لی مفید طلب شرح شیء ہے اس کیلئے) یعنی طالب کیلئے (اور صدری اس کی تفسیر کر رہا ہے۔ یعنی اس چیز کی تفسیر (اور اس میں سے) یعنی ایضاح بعد الابہام میں سے (اب نِعْم ہے دو قولوں میں سے ایک کے مطابق) یعنی اس قول کے مطابق جس میں مخصوص بالمدح کو مبتداء محذوف کی خبر بنایا جاتا ہے (کیونکہ اگر اختصار کیا جاتا یعنی اطناب کو چھوڑ دیا جاتا (تو جیسے نعم زید میں ہے) اور اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ کبھی کبھار اختصار کا اطلاق اس پر بھی ہوتا ہے جس کو مساواۃ مشتمل ہو

تشریح:۔

تینوں مباحث میں سے آخری بحث اطناب کی ہے، پھر اطناب کی مختلف صورتیں ہیں۔

پہلی صورت: یہ ہے کہ اطناب ایضاح بعد الابہام کیلئے آئے پھر اس کے تین اغراض ہیں۔

پہلی غرض: ایک ہی معنٰی کو دو مختلف صورتوں میں دکھانا مقصود ہو کہ اس معنٰی کی اجمالی صورت یوں بنتی ہے اور تفصیلی صورت یوں بنتی ہے

دوسری غرض یہ ہے کہ ابہام کے بعد ایضاح اسلئے کیا جاتا ہے تا کہ وہ بات سامع کے ذہن میں پختہ اور مضبوط ہو جائے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے تمام نفوس میں ایک مادہ رکھا ہے جب بھی کوئی بات کی جاتی ہے تو اولاً ذہن اس کی طرف مائل ہو جاتا ہے اور پھر جب پوری تفصیل کے ساتھ اسی بات کو دوبارہ بیان کیا جاتا ہے تو چونکہ کچھ نہ کچھ بات پہلے سے ذہن میں بیٹھی ہوئی ہوتی ہے تو اب دوبارہ تفصیل سن کر وہ بات ذہن میں اور پختہ ہو جاتی ہے۔

تیسری غرض: ابہام کے بعد ایضاح کیلئے علم کے ساتھ لذت حاصل کرنے کیلئے اطناب کیا جاتا ہے۔

کیونکہ جب اجمالاً ایک بار اس کا تصور ذہن میں جائے گا تو اس سے ذہن میں اس کے حصول کی ایک طلب سی پیدا ہو جائے گی اور جب اس کے بعد تفصیل کے ساتھ بتایا جائے تو طلب کے بعد وہ چیز حاصل ہو جائے گی اور جو چیز طلب کے بعد حاصل ہو جائے وہ اوقع فی

الذهن اور الذھول ہے اس کی مثال جیسے "رَبِّ اشْرِحْ لِیْ" "موسیٰ" نے جب اللہ سے کہا کہ اے اللہ میرے لئے کھولدے۔ تو اس سے معلوم ہوگیا کہ موسیٰ اللہ تعالیٰ سے کسی چیز کا کھولنا مانگ رہے ہیں پھر جب موسیٰ نے "صدري" کہا تو یہ اس کی تفصیل بیان ہوگئی کہ میرا سینہ کھولدے تو یہ جملہ تفصیل بعد الابہام کے قبیل سے بن گیا۔

تفصیل بعد الابہام کی دوسری صورت یہ ہے کہ افعال مدح میں جب مخصوص بالمدح کو مبتداء محذوف کیلئے خبر بنایا جائے جیسے جب کوئی کہے "نعم الرجل زید" "اس میں جب متکلم نے "نعم الرجل" کہا تو اجمالاً زید کی طرف ذہن چلا جاتا ہے پھر زید لاکر اس کی تفصیل بیان کردی کہ اگر یہ نکتہ بیان کرنا مقصود نہ ہوتا تو یہ اطناب بھی نہ کرتے بلکہ صرف "نعم زید" کہہ دیتے تو تب بھی صحیح تھا لیکن چونکہ نکتہ بیان کرنا مقصود ہوتا ہے اسلئے اطناب کر دیا جاتا ہے۔

فاضل شارحؒ فرماتے ہیں کہ مصنفؒ نے "لو ارید الاختصار" کی عبارت لاکر اس بات کی طرف اشارہ کر دیا ہے کہ اختصار کا اطلاق اطناب کے غیر پر ہوتا ہے چنانچہ مساوات اور ایجاز دونوں کو اختصار کہنا صحیح ہے

ووجه حسنهٖ اى حسن باب نعم سوىٰ ماذُكِر من الايضاح بعدالابهام ابرازُالكلام في معرض الاعتدال من جهةالاطناب بالايضاح بعدالابهام والايجاز بحذف المبدأ وايهامُ الجمع بين المتنافيين الايجاز والاطناب وقيل الاجمال والتّفصيل ولاشكّ انّ ايهام الجمع بين المتنافيين من الامورالمستغربة الّتى تستلذّبهاالنفس وانّماقال ايهام الجمع لانّ حقيقةجمع المتنافيين ان يصدق على ذات واحدة وصفان يمتنع اجتماعهماعلى شيءٍ واحدٍفى زمان واحدٍمن جهةواحدةوهو محالٌ

ترجمہ:۔

(اور اس کے حسن کی وجہ) یعنی باب نعم کے حسن کی وجہ سے (مذکور کے علاوہ) ایضاح بعد الابہام میں ہے کلام کو اعتدال کی طرح کرنا ہے اطناب کی جہت سے ایضاح بعد الابہام کے ساتھ اور ایجاز حذف مبتداء کے ساتھ ((یا بتانا ہے دو متنافیوں کا جمع کرنے کو) یعنی ایجاز و اطناب یا اجمال و تفصیل کے درمیان جمع کرنے کو اور اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ جمع بین المتنافیین ان امور نادرہ میں سے ہے جن سے نفس کو سرور حاصل ہوتا ہے ماتن نے ایہام الجمع اسلئے کہا ہے کہ حقیقت میں جمع بین المتنافیین یہ ہے کہ ایک ذات پر ایک ہی زمانہ میں بجہت واحدہ ایسے دو وصف صادق آئیں جن کا اجتماع ایک ہی چیز میں ممتنع ہو اور یہ چیز محال ہے۔

تشریح:۔

ووجه حسنه سوى ما ذكر: اس عبارت کیساتھ مصنفؒ نے یہ بات بتائی ہے کہ جس طرح فعل مدح میں اختصار نہ کر کے اطناب کرنے میں ایضاح بعد الابہام کا فائدہ حاصل ہوتا ہے اسی طرح دو اور طریقوں سے بھی اس میں حسن پیدا ہو جاتا ہے ایک تو اس اعتبار سے اس میں حسن پیدا ہو جاتا ہے کہ اس میں بتانا ہوتا ہے کہ یہ کلام معتدل ہے زیادہ مطنب نہیں ہے کیونکہ مبتداء کو حذف کر کے اختصار پیدا کر دیا جاتا ہے اور نہ ہی زیادہ موجز ہے اسلئے فعل مدح کے فاعل کو ذکر کر دیا جاتا ہے۔

اور دوسری اس وجہ سے اس میں حسن پیدا ہو جاتا ہے کہ اس میں ایک ہی ذات میں دو متنافیین چیزوں کے جمع کرنے کا وہم پیدا کر دیا جاتا ہے متنافیین چیزوں سے مراد یا تو ایضاح و ابہام ہے یا اجمال و تفصیل ہے۔ بہر حال دو متنافیین چیزوں کے جمع ہونے کا وہم پیدا کرنا بھی ایک امر غریب ہے جس کی وجہ سے نفس لذت حاصل کرتا ہے باقی مصنفؒ نے حقیقۃً دو متنافیین چیزوں کو جمع کرنا نہیں کہا ہے کیونکہ حقیقت میں متنافیین کہا جاتا ہے ایک ہی ذات پر دو ایسے مختلف اوصاف کا صادق آنا جن کا ایک ہی زمانے میں ایک ہی جہت سے جمع ہونا محال اور ناممکن ہے۔

ومنه ای ومن الایضاح بعد الابهام التوشیع وهو فی اللغة لف القطن المندوف وفی الاصطلاح ان یؤتی فی عجز الکلام بمثنی مفسر باسمین ثانیهما معطوف علی الاول نحو قوله علیه السلام یشیب ابن آدم ویشب فیه الخصلتان الحرص وطول الأمل واما بذکر الخاص بعد العام عطف علی قوله اما بالایضاح بعد الابهام والمراد الذکر علی سبیل العطف للتنبیه علی فضله ای مزیة الخاص حتی کانه لیس من جنسه ای العام تنزیلا للتغایر فی الوصف منزلة التغایر فی الذات یعنی انه لما امتاز عن سائر افراد العام ولا یعرف حکمه منه نحو "حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلٰوةِ الْوُسْطٰى" ای الوسط من الصلوات او الفضلی من قولهم للافضل الاوسط وهی صلوة العصر عند الاکثر

ترجمہ:۔

(اور اسی سے ہے) یعنی ایضاح بعد الابہام کے قبیل سے ہے (توشیع) اور وہ لغت کے اعتبار سے لحاف میں دُھنی ہوئی روئی کے بھرنے کا نام ہے اور اصطلاح میں (یہ ہے کہ آخر کلام میں ایک تثنیہ لایا جائے جس کی تفسیر ایسے دو اسموں سے کی جائے جن میں سے دوسرا اسم پہلے اسم پر معطوف ہو جیسے آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے آدمی بوڑھا ہوتا رہتا ہے اور اس کی دو عادتیں جوان ہوتی رہتی ہیں ایک حرص دوسری طول امل ہے یا ذکر خاص بعد العام کے ذریعہ) اس کا عطف اما بالایضاح بعد الابہام پر ہے اور ذکر سے مراد بطریق عطف ذکر کرنا ہے (اس کی فضیلت پر تنبیہ کرنے کیلئے) یعنی اس کی زیادہ خصوصیت (گویا کہ یہ اس کے جنس میں سے نہیں ہے) یعنی عام کی جنس میں سے وصف کے تغایر کو ذات کی تغایر کی طرح قرار دیتے ہوئے یعنی خاص چونکہ عام کے بقیہ افراد سے اپنے اوصاف شریفہ کی بناء پر ممتاز ہے اور اس کا حکم عام کے حکم سے معلوم نہیں ہو سکتا ہے جیسے محافظت کرو تمام نمازوں کی اور خاص کر صلوٰۃ وسطیٰ کی) یعنی نمازوں میں جو درمیانہ نماز ہے یا اولی نماز مراد ہے کیونکہ اہل عرب افضل کو بھی وسطیٰ سے تعبیر کر دیتے ہیں اور اکثر علماء کے نزدیک عصر کی نماز ہے۔

تشریح:۔

ایضاح بعد الابہام کی تیسری صورت توشیع ہے اور توشیع لغت میں دُھنی ہوئی روئی کے لپیٹنے کو کہتے ہیں اور اصطلاح میں توشیع اس کلام کو کہتے ہیں جس کے آخر میں تثنیہ یا جمع کا ایسا لفظ لایا گیا ہو جس کی تفسیر دو ایسے اسموں کے ساتھ کی گئی ہو جن میں سے دوسرے اسم کا پہلے والے اسم پر عطف کر دیا گیا ہو جیسے آنحضرت ﷺ کا ارشاد گرامی ہے "یشیب ابن آدم ویشب فیه الخصلتان الحرص وطول الامل ۔ ابن آدم بوڑھا ہوتا جاتا ہے اور اس میں دو خصلتیں جوان ہوتی جاتی ہیں ایک حرص اور دوسری لمبی امیدیں" اس میں "خصلتان" کی تفسیر کی گئی ہے "حرص" اور "طول امل" کے ساتھ اور اس میں ثانی کا عطف ہے اوّل پر۔

اس کی مثال یہ شعر بھی بن سکتا ہے۔

سقتنی فی لیل شبیهة بشعرها شبیهة خدیها بغیر رقیب

فما زالت فی لیلین شعر وظلمة وشمسین من خمر ووجه حبیب

اطناب کی دوسری صورت: یہ ہے کہ اطناب تخصیص بعد التعمیم کیلئے عطف کے ساتھ لایا جائے اور اس سے مقصود خاص کی اہمیت بتانا ہوتا ہے کہ یہ عام کے افراد میں سے ایک فرد ہونے کے باوجود ایسی خصوصیات کے ساتھ متصف ہے کہ گویا کہ عام کے جنس میں داخل ہی نہیں ہے یعنی اس میں تغایر فی الوصف کو تغایر فی الذات کی طرح قرار دیا جاتا ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے "حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلٰوةِ الْوُسْطٰى" اس آیت میں صلوات کے تحت صلوٰۃ کے داخل ہونے کے باوجود صلوٰۃ وسطیٰ کی مزید فضیلت کی وجہ سے اس کا دوبارہ ذکر کر دیا ہے

واما بالتكرير لنكتة ليكون اطناباً لا تطويلاً وتلك النكتة ؟ تاكيد الانذار في "كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُوْنَ ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُوْنَ "فقوله كلا ردع عن الانهماك في الدنيا وتنبيه وسوف تعلمون انذارٌ وتخويف اى سوف تعلمون الخطأ فيما انتم عليه اذا عاينتم ما قدامكم من هول المحشر وفي تكريره تاكيد للردع والانذار وفي ثم دلالة على انّ الانذار الثاني ابلغ من الاول تنزيلاً لبعد المرتبة منزلة بعد الزمان واستعمالاً للفظة ثمّ مجرّد التدرّج في درج الارتقاء

ترجمہ:۔

(اور یا کسی نکتہ کی وجہ سے تکرار کے ذریعہ) تا کہ اطناب رہے تطویل نہ بنے اور یہ نکتہ (جیسے تاکید انذار ہے کلا سوف تعلمون ثم کلا سوف تعلمون میں) لہٰذا قول باری تعالٰی کلا دنیوی انہماک پر زجر و تنبیہ ہے اور سوف تعلمون انذار و تخویف ہے یعنی عنقریب تم جان لو گے اس کی غلطی جس پر تم ہو جبکہ مشاہدہ کر لو گے تم اس کا جو تمہارے سامنے ہے یعنی محشر کی ہولنا کی اور اس کے تکریر میں تاکید انذار ہے۔ (اور ثم میں ثانی کے ابلغ ہونے پر دلالت ہے) بعد رتبی کو بعد زمانی کے مرتبے میں اتارتے ہوئے اور لفظ ثم کو صرف ایک درجہ سے دوسرے درجہ کی طرف انتقال میں استعمال کرتے ہوئے

تشریح:۔

تیسری قسم: اطناب کی تیسری قسم یہ ہے کہ تکرار کسی نکتہ کیلئے لایا جائے نکتہ کی قید لگا کر اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ وہ اطناب ہو تطویل نہ ہو جیسے تاکید انذار کا نکتہ بتانے کیلئے قرآن کریم کی اس آیت میں تکرار لایا گیا ہے "کَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُوْنَ ثُمَّ کَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُوْنَ "اس میں کلا حرف ردع ہے اس کے ساتھ دنیا میں مشغول ہونے سے ڈانٹا جا رہا ہے کہ اس کے بعد "سوف تعلمون" کا تکرار لایا ہے تخویف میں تاکید پیدا کرنے کیلئے کہ اس دنیا سے جب لحد میں جاؤ گے اور میدان محشر میں پہنچو گے تو تم کو اپنے اعمال کے جزاء کے بارے میں پتہ چل جائے گا پھر دوبارہ ثم لا کر انذار ثانی میں مبالغہ پیدا کر دیا ہے اور بعد زمانی و مکانی کو بعد رتبی کی جگہ اتار دیا ہے کہ وہاں جا کر تمام عذاب کو دیکھ کر تم کو اندازہ ہو جائے گا۔

واما بالايغال من اوغل في البلاد اذا ابعد فيها واختلف في تفسيره فقيل هو ختمُ البيت بما يُفيد نكتةً يَتِمّ المعنى بدونها كزيادة المبالغةِ في قولها اي في قول الخنساء في مرثية اخيها صخر" شعر "وانّ صخرًا التأتمّ اى لتقدى الهداة به:: كأنّهُ عَلَمٌ اى جبل مرتفع في رأسه نارٌ :فقولها كانّهُ علمٌ وافٍ بالمقصود اعنى التشبيه بما يهتدىٰ به الّا انّ في قولها في رأسه نار زيادة مبالغة

ترجمہ:۔

(اور یا ایغال کے ذریعہ) اوغل فی البلاد سے ماخوذ ہے اور اس کے معنیٰ ہیں دور نکل گیا، اس کی تفسیر میں اختلاف ہے (کہا گیا ہے "ایغال شعر کو ایسی چیز پر ختم کرنے کا نام ہے جو ایسے نکتہ کا فائدہ دے جس کے بغیر معنیٰ پورے ہو جائیں جیسے اس کے قول میں مبالغہ میں زیادتی کرنا) یعنی حضرت خنساء کے قول میں اپنے بھائی صخر کے مرثیہ میں (بیشک صخر اس کی اقتداء کرتے ہیں ہدایت یافتہ لوگ گویا وہ ایک بلند پہاڑ ہے جس کی چوٹی پر آگ رکھی ہوئی ہے کأنہ علم" "مقصود کو یعنی اس چیز کے ساتھ تشبیہ کو پورا کر رہا ہے جس سے ہدایت حاصل کی جاتی ہے لیکن "فی راسہ نار" میں مبالغہ کی زیادتی ہے

تشریح:۔

چوتھی صورت: اطناب کی چوتھی صورت ''ایغال'' ہے ''ایغال'' او غل فی البلاد '' سے ماخوذ ہے اور یہ اس وقت کہا جاتا ہے جب کوئی آدمی بہت زیادہ سفر کرے اور ڈھیر سارے ملکوں میں گھومے پھرے پھر اس کی اصطلاحی تعریف میں اختلاف ہے بعض کے نزدیک یہ اشعار کے ساتھ خاص ہے اور بعض کے نزدیک ایغال نظم ونثر دونوں میں پایا جاتا ہے۔ جن لوگوں نے اسے نظم کے ساتھ خاص کیا ہے ان کے نزدیک ایغال کی تعریف یہ ہوگی کہ ایغال اس لفظ کو کہا جاتا ہے جو کسی نکتے کیلئے کسی شعر کے آخر میں ذکر کر دیا جائے اور یہ اس طور پر ہو کہ اگر اسے ذکر نہ بھی کیا جائے تو اس شعر کے معنیٰ پورا ہو جاتا ہو اور اس کے معنیٰ میں کوئی خلل نہ آتا ہو پھر نکتے کی دو صورتیں ہیں۔ (۱) مبالغہ میں زیادتی کرنا مقصود ہوگا (۲) تشبیہ میں مبالغہ کرنا مقصود ہوگا۔ مبالغہ میں زیادتی کرنے کی مثال جیسے حضرت خنساء نے اپنے بھائی صخر کی موت پر جو مرثیہ کہا تھا اس میں یہ شعر ہے۔

''وانّ صخرًا لتأ تمّ الهداةبه كانّهٗ علمٌ فی رأسه نا رٌ''

تحقیق المفردات: صخر حضرت خنساءؓ کے بھائی کا نام تھا اور یہ خود بھی اعلیٰ پیانے کے شاعر تھے۔ تـأتمُّ۔ اقتداء کرنا۔ الهداة۔ ہادی کی جمع ہے ہدایت دینے والے۔ علم۔ بلند پہاڑ۔

ترجمہ۔ بے شک صخر کی اقتداء کرتے ہیں ہدایت یافتہ لوگ گویا کہ وہ ایک بلند وبالا پہاڑ ہے جس کی چوٹی پر آگ رکھی ہوئی ہے۔

محل استشہاد: اس شعر میں حضرت خنساء نے اپنے بھائی کی تشبیہ پہاڑ سے دی ہے کہ جس طرح پہاڑ کے سر پر رکھی آگ کو دیکھ کر مسافر رہنمائی حاصل کرتے ہیں اسی طرح ان کے بھائی صخر بھی گویا کہ ہدایت کے پہاڑ ہیں ان کو دیکھ کر بھی لوگ ہدایت حاصل کرتے ہیں تشبیہ کا یہ مقصد صرف 'کـانّـهٗ علمٌ'' کہنے سے پورا ہو جاتا تھا لیکن اس تشبیہ میں مبالغہ پیدا کرنے کیلئے انھوں نے ''فی رأسه نا رٌ'' کی قید کا اضافہ کر دیا ہے۔

وتحقيقُ التشبيه اى وكتحقيق التشبيه فى قوله شعر كأنّ عُيُونَ الوحش حولَ خِبَائِنا اى خيامنا وأرحُلنا الجزعُ الذى لم يُثقّبِ :::الجزع بالفتح الخرز اليمانى الذى فيه سوادٌ وبياضٌ شبّه به عيون الوحشواتىٰ بقوله لم يثقب تحقيقًا للتشبيه لانّهٗ اذا كان غيرمثقوب كان اشبه بالعين قال الاصمعى الظبى والبقرةاذا كاناحيّين فعيونها كلّهاسوادٌفاذاماتابدّابياضهاوانّماشبّهها بالجزع وفيه سوادٌ وبياضٌ بعدماموّتتُ والمراد كثرة الصيديعنى ممّااكلنا كثرت العيون عندنا كذافى الشرح ديوان امرأالقيس فعلىٰ هذاالتفسيريختصّ الايغال بالشعروقِيل لايَختَصّ بالشعر بل هو ختم الكلام بمايفيدنكتة يتمّ المعنىٰ بدونها ومُثّلَ لِذٰلك فى غيرالشعر بقوله تعالىٰ ''قَالَ يَاقَوْمِ اتّبِعُوا الْمُرْسَلِيْنَ اتّبِعُوْامَن لَايَسْئَلُكُمْ أَجْرًاوَهُمْ مُهْتَدُوْنَ ''فقولهٗ وهم مهتدون ممّايتمّ المعنىٰ بدونه لانّ الرسول مهتدون لامحالةالّاانّ فيه زيادة حثّ علىٰ الاتّباع وترغيبٌ فى الرسل

ترجمہ:۔

(اور تحقیق تشبیہ) یعنی جیسے تشبیہ کی تحقیق کیلئے امرؤ القیس کے اس شعر میں گویا کہ ہرنوں کی آنکھیں ہمارے خیموں کے اردگرد یعنی خیموں اور کجاؤوں کے اردگرد وہ ناسفتہ موتی ہیں جن میں سوراخ نہیں کیا گیا ہے) لفظ جزع فتحہ کیساتھ ہے اس کے معنیٰ ہیں خرز یمانی جس میں سیاہی اور سفیدی ہو شاعر نے اس کے ساتھ وحشیوں کی آنکھوں کی تشبیہ دی ہے اور غرض تحقیق تشبیہ ہے 'لم یثقب'' بڑھایا ہے کیونکہ وہ مثقب نہ ہونے کی حالت میں آنکھوں کے زیادہ مشابہ ہوتا ہے، اصمعی نے کہا ہے کہ ہرن اور نیل گائے جب تک زندہ ہوں تو ان

کی آنکھیں بالکل سیاہ ہوتی ہیں اور جب مرجائیں تو ان کی آنکھوں میں سفیدی ظاہر ہوجاتی ہے شاعر نے جزع کے ساتھ مرنے کے بعد والی حالت ہی کی تشبیہ دی ہے اور اس تشبیہ سے مقصد شکار کی زیادتی بتلانا ہے یعنی ہمارے کھائے ہوئے شکار کی آنکھیں اس کثرت سے تھیں امرأالقیس کے دیوان کی شرح میں اسی طرح ہے، اس تفسیر کے مطابق ایغال شعر کے ساتھ خاص ہوگا (اور بعض نے کہا ہے کہ شعر کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ ایغال کلام کو اس چیز پر ختم کرنے کا نام ہے جو ایسے نکتہ کا فائدہ دے جس کے بغیر بات پوری ہوسکتی ہو (اور مثال دی گئی ہے) اس کی شعر کے علاوہ میں (ارشاد باری تعالیٰ میں اے میری قوم رسولوں کی بات مانو تم سے کوئی معاوضہ نہیں مانگتے ہیں اور وہ اس میں ہدایت پر ہیں "وهم مهتدون" کے بغیر معنیٰ پورے ہوجاتے ہیں کیونکہ رسول ہدایت یافتہ ہی ہوتا ہے اس میں رسول کی اتباع پر اکسانا اور ترغیب دلانا ہے۔

تشریح:۔

اطناب ایغال کی صورت میں کرنے کا دوسرا نکتہ تحقیق التشبیہ ہے اور تحقیق التشبیہ امرؤالقیس کے اس شعر میں پائی جاتی ہے

"كأنّ عيون الوحش حول خبائنا :: وارحلنا الجزع الذى لم يثقب"

تحقیق المفردات: عیون جمع ہے عین کی بمعنیٰ آنکھ۔ الوحش ۔وحشی کی جمع ہے بمعنیٰ۔ ہرن۔ نیل گائے وغیرہ الغرض جنگل کے تمام جانوروں کو وحشی کہا جاتا ہے۔ خباء ۔خیمہ۔ ارحلنا رحل کی جمع ہے بمعنیٰ کجاوہ، پالان۔ الجزع ۔خرز یمانی جس میں سیاہی اور سفیدی ہو۔ لم يثقب ۔جس میں سوراخ نہ ہو۔

ترجمہ: وحشی جانوروں کی آنکھیں ہمارے خیموں اور کجاووں کے اردگرد اس طرح پڑی ہوئی ہیں گویا کہ وہ ایسی خرزِ یمانی ہیں جن میں سوراخ بھی نہ کیا گیا ہو۔

محل استشہاد: اس شعر میں شاعر نے وحشی جانوروں کی آنکھوں کی عقیق یمانی کے ساتھ تشبیہ دی ہے کہ ہم نے وحشی گائیں اور ہرنوں کا اس کثرت سے شکار کیا ہے کہ ان آنکھیں ہمارے خیموں اور کجاؤوں کے اردگرد موجود رہتی ہیں تشبیہ یہاں تک مکمل ہوجاتی ہے لیکن انھوں نے تشبیہ میں تحقیق پیدا کرنے کیلئے "لم يثقب" کو بڑھا دیا ہے۔ کیونکہ ہرنوں کی آنکھیں ان کے مرجانے کے بعد موتیوں کے زیادہ مشابہ ہوجاتی ہیں اس بات پر امام اصمعی کو قول دلیل ہے وہ فرماتے ہیں کہ ہرن اور نیل گائے جب تک زندہ رہیں تو ان کی آنکھیں سیاہ رہتی ہیں لیکن مرجانے کے بعد ان میں سفیدی آجاتی ہے اسی میں تشبیہ دینا مقصود ہے کیونکہ خرز یمانی بھی سیاہ وسفید ہوتی ہیں۔ جن لوگوں کے نزدیک ایغال نظم کے ساتھ خاص نہیں ہے وہ اس کی تعریف یوں کرتے ہیں کہ ایغال وہ لفظ ہے جسے کسی نکتہ کیلئے کلام کے آخر میں لایا جائے اگر اسے کلام کے آخر میں نہ لایا جائے تو تب بھی اس سے معنیٰ میں کوئی خلل نہ آتا ہو۔ جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے چنانچہ اگر اسے نہ لایا جاتا تو تب بھی معنیٰ پورا ہوجاتا لیکن پھر بھی رسول کی اطاعت کی دعوت دینے کے نکتہ کی وجہ سے اس کو آخر میں لایا ہے۔

"قَالَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِيْنَ اِتَّبِعُوْا مَنْ لَا يَسْئَلُكُمْ اَجْرًا وَهُمْ مُهْتَدُوْنَ" اس میں محل استشہاد "وهم مهتدون" ہے

واما بالتذييل وهو تعقيبُ الجملةِ بجملةٍ تشتمل على معناها اى معنى الجملة الاولى للتوكيد فهو أعمّ من الايغال من جهة انّه يكون في ختم الكلام وغيره واخصّ من جهة انّ الايغال قد يكون بغير الجملة وبغير التاكيد وهو اى التذييل ضربان ضربٌ لم يَخرُج مخرجَ المَثَل بان لم يستقل بافادة المراد بل يتوقف على ماقبلهٗ نحو "ذٰلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِمَا كَفَرُوْا وَهَلْ نُجَازِيْ اِلَّا الْكَفُوْرَ" على وجه ان يرادوهل نجازى ذٰلك الجزاء المخصوص فيتعلّق بماقبلهٗ واما على وجه اٰخروهوان يرادوهل

نعاقب الا الکفور بناءً علیٰ انّ المجازاة هی المکافاة ان خیرًا فخیرٌ وان شرًّا فشرٌّ فهو من الضرب الثانی وضربٌ أخرجَ مَخرجَ المَثَل بان یقصد بالجملة الثانیه حکم کلّی منفصل عمّا قبلهٗ جارٍ مجری الاوّل فی الاستقلال وفشوّ الاستعمال نحو وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ اِنَّ الْبَاطِلَ کَانَ زَهُوقًا وهو ایضًا ای التذییل ینقسم قسمة اخریٰ واتی بلفظة ایضًا تنبیهًا علی انّ هذا التقسیم للتذییل مطلقًا لا للضرب الثانی منه واِمّا ان یکون لتاکید منطوق کهذه الأیة فانّ زهوق الباطل منطوق فی قوله وزهق الباطل واِمّا لتاکید مفهوم کقوله شعر ولستُ علی لفظ الخطاب بمُستَبقٍ اخًا لاتلمّهٗ حال عن اخًا لعمومه او عن ضمیر المخاطب فی لست علیٰ شعثٍ ای تفرق وذمیم خصال فهذا الکلام دلّ بمفهومه علی نفی الکامل من الرّجال وقد اکدهٗ بقوله ایّ الرجال المهذب استفهام انکاری ای لیس فی الرجال منقح الفعال ومرضی الخصال

ترجمہ:۔

(اور یا تذییل کے ذریعہ) اور تذییل کہتے ہیں ایک جملہ کے بعد دوسرا ایسا جملہ لانا جو اس کے معنیٰ پر مشتمل ہو (یعنی پہلے والے کے معنیٰ پر (تاکید کیلئے) پس وہ ایغال سے عام ہے اس اعتبار سے کہ وہ ختم کلام میں بھی ہوتی ہے اور غیر ختم کلام میں بھی اور اخص میں بھی ہے اس جہت سے کہ ایغال کبھی بغیر جملہ اور بغیر تاکید کے ہوتا ہے (اور وہ) یعنی تذییل) دو قسم پر ہے ایک یہ کہ کہاوت کے درجہ میں نہ ہو) اس طور پر کہ وہ مستقل بالافادہ نہ ہو بلکہ اپنے ماقبل پر موقوف ہو (جیسے یہ سزا ہم نے ان کو ان کی ناشکری کی وجہ سے دی ہے اور ہم ایسی سزا ناشکروں ہی کو دیا کرتے ہیں) جبکہ یہ مراد ہو کہ بدلہ نہیں دیتے ہیں ہم یہ مخصوص بدلہ اس وقت یہ اپنے ماقبل سے متعلق ہوگا رہی دوسری وجہ اور وہ یہ کہ ارادہ کیا جائے اس کا کہ ہم سزا نہیں دیتے ہیں مگر بڑے ناشکروں کو اس بناء پر کہ مجازات مکافات کے معنیٰ میں ہے خیر ہو تو خیر شر ہو تو شر تو یہ قسم ثانی میں سے ہے دوسرا یہ کہ کہاوت کے طور پر ہو) اس طور پر کہ دوسرے جملے سے حکم کلی مقصود ہو جو ماقبل سے بالکل جدا ہو اور شائع الاستعمال ہونے میں کہاوت کی طرح جاری وساری ہو اور استقلال میں اس کا استعمال عام ہوا ہے (جیسے اور کہہ دیجئے کہ حق آیا اور باطل گیا گزرا ہوا بیشک باطل تو یوں ہی آتا جاتا ہے۔ اور وہ نیز یعنی تذییل تقسم ہوتی ہے دوسری تقسیم کے اعتبار سے لفظ ایضًا اس پر تنبیہ کرنے کیلئے لایا ہے کہ یہ تقسیم مطلق تذییل کی ہے نہ کہ اس کی قسم ثانی کی (یا تو تاکید منطوق کیلئے ہوتی ہے جیسے یہی آیت) کیونکہ زہوق باطل منطوق ہے زھق الباطل میں یا تاکید مفہوم کیلئے جیسے الست الخ) لست صیغہ خطاب ہے اور تو باقی رکھنے والا نہیں ہے کسی بھائی کو اس حال میں کہ تو اس کو نہ ملائے) یہ حال ہے اخًا سے عام ہونے کی وجہ سے یا لست کی ضمیر مخاطب سے حال ہونے کی وجہ سے (پراگندگی کے باوجود) یعنی بدخصلتی تو یہ کلام اپنے مفہوم کے ساتھ کامل آدمی پر دلالت کرتا ہے اور اس نے اسی کی تاکید کی ہے اپنے قول ''ای الرجال المھذب'' سے استفہام انکاری کے طور پر یعنی نہیں ہے لوگوں میں اچھے افعال اور پسندیدہ خصلتوں والا

تشریح:۔

پانچویں صورت یہ ہے کہ تذییل کے ساتھ کلام میں اطناب پیدا کیا جائے لغت میں تذییل کسی چیز کی دامن بنانے کو کہتے ہیں اور اصطلاح میں تذییل کہتے ہیں تاکید کے طور پر ایک جملے کے بعد دوسرا جملہ اس طرح لانے کو کہ وہ دوسرا جملہ پہلے والے جملے کو بھی شامل ہو۔ پھر اس کے اور ایغال کے درمیان عام خاص من وجہٍ کی نسبت ہے تذییل عام من وجہٍ ہے اور ایغال خاص من وجہٍ چنانچہ تذییل کلمہ کے آخر اور غیر آخر دونوں میں آسکتا ہے جبکہ ایغال صرف کلمہ کے آخر میں آسکتا ہے غیر آخر میں نہیں آسکتا اور اگر تاکید کے اعتبار سے دیکھا جائے تو

تذییل ایغال سے اخص ہے کہ تذییل صرف تاکید کیلئے آتا ہے جبکہ ایغال تاکید اور غیر تاکید دونوں کیلئے آتا ہے۔

پھر تذییل کی دو قسمیں ہیں دوسرا جملہ مستقل ہوگا یا نہیں یعنی دوسرا جملہ پہلے والے جملے پر موقوف ہوگا یا نہیں ہوگا۔

دوسرا جملہ پہلے والے جملے پر موقوف ہو جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ''ذَالِكَ جَزَيْنَا هُمْ بِمَا كَفَرُوْاوَهَلْ نُجَازِىْ اِلَّا الْكَفُوْرَ ''اس آیت میں ''وھل نجازی ''میں دو احتمال ہیں اس سے مراد یا تو جزاء مخصوص ہے اس صورت میں اس کا تعلق ماقبل کے ساتھ ہو جائے گا اور یہ جملہ ماقبل والے جملے پر موقوف ہو جائے گا اور یا اس سے مطلق جزاء مراد ہے کہ ہم صرف ناشکروں کو سزاء دیتے ہیں اس صورت میں یہاں پر جزاء سے عقاب اور مکافات مراد ہوگا یعنی اگر اچھا عمل کریں گے تو ہم ان کو اچھا بدلہ دیں گے اور اگر برا عمل کریں تو ہم ان کو برا بدلہ دیں گے۔ اور دوسری صورت یہ ہے کہ دوسرا جملہ مستقل ہو یعنی دوسرا جملہ پہلے والے جملے پر موقوف نہ ہو جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ''جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ اِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوْقًا ''اس میں محل استشہاد ''انّ الباطل کان زھوقا '' ہے کیونکہ اس کا ماقبل کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے بلکہ یہ ایک مستقل جملہ اور قاعدہ کلّیہ ہے۔

پھر تذییل کی دو قسمیں ہیں، منطوق اور ملفوظ کیلئے۔ تاکید بنے گا یا مفہوم کیلئے منطوق کیلئے تاکید بننے کی مثال یہ آیت ہے کہ اس میں ''انّ الباطل کان زھوقا'' ماقبل کلام منطوق کیلئے تاکید ہے۔ مفہوم کیلئے تاکید بننے کی مثال جیسے نابغہ ذبیانی کے اس شعر میں ہے

''ولست بمستبقٍ اخا لا تلمّهٗ علیٰ شعث ایّ الرجال المھذّب ''

تحقیق المفردات: مستبق۔ باقی رہنا اس میں سین زائد ہے۔ علی شعث۔ علیٰ مع کے معنیٰ میں ہے اور شعث کے معنیٰ ہیں تفرق اور اخلاق ذمیمہ۔ المھذب۔ اچھے اخلاق، سنورے ہوئے اخلاق۔

ترجمہ۔ اور تو اپنے کسی بھائی کو ملائے بغیر نہیں چھوڑتا ہے اخلاق ذمیمہ کے ساتھ اور نہیں ہے لوگوں میں اچھے اخلاق اور پسندیدہ عادات والا۔

محل استشہاد: ''علیٰ شعث '' تک اس شعر سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ کوئی آدمی کامل اخلاق والا نہیں ہے لیکن اس کی مزید تاکید وتقویۃ کیلئے ''ایّ الرجال المھذّب ''لائے ہیں۔

واِمّابالتکمیل ویسمّی الاحترازایضًا لانّ فیہ التوقی والاحترازعن توھّم خلاف المقصودوھوان یؤتی فی کلام یوھم خلاف المقصود بما یدفعہٗ ای یدفع ایھام خلاف المقصودوذٰلک الدافع قدیکون فی وسط الکلام وقد یکون فی اٰخرہٖ فالاوّل کقولہٖ شعر''فَسَقٰى دِيَارَكَ غَيْرَ مُفْسِدِهَا :نصب

علی الحال من فاعل سقٰی وھو صَوْبُ الربیع ای نزول المطرووقوعہٗ فی الربیع ودِیْمَۃٌ تَھْمِیْ ای تسیل فلمّاکان نزول المطرقد یفضی الٰی خراب الدیاروفسادھااتٰی بقولہٖ غیرمفسدھادفعًالذٰلک والثانی نحو''اَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ ''فانّہٗ لمّاکان ممّایوھم ان یکون ذٰلک لضعفھم دفعہٗ بقولہٖ اَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِيْنَ ''تنبیھًا علیٰ انّ ذٰلک تواضعٌ منھم للمؤمنین ولھذا عُدّی الذل بعلیٰ لتضمّنہ معنی العطف ویجوزان یقصد بالتعدیۃ بعلیٰ الدلالۃ علیٰ انّھم مع شرفھم وعلوّطبقھم وفضلھم علی المؤمنین خافضون لھم اجنحتھم

ترجمہ:۔

(اور یا تکمیل کے ذریعہ جسے احتراس بھی کہتے ہیں) کیونکہ اس میں خلاف مقصود کے وہم سے احتراز کرنا مقصود ہوتا ہے اور وہ یہ ہے

کہ ایسا کلام لایا جائے جس میں خلاف مقصود کا وہم ہو اس چیز کا جو اس ابہام کو دور کر دے اور پھر یہ دافع ابہام کبھی وسط کلام میں ہوتا ہے اور کبھی آخر کلام میں۔ اوّل کی مثال جیسے شعر فسقی الخ سیراب کرے تیرے شہر کو اس حال میں کہ اسے خراب نہ کرے) سقی کے فاعل یعنی صوب الربیع سے حال ہے (فصل بہار کی بارش) یعنی بارش کا اترنا اور موسم بہار میں اس کا واقع ہونا (اور دیر تک ہونے والی بارش) یعنی بہنے والی چونکہ بارش کی کثرت کبھی شہر کو خراب بھی کر دیتی ہے اسلئے شاعر اس وہم کو دور کرنے کیلئے "غیر مفسدھا" لے آیا (اور ثانی جیسے مہربان ہیں مؤمنوں پر) اس سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ شاید یہ ان کی کمزوری کی وجہ سے ہے اسلئے "أعزۃ" لا کر اس وہم کو دور کر دیا (سخت ہیں وہ کافروں پر) اس بات پر تنبیہ کرنے کیلئے کہ یہ فروتنی ان کی مؤمنین کیلئے ہی ہے اسی لئے لفظ "ذل" کو علی کے ساتھ متعدی کیا گیا ہے کیونکہ یہ عطف کے معنیٰ کو متضمن ہے اور ہو سکتا ہے کہ علیٰ کے ساتھ متعدی کرنے سے یہ مقصد ہو کہ وہ لوگ صاحب شرافت و عالی مرتبت ہونے کے باوجود مؤمنین کیساتھ عاجزی سے پیش آتے ہیں

تشریح:۔

چھٹی صورت: اطناب کی چھٹی صورت تکمیل ہے اس کو احتراس بھی کہتے ہیں اسلئے کہ اس کے ساتھ خلاف مقصود کے وہم سے احتراز کیا جاتا ہے اور اصطلاح میں تکمیل ایسے لفظ کے لانے کو کہا جاتا ہے جو خلاف مقصود کے وہم کو دور کر دے پھر تکمیل کی دو صورتیں ہیں۔ درمیان کلام میں لایا جائے گا یا آخر کلام میں۔ درمیان کلام میں لانے کی مثال جیسے"

فسقى ديارك غير مفسدها وهو صوب الربيع وديمة تهمى"

تحقیق المفردات: سقیٰ۔ سیراب کرنا۔ دیارک۔ گاؤں اور علاقہ۔ صوب الربیع۔ موسم بہار کی بارش۔ دیمہ۔ دال کے کسرے کے ساتھ ہے وہ بارش جو کم از کم تین دن رات اور زیادہ ہفتوں تک رہے یا وہ بارش جو گھن گرج اور چمک سے خالی ہو۔ تہمی۔ بہتی ہے۔

ترجمہ اللہ تمہارے گاؤں کو موسم بہار کی بارش سے سیراب کر دے اس حال میں کہ اس سے کوئی خرابی نہ ہو بلکہ بارش ہوتی رہے۔

محل استشہاد: شاعر نے اس شعر میں جب "فسقیٰ دیارک" کہا تو اس سے یہ وہم پیدا ہو گیا کہ کہیں بارش سے پورے کا پورا گاؤں خراب نہ ہو جائے تو "غیر مفسدھا" کہکر اس وہم کو دور کر دیا اور یہ درمیان کلام میں ہے۔ قرآن پاک میں اس کی مثال "قَالُوْا نَشْهَدُ اِنَّكَ لَرَسُوْلُ اللّٰهِ وَاللّٰهُ يَعْلَمُ اِنَّكَ لَرَسُوْلُهٗ وَاللّٰهُ يَشْهَدُ اِنَّ الْمُنَافِقِيْنَ لَكَاذِبُوْنَ" اس میں درمیان کا جملہ احتراس ہے تاکہ وہ تکذیب کر کے فی نفس الامر ہونے کے وہم سے محفوظ رکھے۔ آخر کلام میں تکمیل کے ہونے کی مثال جیسے ارشادِ باری تعالیٰ ہے "أَعِزَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ أَذِلَّةٍ عَلَى الْكَافِرِيْنَ" اللہ تعالیٰ نے جب پہلا والا جملہ کہدیا کہ وہ مؤمنوں پر بڑے مہربان ہوں گے تو اس سے ایک وہم پیدا ہو گیا کہ یہ مہربان اسلئے ہوں گے کہ شاید یہ کمزور ہوں گے تو اپنی کمزوری کی وجہ سے یہ مہربانی کریں گے تو "أعزۃ علی الکافرین" کے ساتھ اس وہم کا ازالہ کر دیا کہ ایسی بات نہیں ہے بلکہ وہ کافروں پر بڑے سخت ہوں گے اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے "ذل" کو علیٰ کے ساتھ متعدی کر دیا ہے کیونکہ یہ نرمی اور شفقت کے معنیٰ کو متضمن ہوتا ہے اور اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ علیٰ کے ساتھ متعدی کر کے اس بات کی طرف اشارہ کر دیا ہو کہ وہ لوگ اپنی ذات کے اعتبار سے بڑی شرافت و فضیلت کے حامل ہوں گے لیکن مؤمنین کیلئے از راہ شفقت اپنے بازوؤں کو نرم کر دیا ہو گا۔

واما بالتتميم وهو ان يؤتى في كلام لا يوهم خلاف المقصود بفضلة مثل مفعول او حال او نحو ذلك مما ليس بجملة مستقلة ولا ركن كلام، ومن زعم انه اراد بفضلة ما يتم اصل المعنى بدونه فقد كذبه كلام المصنف في الايضاح وانه لا تخصيص لذلك بالتتميم لنكتة كالمبالغة في نحو "ويطعمون

الطَّعَامَ عَلٰی حُبِّهٖ مِسْكِيْنًا" فی وجهٍ وهوان یکون الضمیر فی حبّه للطعام ای یطعمونه مع حبّه والاحتیاج الیه وان جُعل الضمیرُ للّٰه تعالٰی وتقدّس ای یطعمونه علٰی حبّ اللّٰه تعالٰی فهو لتأدیة اصل المراد

ترجمہ:۔

(اور یا تتمیم کے ذریعہ اور وہ یہ ہے کہ ایسے کلام میں لایا جائے جو کسی فضلہ کی وجہ سے خلاف مقصود میں ہونے کا موہم نہ ہو) جیسے مفعول بہ، حال، وغیرہ، جو مستقل جملہ نہ ہوں اور نہ ہی رکن کلام جملہ ہوں جس نے یہ سمجھا کہ فضلہ سے مراد وہ ہے جس کے بغیر جملہ کے اصل معنیٰ پورے ہو جائیں، مصنفؒ نے ایضاح میں اپنے کلام کے ساتھ اس کی تکذیب کر دی ہے۔ اور اس بات نے کہ اس کی تتمیم کے ساتھ کوئی تخصیص نہیں ہے۔ (کسی نکتہ کیلئے ہے جیسے مبالغہ اس آیت میں اور وہ کھانا کھلاتے ہیں مسکینوں کو اس کے محبوب ہونے کے باوجود) اور وہ یہ ہے کہ حبّہ کی ضمیر طعام کی طرف راجع ہو (یعنی) ان کو کھانا کھلاتے ہیں (محبوب ہونے کے باوجود) اور کھانے کی احتیاج کے باوجود اور اگر ضمیر اللہ کی طرف راجع ہو یعنی وہ اللہ کی رضا کے خاطر کھانا کھلاتے ہیں تو اس صورت میں یہ اصل مراد کی ادائیگی کیلئے ہوگا

تشریح:۔

واما بالتتمیم۔ اطناب کی ساتویں صورت تتمیم ہے اور تتمیم کسی نکتہ کی وجہ سے کلام میں ایسے فضلہ اور اضافی جملہ کے لانے کو کہتے ہیں جس سے خلاف مقصود کا وہم پیدا نہ ہوتا ہو اور فضلہ سے حال مفعول بہ اور جار مجرور وغیرہ مراد ہیں۔ یعنی وہ چیز جو نہ تو کلام کا رکن بنے اور نہ ہی خود مستقل کلام بنے بعض لوگوں نے کہا ہے کہ یہاں پر فضلہ سے مراد وہ چیز ہے جس کے بغیر کلام کا معنیٰ اصلی اور معنیٰ مرادی پورا ہو سکتا ہو شارحؒ فرماتے ہیں کہ ان لوگوں کا یہ معنیٰ بیان کرنا درست نہیں ہے اسلئے کہ ایضاح میں مصنفؒ نے اس کی وہ تشریح بیان کی ہے جو ہم نے بیان کی ہے لہٰذا ایضاح میں مصنفؒ کا کلام ان کی اس تشریح کی مخالفت کرے گا پھر وہ نکتہ مثلاً مبالغہ کا ہوگا جیسے "ارشاد باری تعالیٰ ہے "وَیُطْعِمُوْنَ الطَّعَامَ عَلٰی حُبِّهٖ" یہاں "حبّه" کی ضمیر میں دو احتمال ہیں یہ ضمیر یا تو اطعام کی طرف لوٹ رہی ہے پھر اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ لوگ اتنے سخی ہیں کہ کھانے کی اپنی انتہائی ضرورت ہونے کے باوجود بھی اپنے اوپر دوسروں کو ترجیح دیتے ہوئے کھانا کھلاتے ہیں تو یہ ان کی سخاوت میں مبالغہ بتلانا ہوگا اور یہ مثال بھی اسی صورت میں بنے گی اور یا یہ ضمیر اللہ کی طرف لوٹ رہی ہے پھر اس کا مطلب یہ بنے گا کہ اللہ کے ساتھ انتہائی محبت کی وجہ سے وہ لوگ لوگوں کو کھانا کھلاتے ہیں اور اس آیت سے مقصود بھی یہی ہے اس صورت یہ آیت مثال نہیں بنے گی۔

واما بالاعتراض وهوان یؤتی فی اثناء الکلام او بین کلامین متصلین معنًی بجملةٍ او اکثر لا محل لها من الاعراب لنکتة سوی دفع الایهام لم یُرد بالکلام مجموعَ المسند الیه والمسند فقط بل مع جمیع مایتعلق بهما من الفضلات والتوابع والمراد باتصال الکلامین ان یکون الثانی بیانًا للاوّل او تاکیدًا او بدلا کالتنزیه فی قوله تعالٰی "وَیَجْعَلُوْنَ لِلّٰهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهٗ وَلَهُمْ مَا یَشْتَهُوْنَ" فقوله سبحانه جملة لانه مصدریة بتقدیر الفعل وقعت فی اثناء الکلام لانّ قوله ولهم مایشتهون عطف علٰی قوله لِلّٰهِ البنات والدعاء فی قوله شعر انّ الثمانین وبلّغتها قد احوجت سمعی الٰی ترجُمان ای مفسّر ومکرّر فقوله بُلّغتها اعترض فی اثناء الکلام لقصد الدعاء والواو فی مثله تسمّٰی اعتراضیة لیست بعاطفة ولا حالیة

ترجمہ:۔

(اور یا اعتراض کے ذریعہ) اور وہ یہ ہے کہ دفع ایہام کے علاوہ کسی اور نکتہ کے خاطر کلام کے درمیان میں یا معنیٰ دو متصل کلاموں میں ایک ایسا جملہ یا جملہ سے زائد لایا جائے جس کیلئے محل اعراب نہ ہو کلام سے صرف مسند اور مسند الیہ مراد نہیں ہیں۔ بلکہ فضلات

وتوابع میں سے ہر وہ چیز بھی مراد ہے جو مسند و مسند الیہ سے متعلق ہو اور دو کلاموں کے اتصال سے مراد یہ ہے کہ ثانی اول کا بیان ہو یا تاکید یا بدل بنے (جیسے تنزیہ۔ اللہ کے اس قول میں کہ وہ اللہ کیلئے بیٹیاں تجویز کرتے ہیں سبحان اللہ اور ان کیلئے وہ ہے جو وہ چاہتے ہیں، لفظ سبحانہٗ جملہ ہے کیونکہ مصدر فعل کی تقدیر کیساتھ درمیان کلام میں واقع ہوا ہے کیونکہ "ولھم مایشتھون" کا عطف "للہ البنات" پر ہے (اور جیسے دعا اس شعر میں) بیشک اسّی سال نے اللہ کرے تو بھی اسی سال کا ہو محتاج کر دیا ہے میرے کانوں کو ترجمان کا) اس میں "وبلغتھا" جملہ معترضہ ہے درمیان کلام میں دعاء کیلئے اس قسم کے واؤ کو واؤ اعتراضیہ کہتے ہیں یہ عاطفہ ہوتا ہے اور نہ ہی حالیہ

تشریح:۔

آٹھویں صورت کبھی کبھار اطناب اعتراض کیلئے بھی لایا جاتا ہے اور اعتراض کا مطلب یہ ہے کہ ایک یا دو معنیً متصل کلاموں کے درمیان ایک یا دو "لا محل من الاعراب" جملوں کا لانا اور ان کو دفع ایہام خلاف المقصود کے علاوہ کسی اور غرض کیلئے لایا گیا ہو۔ اتصال معنوی کا مطلب یہ ہے کہ دوسرا جملہ پہلے والے جملے کیلئے تاکید یا بیان یا بدل وغیرہ بنتا ہو۔ اور کلام سے مراد صرف مسند اور مسند الیہ نہیں ہیں بلکہ ان کے ساتھ ساتھ ان کے تمام متعلقات بھی ہیں کہ جب تک کوئی اور مسند اور مسند الیہ نہ لایا جائے تو یہ ایک ہی کلام ہوں گے پھر جب نکتہ دفع ایہام کا غیر ہوگا تو یہ مختلف ہوتا ہے تنزیہ کا نکتہ ہوگا یا دعاء کا نکتہ ہوگا اور یا تنبیہ کا نکتہ ہوگا۔ تنزیہ کے نکتہ کیلئے جملہ معترضہ لایا گیا ہوگا جیسے "وَيَجْعَلُوْنَ لِلّٰهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهٗ وَلَهُمْ مَّا يَشْتَهُوْنَ" اس میں دو جملوں کے درمیان "سبحانہ" تنزیہ کیلئے لایا ہے دعاء کا نکتہ بتانے کیلئے جملہ معترضہ لایا گیا ہو جیسے عوف بن محلم شیبانی نے اپنے ایک قصیدے میں جس میں انھوں نے عبداللہ بن طاہر کی شان بیان کی ہے اپنا ضعف بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ۔

ان الثمانين وبلغتها قد احوجت سمعي الىٰ ترجمان "

بے شک اسّی سالوں نے (خدا تم کو بھی پہنچا دے) محتاج کر دیا ہے میرے کانوں کو ترجمان کا۔

اس میں محل استشہاد "وبلغتھا" ہے کہ اس میں دعاء دے رہا ہے کہ خدا تمہاری عمر کو بھی اسی سال تک پہنچا دے۔

والتنبيه في قوله شعر واعْلَمْ فعِلم المرء ينفعُهٗ هذا اعتراض بين اعلم ومفعولهٗ وهو ان سوف يأتي كلّ ماقدّر ان هي المخففة من المثقّلة وضمير الشأن محذوف يعني انّ المقدر آتٍ البتّة وان وقع فيه تاخير مّا وفي هذا تسلية وتسهيلٌ للأمر فالاعتراض يباين التتميم لانّهٗ انّما يكون بفضلة والفضلة لابدّ لها من اعراب ويباين التكميل لانّهٗ انّما يكون لدفع ايهام خلاف المقصود ويباين الايغال لانّهٗ لايكون الّا في اٰخر الكلام لكنّهٗ يشمل بعض صور التذييل وهو مايكون بجملة لا محلّ لها من الاعراب وقعت بين جملتين متّصلتين معنًى لانّهٗ كما لم يشترط في التذييل ان يكون بين كلامين لم يشترط فيه ان لايكون بين كلامين فتأمّل حتّى يظهر لك فساد ماقيل انّهٗ يباين التذ ييل بناءً على انّهٗ لم يشترط فيه ان يكون بين كلامٍ او كلامين متّصلين

ترجمہ:۔

(اور جیسے تنبیہ اس شعر میں: تو جان لے کہ آدمی کا جاننا اس کو نفع دیتا ہے) یہ جملہ معترضہ ہے "اعلم" اور اس کے مفعول کے درمیان اور وہ (یہ ہے کہ یقینی طور پر ضرور آئے گی وہ چیز جو مقدر ہو چکی ہے) ان مخففہ من المثقلہ ہے اور ضمیر شان محذوف ہے یعنی مقدرات واقع ہونے والے ہیں بالیقین اگرچہ اس میں کچھ تاخیر ہو جائے، اور اس میں تسلی اور تسہیل امر ہے لہٰذا اعتراض تتمیم کیلئے ہے کیونکہ تتمیم فضلہ کے

ذریعہ ہوتی ہے اور فضلہ کیلئے اعراب ضروری ہے اور تکمیل کے مباین ہے کیونکہ تکمیل برائے دفع ایہام خلاف مقصود ہوتی ہے اور ایغال کے مباین ہے کیونکہ ایغال صرف آخر کلام میں ہوتا ہے لیکن اعتراض تذییل کی بعض صورتوں کو شامل ہے اور وہ دوصورتیں ہیں جن میں تذییل ایسے جملہ کیساتھ ہو جس کیلئے محل اعراب نہ ہو اور معنًی دو متصل جملوں کے درمیان ہو کیونکہ جس طرح تذییل میں یہ شرط نہیں ہے کہ وہ دو کلاموں کے درمیان ہو اسی طرح اس میں بھی یہ شرط نہیں ہے کہ وہ دو کلاموں کے درمیان ہو خوب سوچ لو! یہاں تک کہ تم کو اس کا فساد ظاہر جائے گا جو کہا گیا ہے کہ اعتراض تذییل کے مباین ہے اس بنا پر کہ اس میں یہ شرط نہیں ہے کہ وہ ایک یا دو کلاموں کے درمیان ہو

تشریح:۔

تنبیہ کے نکتہ کے بیان کرنے کیلئے جملہ معترضہ لایا گیا ہے۔

واعلم فعلم المرء ينفعهٗ ::ان سوف يأتي كلّ ما قدّرا

جان لو بے شک آدمی کا علم اسے فائدہ دیتا ہے یقینی طور پر وہ کام ہو کر رہے گا جو مقدر ہے۔

اس میں ''ان'' مخففہ من المثقل ہے اور ضمیر شان محذوف ہے اور محل استشہاد ''فعلم المرء ينفعه'' ہے کہ یہ مخاطب کو تنبیہ کرنے کیلئے جملہ کے درمیان میں لایا گیا ہے۔ اعتراض کی جمہور کی بیان کردہ تعریف اور عام لوگوں کی بیان کردہ تعریف میں ماقبل میں بیان شدہ اقسام احترازات کی وجہ سے فرق واضح ہو جائے گا۔ اطناب کی اعتراض سے پہلے چار قسمیں مذکور ہوئی ہیں۔ تتمیم، تکمیل، ایغال، تذییل۔ اعتراض، تتمیم، تکمیل اور تذییل کا مباین ہے۔ تتمیم کا اسلئے مبائن ہے کہ تتمیم میں جملہ کا فضلہ ہونا ضروری ہے اور فضلہ کیلئے محل من الاعراب ہوتا ہے جبکہ اعتراض کیلئے کوئی محل من الاعراب نہیں ہوتا ہے۔ تکمیل کا اسلئے مبائن ہے کہ تکمیل میں خلافمقصود کے وہم کو دور کردیا جاتا ہے بخلاف اعتراض کے کہ اس میں خلاف مقصود کے وہم کا ازالہ نہیں کیا جاتا ہے۔

ایغال کا اسلئے مبائن ہے کہ ایغال میں جملہ کا کلام کے آخر میں ہونا ضروری ہوتا ہے جبکہ اعتراض کیلئے کلام کا وسط جملہ میں ہونے کی شرط ہے ۔لیکن تذییل کی بعض صورتوں کو شامل ہے اور بعض صورتوں کو شامل نہیں ہے اسلئے کہ جس طرح اعتراض میں دو متصل کلاموں کے درمیان ہونے کی شرط لگائی گئی ہے تذییل میں دو متصل کلاموں کے درمیان ہونے کی شرط نہیں لگائی گئی ہے لہٰذا بعض صورتوں میں دو کلاموں کے درمیان واقع ہو گا اور بعض صورتوں میں دو کلاموں کے درمیان واقع نہیں ہو گا تو جن صورتوں میں تذییل دو کلاموں کے درمیان واقع ہوتا ہے ان صورتوں میں تو تذییل کو اعتراض بھی شامل ہو گا اور جن صورتوں میں تذییل دو کلاموں کے درمیان واقع نہ ہو تو ان صورتوں میں اعتراض تذییل کو شامل نہیں ہو گا بعض لوگوں نے کہا ہے کہ ان دونوں کے درمیان تباین کی نسبت ہے اسلئے کہ اعتراض میں ایک یا دو جملوں کے درمیان واقع ہونے کی شرط ہے جبکہ تذییل میں یہ شرط نہیں ہے یہ بات صحیح نہیں ہے اسلئے کہ شرط کا نہ ہونا اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ دو کلاموں کے درمیان واقع ہی نہ ہو۔

ومـمّاجاء اى ومن الاعتراض الذى وقع بين كلامين وهو اكثر من جملة ايضًا اى كما انّ الواقع هو بينهٗ اكثر من جملة قوله تعالىٰ ''فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللهُ اِنَّ اللهَ يُحِبُّ التَّوَّابِيْنَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِيْنَ'' فهٰذاالاعتراض اكثر من جملة لانّهٗ كلام يشتمل على جملتين وقع بين كلامين اولهما قولهٗ فأتوهنّ من حيث امركم الله وثانيهماقولهٗ نِسَاءُ كُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ ''والكلامان متّصلان معنًى فانّ قولهٗ ''نِسَاءُ كُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ'' بيان لقوله ''فَأْتُواحَرْثَكُمْ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللهُ'' وهو مكان الحرث فانّ الغرض الاصلى الاتيان طلب النسل لاقتضاء الشهوة والنكتة فى هذاالاعتراضالترغيب

فیما اسروابہ والتنفیر عمّانھوعنه

ترجمہ:۔

(اور منجملہ جملہ معترضہ ان جملوں میں سے ہے جو دو کلاموں کے درمیان واقع ہیں اور وہ زائد ہے ایک جملہ سے نیز) یعنی جیسا کہ زائد ہے وہ کلام جس میں اعتراض واقع ہے (ارشاد باری تعالیٰ ہے تم ان کے پاس آؤ وہاں سے جہاں سے اللہ نے تم کو حکم دیا ہے یقیناً اللہ تعالیٰ توبہ کرنے والوں سے اور پاک وصاف رہنے والوں سے محبت کرتے ہیں) یہ اعتراض جملہ سے زائد ہے کیونکہ یہ ایک کلام ہے جو دو جملوں پر مشتمل ہے اور دو کلاموں کے درمیان ہے ایک ان میں سے ''فاتوھن من حیث امرکم اللہ'' ہے۔ اور دوسرا ''نساءکم حرث لکم'' ہے اور دونوں کلام معنیً متصل ہیں (کیونکہ نساءکم حرث لکم'' بیان ہے ''فاتو من حیث امرکم اللہ'' کا اور وہ موضع حرث ہے کیونکہ عورتوں کے پاس آنے کا اصل متقصد طلب نسل ہے نہ قضاء شہوت اور نکتہ اس اعتراض میں یہ ہے کہ اس سے اس چیز کی رغبت دلانا مقصود ہے جس کا ان کو حکم دیا گیا ہے اور اس سے نفرت دلانا ہے جس سے روکا گیا ہے

تشریح:۔

وماجاء بین کلامین او اکثر: یہاں تک اس جملہ معترضہ کا بیان ہوا ہے جو ایک کلام میں ہو اور صرف ایک ہی جملہ ہو کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ جملہ معترضہ ایک سے زائد ہوتا ہے اور جس کلام میں واقع ہوتا ہے وہ بھی ایک سے زائد ہوتا ہے جیسے ''فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللّٰهُ'' یہ ایک کلام ہے اور ''نِسَاءُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ'' دوسرا کلام ہے۔ اور ان دونوں کے درمیان ''إِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ'' ایک جملہ معترضہ'' اور ''وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ'' دوسرا جملہ معترضہ ہے جسے اعتراض کیلئے لایا گیا ہے اور اس جملہ معترضہ میں غرض اصلی اور نکتہ طلب نسل یعنی مامور بہ کی ادائیگی کی ترغیب دینا اور منہی عنہ سے نفرت دلانا ہے۔

وقال قومٌ وقدیکون النکتةفیه ای فی الاعتراض غیرماذکر ممّاسوی دفع الایهام حتّی انّهٗ قدیکون لدفع ایهام خلاف المقصود ثمّ القائلون بانّ النکتةفیه قد تکون دفع الایهام افترقوافرقتین جوّز بعضُهم وقوعَهٗ ای الاعتراض اٰخرَجملة لایَلیهاجُملةٌ متّصلةٌ بها وذٰلك بان لاتلی الجملةَ جملةٌ اخری اصلًا فیکون الاعتراض فی اٰخر الکلام اوتلیهاجملةاخریٰ غیرمتّصلةبهامعنًی وهٰذاالاصطلاح مذکورٌ فی موضعِ الکشّاف فالاعتراض عندهٰؤلاء ان یؤتی فی اثناءِ الکلام او فی اٰخره اوبین کلامین متّصلتین اوغیرمتصلتین بجملةاواکثرلامحلّ لهامن الاعراب لنکتةٍ سواءٌ کانت دفع الایهام اوغیره فیشمَلُ الاعتراض بهٰذاالتفسیر التذییلَ مطلقًالانّهٗ یجب ان یکون بجملةلامحلّ لها من الاعراب وان لم یذکرهُ المصنّف وبعضَ صُوَرِالتکمیلِ وهومایکون بجملةلامحلّ من الاعراب فان التکمیل قدیکون بجملة وقد یکون بغیرهاوالجملة التکمیلیّةقدتکون ذات اعراب وقدلاتکون لکنّها تباین التتمیم لانّ الفُضلة لابدّ لها من الاعراب وقیل لانّهٗ لایشترط فی التتمیم ان یکون جملة کما اشترط فی الاعتراض وهوغلطٌ کما یقال انّ الانسان یباین الحیوان لانّهٗ لم یشترط فی الحیوان النطق فافهم

ترجمہ:۔

(اور کچھ لوگوں نے کہا ہے کہ کبھی اعتراض کا نکتہ ماذکر کے علاوہ ہوتا ہے) یعنی کبھی اعتراض برائے دفع ایہام خلاف مقصود ہوتا ہے پھر جن لوگوں نے یہ کہا ہے کہ اعتراض کا نکتہ کبھی دفع ایہام کیلئے ہوتا ہے ان میں دو فرقے ہو گئے ہیں (ایک نے تو اعتراض کا ایسے جملہ

کے آخر میں واقع ہونا جائز رکھا ہے جس کے متصل کوئی جملہ نہ ہو اس طور پر کہ یا جملہ معترضہ کے متصل کوئی جملہ ہی نہ ہو اس صورت میں اعتراض آخر کلام میں ہوگا، یا اس کے قریب دوسرا جملہ تو ہو لیکن وہ معنیٰ اس سے متصل نہ ہو یہ اصطلاح تفسیر کشاف میں کئی جگہ مذکور ہے لہٰذا ان کے ہاں اعتراض کے یہ معنیٰ ہیں درمیان کلام میں یا کلام کے آخر میں یا متصل یا غیر متصل دو کلاموں کے درمیان کسی نکتہ کی وجہ سے ایک جملہ سے زائد لے آنا جس کیلئے محل اعراب نہ ہو خواہ دفع ایہام ہو یا اس کے علاوہ ہو (تو شامل ہو جائے گا اعتراض اس تفسیر کی رو سے تذییل کو) مطلقاً کیونکہ اس کا ایسے جملہ کے ساتھ ہونا ضروری ہے جس کیلئے محل اعراب نہ ہو اگرچہ مصنفؒ نے اس کو ذکر نہیں کیا ہے (اور تکمیل کی بعض صورتوں کو) اور وہ وہ ہیں جو ایسے جملہ کے ساتھ ہوں جس کیلئے محل اعراب نہ ہو کیونکہ تکمیل کبھی جملہ کے ذریعہ ہوتی ہے کبھی غیر جملہ کے ذریعہ، اور تکمیل والا جملہ کبھی اعراب والا ہوتا ہے اور کبھی اعراب والا نہیں ہوتا ہے لیکن اعتراض مباین ہے تتمیم کے کیونکہ فضلہ کیلئے اعراب کا ہونا ضروری ہے اور بعض نے مباینت کی وجہ یوں بیان کی ہے کہ تتمیم میں جملہ ہونا شرط نہیں ہے جیسا کہ اعتراض میں جملہ ہونا شرط ہے اور یہ بالکل ایسا ہی غلط ہے جیسے یوں کہا جائے کہ انسان حیوان کے مباین ہے کیونکہ حیوان میں نطق کی شرط نہیں ہے خوب سمجھ لو۔

تشریح:۔

وقال قوم: یہاں سے بعض لوگوں کا مذہب بیان کیا ہے کہ بعض لوگوں کے نزدیک نکتہ کیلئے دفعِ ایہام خلاف مقصود کے علاوہ کسی اور نکتہ کا ہونا ضروری نہیں ہے چنانچہ یہ نکتہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس کا غیر ہو پھر ان میں اختلاف ہو گیا ہے اور دو جماعتیں بن گئی ہیں بعض کے نزدیک اعتراض وہ ہوتا ہے جس کے بعد کوئی اور جملہ متصلہ نہ ہو پھر اس کی بھی دو صورتیں ہیں ایک صورت یہ ہے کہ اس کے بعد دوسرا جملہ تو ہو لیکن وہ جملہ متصل نہ ہو اور دوسری صورت یہ ہے کہ جملہ ہی نہ ہو نہ متصل ہو اور نہ ہی غیر متصل یہ جماعت والے کچھ تو اپنے قول کے قائل ہیں اور کچھ جمہور علماء کے مذہب سے لیتے ہیں کہ ان کے نزدیک اعتراض کی تعریف بہت زیادہ عام ہو جائے گی چنانچہ ان کے نزدیک اعتراض کہا جائے گا جو دو کلاموں کے درمیان ہو یا آخر میں دو متصل کلاموں کے درمیان ہو یا دو منفصل کلاموں کے درمیان ہو ایک جملہ ہو یا زیادہ جملے ہوں اور لامحل لہا من الاعراب میں سے ہو چاہے وہ دفع ایہام خلاف مقصود کیلئے آئے یا نہ آئے یعنی کسی اور غرض کیلئے آئے۔ اس تعریف کے مطابق اعتراض تذییل کو مطلقاً شامل ہوگا اسلئے کہ یہ قید اگرچہ مصنفؒ نے ذکر نہیں کی ہے لیکن اس کیلئے جملہ لامحل لہا من الاعراب میں سے ہونا ضروری ہے جیسا کہ اعتراض کیلئے ضروری ہے۔ اور تکمیل کی بعض صورتوں کو اعترض شامل ہوگا اور بعض صورتوں کا شامل نہیں ہوگا اسلئے کہ اعتراض کیلئے جملہ لامحل لہا من الاعراب ہونا ضروری ہے اور تکمیل جملہ بھی ہو سکتا ہے اور غیر جملہ بھی ہو سکتا ہے جب تکمیل جملہ ہوگا تو اس صورت کو اعتراض شامل ہوگا اور جب جملہ نہیں ہوگا تو اس صورت کو شامل نہیں ہوگا۔

اور ایغال کی بھی بعض صورتوں کو شامل ہوگا اور بعض صورتوں کا شامل نہیں ہوگا کیونکہ ایغال کیلئے آخر کلام میں ہونا ضروری ہے جبکہ جملہ معترضہ آخر کلام اور درمیان کلام دونوں میں آسکتا ہے لہٰذا جب یہ آخر جملہ میں ہو تو ایغال کو شامل ہوگا باقی تتمیم سے بالکل مبائن ہوگا کیونکہ تتمیم فضلہ ہوتا ہے اور فضلہ کیلئے محل من الاعراب ہونا ضروری ہے جبکہ اعتراض کیلئے لامحل لہا من الاعراب میں سے ہونا ضروری ہوتا ہے۔

بعض لوگوں نے تتمیم اور اعتراض کے درمیان وجہ تبائن یہ بیان کی ہے کہ اعتراض کیلئے جملہ ہونا ضروری ہے جبکہ تتمیم کیلئے جملہ کی شرط نہیں ہے۔ تو جملہ کے ہونے اور نہ ہونے میں دونوں کے درمیان تبائن ہے شارحؒ فرماتے ہیں کہ یہ وجہ بیان کرنا بالکل باطل اور غلط ہے اور یہ کہنا ایسا ہے جیسا کہ کوئی کہے کہ انسان اور حیوان کے درمیان تباین کی نسبت ہے کیونکہ انسان میں نطق کی شرط ہے اور حیوان میں نطق کی شرط نہیں ہے چونکہ خاص میں عدمِ اشتراط کیلئے عدم وجود مستلزم نہیں ہے اسلئے ان کی یہ بات غلط ہے۔

وبعضهم اى وجوّز بعض القائلين بان يكون نكتة الاعتراض قد تكون دفع الايهام كونهٗ اى الاعتراض

غیر جملةٍ فالاعتراض عندهم ای یؤتی فی اثناء الکلام او بین الکلامین متصلتین معنی بجملة اوغیرها لنکتةٍ ما فیشمل الاعتراض بھذاالتفسیر بعض صور التتمیم و بعض صور التکمیل وھو مایکون واقعًا فی اثناء الکلام اوبین الکلامین المتصلین واما بغیر ذلك عطفٌ علی قوله اما باالایضاح بعد الایھام واما بکذاوکذا کقوله تعالی "اَلَّذِیْنَ یَحْمِلُوْنَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهٗ یُسَبِّحُوْنَ بِحَمْدِ رَبِّھِمْ وَیُؤْمِنُوْنَ بِهٖ" فانّهٗ لو اُختُصِر ای تُرك الاطناب فانّ الاختصار قد یُطلَق علی مایعمّ الایجاز والمساواة کمامرّ لم یذکر "وَیُؤْمِنُوْنَ بِهٖ" لانّ ایمانھم لایُنکرہٗ ای لایجھلهٗ من یُثبتھم فلاحاجة الی الاخبار بهٖ لکونهٖ معلومًا وحسنُ ذِکرہٖ ای ذکر قوله ویؤمنون به اِظھارُ شرفِ الایمان وترغیبا فیه

ترجمہ:۔

(اور ایک جماعت نے کہا ہے کہ) ان میں سے جو اس کے قائل ہیں کہ اعتراض کا نکتہ بھی دفع ایہام ہوتا ہے (جائز رکھا ہے اعتراض کا غیر جملہ ہونا) لہٰذا ان کے ہاں اعتراض یہ ہے کہ کسی نکتہ کی وجہ سے درمیان کلام میں یا معنیً دو متصل کلاموں کے درمیان جملہ یا غیر جملہ لایا جائے (لہٰذا اعتراض شامل ہوگا) اس تفسیر کی رو سے (تتمیم اور تکمیل کی بعض صورتوں کو) اور وہ وہ صورتیں ہیں جن میں ایک کلام یا دو متصل کلاموں کے درمیان واقع ہو (یا اس کے علاوہ کے ذریعہ ہو) اس کا عطف اما بالایضاح بعد الابہام' پر ہے۔(جیسے جو فرشتے عرش الٰہی کو اٹھائے ہوئے ہیں اور جو اس کے اردگرد ہیں وہ اپنے رب کی تسبیح وتحمید کرتے رہتے ہیں اور اس پر ایمان رکھتے ہیں۔ ''اگر اختصار کیا جاتا یعنی اطناب کو ترک کر دیا جاتا اسلئے کہ کبھی اختصار کا اطلاق اس پر بھی ہوتا ہے جو ایجاز اور مساواۃ دونوں کو عام ہو جیسا کہ گزر چکا (تو ویؤمنون بہ کو ذکر نہ کیا جاتا کیونکہ جو بھی فرشتوں کے وجود کا قائل ہے وہ فرشتوں کے ایمان کا انکار نہیں کرتا ہے) اسلئے اس کی خبر دینے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور اس کے ذکر کو مستحسن کر دیا ہے یعنی ارشاد باری تعالیٰ ویؤمنون کے ذکر کو ایمان کے شرف کے اظہار اور ایمان کی ترغیب دینے کیلئے)

تشریح:۔

وبعضھم : پہلے والی جماعت کے نزدیک اعتراض کیلئے جملہ ہونا ضروری ہے اور اس دوسری جماعت کے نزدیک اعتراض جملہ اور غیر جملہ دونوں ہو سکتا ہے ان کے نزدیک اعتراض کی تعریف یوں ہوگی کہ اعتراض وہ کلام ہے جو ایک یا دو معنیً متصل کلاموں کے درمیان واقع ہو جائے چاہے وہ جملہ ہو یا غیر جملہ ہو اسی طرح چاہے دفع ایہام کیلئے ہو اور چاہے دفع ایہام کیلئے نہ ہو۔تو اس تعریف کے مطابق اعتراض تتمیم اور تکمیل کی بعض صورتوں کو شامل ہوگا۔

نویں صورت یہ ہے کہ اطناب کی ان تمام صورتوں کے علاوہ کوئی اور صورت ہوگی جیسے ارشادِ باری تعالیٰ ہے''اَلَّذِیْنَ یَحْمِلُوْنَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهٗ یُسَبِّحُوْنَ بِحَمْدِ رَبِّھِمْ وَیُؤْمِنُوْنَ بِهٖ''اس میں محل استشہاد''ویؤمنون به''ہے چنانچہ اگر اس میں اختصار کیا جاتا (یعنی مساوات یا ایجاز) اور اس جملہ کو ذکر نہ کیا جاتا جب بھی اس کے معنیٰ پورے ہو جاتے کیونکہ یہ وہاں پر لایا جاتا ہے جہاں پر کوئی انکار کرنے والا موجود ہو اور یہاں پر کوئی انکار کرنے والا بھی موجود نہیں ہے لیکن پھر بھی ذکر کر دیا ہے تو ایک نکتہ کے بیان کرنے کیلئے اس طرح کیا گیا ہے اور وہ نکتہ ہے ایمان کی شرافت اور فضیلت کو بیان کرنے کیلئے اور دوسرے لوگوں کو ان کی طرح ایمان لانے کی ترغیب دینے کیلئے اس طرح کیا گیا ہے۔اب اس آیت میں کس طرح ماقبل کی تمام صورتوں کا غیر ہے تو اس آیت کو لیکر ہر ایک پر فٹ کرنے سے یہ بات واضح ہو جائے گی کہ ماقبل والی کوئی صورت اس میں نہیں پائی جاتی ہے۔

وكون هذا الاطناب بغير ماذكر الوجوه السابقة ظاهرٌ بالتامّل فيها واعلم انّهٗ قد يُوصَف الكلامُ بالايجاز والاطناب باعتبار قِلّة حروفِهٖ وكثرتها بالنسبة الى كلام اٰخر مساولهٗ لذلك الكلام في اصل المعنیٰ فيقال لاكثر حروفًا انّهٗ مطنبٌ وللاقلّ انّهٗ موجزٌ كقولهٖ شعر "يَصُدّ اي يُعرِض عن الدنيا اذاعنّ اي ظَهَر سودَدٌ اي سيادة:: ولوبرزت في زيّ عذراء ناهد" الزيّ الهيئة والعذراء البكر النهود ارتفاع الثدي وقولهٗ شعر "ولستُ بنظّارالیٰ جانب الغِنیٰ:: اذا كانتِ العلياءُ في جانب الفقر" فقولهٗ لستُ بالضمّ علی انه فعل المتكلّم بدليل ماقبلهٗ وهوقولهٗ وانّي لصبّارعلیٰ ماينوبني ::وحسبك انّ اللّٰه اثنیٰ علی الصبر :: يصفهٗ بالميل الی المعالي يعني انّ السيادة مع التعب احبّ اليه من الراحة مع الخمول فهٰذا البيت اطنابٌ بالنسبة الیٰ المصراع السابق

ترجمہ:۔

اوراس کا اطناب ہوناوجوہ سابقہ کے علاوہ سے ظاہر ہے اس میں غور کرنے کے ساتھ اور یہ جان لو کہ کبھی کبھار کلام کو ایجاز اوراطناب کے ساتھ متصف کردیا جاتا ہے، اس کے حروف کے کم وزیادہ ہونے کے اعتبار سے کلام کے آخر کے لحاظ سے جو برابر ہو اس کے اصل معنیٰ میں، پس کہا جاتا ہے زائد حروف والے کو کہ یہ مطنب ہے اور کم حروف والے کو کہ یہ موجز ہے (جیسے شعر" جب سرداری ظاہر ہوتو وہ دنیا سے اعراض کرتا ہے" (فقیری وخودداری میں) اگر چہ وہ دنیا حسین وجوان خوبصورت ابھرے ہوئے پستان والی لڑکی کے روپ میں ظاہر ہو" زیّ ہیئت کے معنیٰ میں ہے عذراء باکرہ لڑکی، نہود، چھاتی کا ابھار اور جیسے شعر: میں نظر نہیں اٹھاتا مالداری کی طرف جبکہ عزّت وشرافت فقروفاقہ میں ہو) لستُ تا کے ضمّے کے ساتھ واحد متکلّم کا صیغہ ہے اس کے ماقبل کے اس پر دلالت کرنے کی وجہ سے اور وہ یہ ہے ☆ بے شک میں صبر کرتا ہوں ان مصائب پر جو مجھے پیش آتے ہیں اور تیرے لئے اللہ کافی ہے اسلئے کہ اللہ نے صبر کی خود تعریف کی ہے اس شعر میں شاعر بلند خیالی اور میلان بجانب معالی کا اظہار کررہا ہے کہ میرے نزدیک سرداری مع مشقت محبوب تر ہے اس راحت سے جو گمنامی کے ساتھ ہو اسلئے اس شعر میں اطناب ہے سابقہ مصرعہ کی بنسبت

تشریح:۔

وقد يوصف الكلام: ایجاز اور اطناب کی ایک صورت انھوں نے پہلے بیان کی تھی کہ ایجاز کہا جاتا ہے مقصود کے ادا کرنے سے کم عبارت کے لانے کو اور اطناب اس کی ضد کو کہا جاتا ہے اور اب یہاں سے ان کی ایک اور تفسیر بیان کررہے ہیں اور وہ یہ ہے کہ بسا اوقات لایجاز اور اطناب کا اطلاق قلّت حروف اور کثرت حروف کے اعتبار سے بھی ہوتا ہے یعنی دو کلاموں میں سے ایک کلام میں حروف کم ہوں اور دوسرے کلام میں حروف زیادہ ہوں تو کم حروف والے کلام کو ایجاز اور زیادہ حروف والے کلام کو اطناب کہتے ہیں پھر مصنفؒ نے اس کی دو مثالیں ذکر کی ہیں۔

پہلی مثال جیسے ابوالحسین محمد بن ہیثم کے مرثیہ میں ابوتمام کے قصیدے کا یہ شعر ہے۔

﴿يصدّ عن الدنيا اذا عنّ سوددٌ ولو برزت في زيّ عذراء ناهد﴾

تحقیق المفردات: یصدّ۔ اعراض کرتا ہے۔ عنّ۔ تشدید کے ساتھ ہے اس کے معنیٰ ہیں ظاہر ہونا۔ سوددٌ۔ بالضم سرداری۔ لو۔ وصلیہ ہے۔ برزت۔ ظاہر ہونا۔ زیّ۔ ہیئت، روپ۔ عذراء۔ باکرہ کنواری لڑکی۔ ناھد۔ نہود سے ماخوذ ہے ابھرے ہوئے پستان۔ ترجمہ۔ وہ دنیا سے اعراض کرتا ہے جب اس کیلئے سرداری ظاہر ہو جائے اگر چہ وہ کسی ابھرے ہوئے پستانوں والی نوجوان لڑکی کی صورت

میں کیوں نہ ہو۔

اس میں محل استشہاد پہلا مصرعہ ہے۔ ابوتمام نے صرف اس ایک مصرعہ میں وہ پورا معنیٰ بیان کردیا ہے جو دوسرے شاعر نے پورے شعر کے ذریعے بیان کیا ہے۔

﴿ولست بنظّار الی جانب الغنیٰ اذا کانت العلیاء فی جانب الفقر﴾

تحقیق المفردات: نظّار۔ مبالغہ کا صیغہ ہے ناظر کے معنیٰ میں ہے۔ علیاء۔ حمراء کی طرح ہے۔ عزّت ورفعت۔ جانب الفقر۔ یہ اضافت بیانیہ ہے اور فی، مع کے معنیٰ میں ہے یعنی مصاحبة الفقر۔

ترجمہ۔ اور میں مالداری کی طرف نظر نہیں اٹھاتا جبکہ عزّت وشرافت فقروفاقہ میں ہو۔

شعر کی تحقیق؛ علامہ دسوقیؒ کے نزدیک یہ شعر غیلان بن الحکم کا ہے جو عرب کے شعراء میں سے ایک مشہور شاعر ہے۔

اور الدرالفرید میں اسے ابوسعید مخزومی کا شعر قرار دیا گیا ہے۔ اور علامہ بہاء الدین سبکیؒ نے عروس الافراح میں ابوعلی الحسن الکاتب کا قرار دیا ہے امام جاحظ کی کتاب البیان والتباین میں ہے کہ یہ ایک اعرابی اور گنوار کا شعر ہے۔

اس میں ''لستُ'' کلمہ متکلم ہے اور اس پر دلیل شاعر کا اگلا شعر ہے۔

وانّی لصبّارٌعلیٰ ما ینوبنی وحسبك انّ الله اثنیٰ علی الصبر''

تحقیق المفردات: ینوبنی۔ یکے بعد دیگرے پے در پے مصائب کا آنا۔

ترجمہ۔ اور تحقیق میں صبر کرتا ہوں مجھ پر یکے بعد دیگرے مسلسل آنے والے مصائب پر اور تیرے لئے یہ کافی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے صبر کی تعریف کی ہے۔ پہلے والے دونوں شعروں کا مطلب یہ ہے کہ شاعر کہتا ہے کہ مجھے مشقت کے ساتھ سرداری چاہئے جس میں گمنامی ہو دنیا کی عیش وعشرت کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور یہی بات شعر کے پہلے والے صرف ایک مصرعہ میں بیان کی ہے لہٰذا اس تعریف کے مطابق اوّل کو موجز اور ثانی کو مطنب کہا جائے گا۔

ویَقرُب منه ای من هذاالقبیل قولهٗ تعالیٰ ''لَایُسْئَلُ عَمَّا یُفْعَلُ وَهُمْ یُسْئَلُوْنَ وقول الحماسی شعر ونُنْكِراِن شِئْنَا علی الناس قولَهم::ولایُنكرون القولَ حین نقول ''یصف ریاستهم وانفاذ حكمهم ای نحن نغیّرسانریدمن قول غیرناواُحدٌلایجترئُ علی الاعتراض علینا فالآیة ایجازٌبالنسبة الی البیت وانّما قال یقرب لانّ مافی الآیةیشتمل علی كلّ فعلٍ والبیت مختصٌّ بالقول فالكلامان لایتساویان فی اصلِ المعنیٰ بلكلام الله سبحانهٗ وتعالیٰ اجلُّ واَعلیٰ وكیف لا؟والله اعلم

ترجمہ:۔

(اور اسی کے قریب ہے قول باری تعالیٰ وہ جو کچھ کرتا ہے اس سے کوئی پوچھنے والا نہیں ہے اور اوروں سے باز پرس کی جاتی ہے۔ اور حماسی کا یہ شعر ہے کہ: اگر ہم چاہیں تو لوگوں کی بات کا انکار کرسکتے ہیں لیکن جب ہم کوئی بات کہدیں تو ہماری بات کا انکار کرنے کی کسی کو جرأت نہیں ہوسکتی ہے شاعر اپنی سرداراور نفاذ حکم کو ظاہر کررہا ہے یعنی ہم ہر آدمی کی بات میں تغیر و تبدّل کرسکتے ہیں اس کے باوجود کسی کو ہم پر اعتراض کرنے کی جرأت نہیں ہوسکتی ہے تو آیت میں شعر کی بنسبت ایجاز ہے ماتن نے ''ویقرب منہ'' اسلئے کہا ہے کہ آیت کا مضمون ہر فعل کو شامل ہے اور شعر قول کے ساتھ خاص ہے لہٰذا یہ دونوں کلام اصل معنیٰ میں برابر اور مساوی نہیں ہیں بلکہ کلام الٰہی اعلیٰ وارفع ہے اور کیسے نہ ہو جبکہ خداوند تعالیٰ سب سے زیادہ جاننے والے ہیں

تشریح:۔
دوسری مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے "لَایُسْئَلُ عَمَّایَفْعَلُ وَهُمْ یُسْئَلُوْنَ" اللہ جو کچھ کرے اس سے نہیں پوچھا جائے گا اور لوگوں سے پوچھا جائے گا۔ اور حماسی کا یہ شعر ہے

" وننكر ان شئنا على الناس قولهم :: ولا ينكرون القول حين نقول "

اور ہم جب چاہیں لوگوں کی باتوں کا انکار کر دیتے ہیں لیکن جب ہم بات کرتے ہیں تو لوگ ہماری باتوں کا انکار نہیں کر سکتے۔ اس میں قرآن کریم کی آیت اور شعر کا مطلب ایک ہی ہے کہ ہمارے اوپر کسی کا حکم نہیں چل سکتا ہے اور ہماری بات تمام لوگوں پر چلتی ہے ہم کسی کے محکوم نہیں ہیں اور لوگ سب ہمارے محکوم ہیں ہم سے کوئی پوچھنے والا نہیں ہے اور ہم تمام لوگوں سے باز پرس کرنے والے ہیں لیکن قرآن پاک میں اللہ تعالیٰ نے دو لفظوں یہ بات بیان کر دی ہے اور شاعر نے پورے شعر میں یہ بات بیان کی ہے لہٰذا شعر کے الفاظ اس معنیٰ کے بیان کرنے میں آیت کے الفاظ سے زیادہ ہوں گے اسلئے آیت موجز ہوگی اور شعر مطنب ہوگا۔

مصنفؒ نے اس مثال کو بیان کرتے ہوئے "ويقرب منه" کہا ہے اس بات کی طرف اشارہ کرنے کیلئے کہ شعر میں صرف قول کا ذکر ہے اسلئے پوچھ صرف اقوال کے بارے میں ہوگی جبکہ آیت میں قول کا لفظ مذکور نہیں ہے اسلئے یہ اقوال اور افعال سب کو شامل ہوگا لہٰذا آیت اور شعر میں اصل معنیٰ میں کوئی مساوات نہیں ہیں اور مساوات بھی کیونکر ہو سکتے ہیں آیت کا قائل اللہ رب العلمین ہیں اور شعر کا قائل مخلوق ربّ العلمین ہے۔

تمّ الفنّ الاول بعون الله تعالى وتوفيقه وايّاه اسئل فى إتمام الفنّ الاخيرين هداية طريقه
پہلا فن باری تعالیٰ کی توفیق و مدد سے ختم ہوا اور میں دوسرے دونوں فنون کے اتمام و تکمیل میں اسی کی رہنمائی چاہتا ہوں

۴/٦/۱۴۲۷ھ السبت ۲۱/جولائی ۲۰۰٦ء

اللّٰھمّ اغفر لكاتبه ولوالديه ولاساتذته وارفع درجتهم فى اعلى علّيين، آمين يارب العالمين۔

درسی تقریر

برائے

مختصر المعانی

جلد دوم

از افادات

حضرت مولانا محمد امین صاحب

استاذ الحدیث جامعۃ الاسلامیۃ فریدیہ اسلام آباد

ترتیب

مولانا فخر الزمان اخوندزادہ

مکتبہ عمر فاروق

4/491 شاہ فیصل کالونی کراچی

Tel: 021-34594144 Cell: 0334-3432345

فہرست

انتساب

میں اپنی اس حقیری کوشش کو اس مادرِ علمی کے نام کرتا ہوں جس کے روح پرور علمی ماحول نے مجھے ایک سلیقے اور ضابطے کی زندگی گزارنے کا درس دیا اور یہی اس کا طغرئے امتیاز ہے کہ جس کی وجہ سے قلیل ہی عرصے میں اس کا نام اتنا روشن ہوا کہ اس کے در و بام سے پھوٹنی والی علمی و رحانی چمک سے ملک بھر سے منتخب ہو کر ایوان میں پہنچنے والوں کی نگاہیں چندھیا گئیں بالا خر انھیں یہ ایمانی اور اسلامی کرنیں جب برداشت نہ ہوئیں تو انھوں نے پولیس بری فوج کے گولہ بارود کے طوفانوں سے اس چراغ کو گل کرنے کی سعی ناتمام کی آج وہ مادر علمی پولیس اور فوج کی سنگینوں کے سائے میں علمی نغموں سے محروم ہے میری مراد جامعہ فریدیہ ہے لیکن یہ بھی ازل سے قانون فطرت چلا آرہا ہے۔ کہ

پھونکوں سے یہ چراغ بجھایا نہ جائے گا۔

اور یہ بھی کہ

ستیزئے کار رہاہے ازل سے تا امروز:: شرار بولہبی سے چراغ مصطفوی

میں خدا کے حضور دست بدعا ہوں کہ خدا اس گلشن کو پھر سے سدا بہار رہنے والے وہ گلہائے رنگارنگ عطاء فرمائے کہ اس کی خوشبو اسلام آباد سے ہوتے ہوئے ملک کے کونے کونے کو معطر کر دے، آمین یارب العالمین۔

فخر الزمان اخونزادہ

فاضل جامعۃ العلوم الاسلامیہ علامہ محمد یوسف بنوری ٹاؤن کراچی

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

﴿احوال واقعی﴾

جامعۃ العلوم الاسلامیہ علامہ بنوری ٹاؤن سے فراغت کے فوراً ہی بعد اللہ تعالیٰ نے محض اپنے فضل وکرم سے بندے کو شعبہ درس وتدریس سے وابستہ فرمادیا آٹھ سال تک بنوری ٹاؤن کی شاخ مدرسہ عربیہ اسلامیہ ملیر اور اس کے بعد سے اب تک جامعۃ العلوم الاسلامیہ الفریدیہ اسلام آباد میں تقریباً پندرہ سال ہو چکے ہیں مجموعی طور پر ان ۲۳ سالوں میں مختلف علوم وفنون کی کتابیں پڑھانے کی سعادت حاصل ہوئی اور تقریباً ہر کتاب کی تقریر طلباء نے کاپی کی صورت میں مرتب کرلی پھر وہ کاپیاں فوٹو اسٹیٹ ہوکر ملک کے اکثر وبیشتر مدارس میں پہنچ گئیں الحمد للہ اللہ نے انہیں توقع سے زیادہ پزیرائی عطاء فرمائی جس کی وجہ سے کافی عرصہ سے احباب کا اصرار تھا کہ کاپیوں کو اگر نئی ترتیب دیکر شائع کردیا جائے تو اغلاط کا امکان کم سے کم رہ جائے گا اور طلباء کو فوٹو اسٹیٹ کاپیوں کے بنسبت سستی بھی پڑیں گی۔ لیکن اس کام کیلئے یکسوئی اور فرصت کی ضرورت تھی اور بندہ ان دونوں سے محروم تھا اسلئے احباب کا یہ مطالبہ پورا نہ کرسکا بڑی محنت کرکے شرح جامی کی تقریر شائع کروادی ناتمام ہونے کے باوجود اللہ تعالیٰ نے محض اپنے فضل وکرم سے حد سے زیادہ مقبولیت نصیب فرمائی اس کو پڑھنے کے بعد احباب کا اصرار مزید بڑھ گیا لیکن بندہ عذر ہی کرتا رہا اب اللہ تعالیٰ نے عزیزم مولوی فخر الزمان زید مجدہٗ کو ہمت اور حوصلہ عطاء فرمایا تو انھوں نے ترتیب والے کام کا بیڑہ اٹھایا ہے سب سے پہلے مختصر المعانی کی درسی تقریر کو انھوں نے مرتب فرمایا جس کی جلد اول کے بعد جلد ثانی آپ کے ہاتھوں میں ہے اللہ تعالیٰ ان کی محنت کو قبول فرما کر طلباء کیلئے مفید بنائے انشاء اللہ اس کے بعد بقیہ درسی تقریریں بھی جلد منظر عام پر لائی جائیں گی جن میں بخاری شریف، مختصر القدوری، اصول الشاشی، شرح تہذیب، ہدایت النحو، وغیرہ کی تقریریں شامل ہیں۔ بندہ خطاء کا پتلا ہے اور پھر یہ مستقل کوئی شرح بھی نہیں ہے بلکہ سبق کی ایک مختصر سی تقریر ہے جس کو خود استاذ نے نہیں بلکہ دوران درس پڑھنے والے ایک طالب علم نے اپنے ذہن میں محفوظ کرکے قلمبند کیا ہے اسلئے یقیناً غلطیوں کا امکان موجود ہے قارئین سے گزارش ہے کہ وہ ''خذ ما صفا ودع ما کدر'' پر عمل کرتے ہوئے غلطیوں سے صرف نظر کرتے ہوئے اس سے استفادہ فرمائیں اور اغلاط کی اطلاع خود بندہ کو یا مرتب کو ضرور دیں تاکہ آئندہ ان غلطیوں کے ازالے کی کوشش کی جاسکے۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کا حامی وناصر رہے۔

من قال آمین یبقی اللہ مھجتہٗ:: فھذا دعاء یشمل البشر۔

محمد امین عفی اللہ عنہ

۶۔ جمادی الاولیٰ ۱۴۲۹ھ بمطابق ۱۔ مئی ۲۰۰۸ء

سخنہائے گفتنی

یہ ۱۹۹۶ کی بات ہے کہ ہم جامعہ فریدیہ اسلام آباد میں جب رابعہ کے سال کی سالانہ چھٹیاں گزار کر پہنچے تو یہ سن کر ہماری خوشی کی انتہا نہ رہی کہ درجہ خامسہ کی کتاب مختصر المعانی ہمارے ہردلعزیز استاذ جامع المعقول والمنقول شیخ الحدیث حضرت مفتی محمد امین صاحب مدظلہٗ العالی کے پاس ہے۔ مدرسہ میں داخلے کی انتظامی کاروائی سے فراغت کے بعد جب تعلیم شروع ہوئی تو ایک دودن کے بعد ہی حضرت نے مجھے بلا کر حکم دیا کہ تم مختصر المعانی کے درس کی تقریر لکھو ویسے ان کے علم میں یہ بات پہلے سے تھی کہ میں ہر درجہ میں شغل بیکاری کے طور کسی نہ کسی کتاب کی تقریر ضرور لکھتا ہوں لیکن ابھی تک باقاعدہ کسی استاذ کے حکم پر میں نے کوئی تقریر نہ لکھی تھی یہ بات مجھے تعجب خیز سی لگی اور مشکل بھی۔ کیونکہ اپنا حال تو یہ تھا کہ۔ ع

بہائے خویش می دانم بہ پیسے جو نمی ارزم۔

اور یہ بھی حقیقت ہے کہ۔

نہ گلم نہ برگِ سبزم نہ درخت سایہ دارم:: درحیرتم کہ دہقان بچہ کار کشت مارا۔

راقم نے طوعاً وکرہاً اس حکم کو قبول کرلیا اور تقریر کے محفوظ کرنے کی صورت یہ اختیار کی کہ رات کو خوب مطالعہ کرلیا پھر دوران درس استاذ کی تقریر غور سے سن کر جو بھی فارغ وقت ملا حتی کہ دو گھنٹوں کے درمیان بھی جب کوئی فاصلہ آجاتا تو اس وقت بھی لکھ لیتا تھا سہ پہر کو گھنٹوں کے ختم ہوجانے کے بعد عصر کی نماز تک بھی لکھ لیتا تھا اور جمعرات کی چھٹی جب ہوجاتی تو جمعہ کے دن بھی اسی میں لگا لیتا کبھی سال کے آخر میں یہ نوبت بھی آئی کہ روزانہ دس دس صفحے ہوجاتے تھے لیکن خدا کے فضل وکرم سے کبھی بھی ایک دن کے سبق کو دوسرے دن پر نہیں چھوڑا کتاب کے ختم ہوجانے پر جب میں نے پوری کاپی کا تخمینہ لگایا تو فل سائز کے سات سو صفحے بنے تھے۔ میں نے بائنڈنگ کے بعد کاپی حضرت کے سپرد کردی تو حضرت نے فرمایا اس کو صاف کر کے لکھوا کر چھپوانا ہے راقم نے عرض کیا کہ چھپوانے سے پہلے اس پر ایک بار آپ کی نظر ثانی ہونی چاہئے کیونکہ بندہ نے صرف لکھا ہے دوبارہ خود بھی دیکھنے کی نوبت نہیں آئی ہے کیونکہ ہوتا یہ تھا کہ راقم بازار سے کاغذ کے دستے لاتا اور انہی دستوں پر لکھتا جوں ہی روز کا سبق لکھ کر مکمل کردیتا تو احباب ہاتھ کے ہاتھ لیجا کر فوٹو کاپی کرتے یا یاد کرنے کیلئے لیجاتے جس کی وجہ سے بلا مبالغہ ہر سبق لکھنے کے ایک دو روز بعد ہی میرے ہاتھ میں لکھا ہوا سبق آجاتا اس وجہ سے تقریر کے لکھنے میں نقائص کا باقی رہنا ایک فطری سی بات تھی اس پر مستزاد راقم کی طالب علمانہ ذہنی ناپختگی لسانی اجنبیت قواعد تحریر سے ناواقفیت اور دوران درس سبق کو تحریر کی قید میں لائے بغیر ذہنِ منتشرہ کے سپرد کردینا یہ وہ عوامل تھے جن کی وجہ سے راقم نے حضرت الاستاذ کو تقریر پر نظر ثانی کرنے کی درخواست کردی تھی۔ بات آئی گئی ہوئی راقم درجہ خامسہ جامعہ فریدیہ میں پڑھ کر تکمیل علوم کے سلسلے میں جامعۃ العلوم الاسلامیہ علامہ بنوری ٹاؤن کراچی آیا آنے کے بعد بھی جامعہ فریدیہ کے جملہ اساتذہ کے ساتھ بالعموم اور حضرت الاستاذ کے ساتھ بالخصوص تعلق قائم رہا دھیرے دھیرے وقت گزرتا گیا واقفین کار احباب سے جب بھی ملاقات ہوتی تو ان کی طرف سے یہ تقاضا ہوتا کہ مولانا آپ مختصر المعانی کی تقریر پر کام کریں وہ تقریر بڑی اچھی تھی اس سے نئی نسل کا بڑا فائدہ ہوگا۔ جوں جوں وقت گزرتا جاتا ان کے مطالبے میں اضافہ ہوتا جاتا۔ تا آنکہ حضرت الاستاذ کا بھی حکم ہوا کہ اس پر کام کرلو جسکی وجہ سے راقم اللہ کا نام لیکر کام شروع کردیا۔ تقریر کے لکھنے کے دوران چونکہ پورے کا پورا دارومدار حافظہ اور طالبعلمانہ ناقص فہم پر تھا اسلئے اس میں اغلاط کا ہونا ایک لابدی امر تھا اس پر مستزاد لسانی اجنبیت اور ضوابط تحریر سے ناشناسائی۔ راقم نے اغلاط کے ازالے کیلئے متداول اردو اور عربی شروحات سے مدد لی اور اردو مضمون کی تصحیح کیلئے اردو شروحات سے مدد لی ہے اور جہاں جہاں عربی اور اردو شروحات میں کوئی مفید نکتہ پایا اسے بھی افادہ عامہ کے خاطر اس میں شامل کرلیا ہے جس کی وجہ سے یہ محض ایک تقریر ہی

نہیں بلکہ ایک جامع مگر مختصر شرح بن گئی ہے حضرت الاستاذ کی تقریر ہو یا نکت مختلفہ دونوں میں خاص طور پر اس بات کا التزام کیا ہے کہ تقریر ایجاز واطناب تطویل وتعقید سے محفوظ رہے۔

امتیازی خصوصیات۔

(۱) تقریر میں حتی الامکان پوری عبارت کا استیعاب کیا گیا ہے اس بات سے بچنے کی پوری کوشش کی گئی ہے کہ آسان جگہ میں لمبی لمبی بحثیں لکھی جائیں اور مشکل جگہ چھوڑ دی جائے۔

۲: تشریح میں اردو کے مشکل الفاظ اور محض انشاء پردازی کو مطمح نظر نہ بناتے ہوئے لفاظی کرنے سے احتراز کیا گیا ہے۔

(۳) ہر شعر کا محل استشہاد واضح کر کے لکھدیا گیا ہے۔

(۴) محل استشہاد میں پیش کئے جانے والے ہر ہر شعر کے مشکل الفاظ کی "تحقیق المفردات" کے تحت پوری لغوی وضاحت کر دی گئی ہے۔

(۵) حتی المقدور ہر شعر کا پس منظر اور شاعر کا ترجمہ لکھا گیا ہے۔

(۶) تحت اللفظ ترجمہ کرنے کے بجائے بامحاورہ ترجمہ کیا گیا ہے۔

(۷) تحت السطر ترجمہ کرنے کے بجائے ترجمہ کو واضح طور پر الگ سے ذکر کر دیا گیا ہے۔

(۸) پوری اعراب پر لگا کر قاری کو پڑھنے میں غلطی کرنے سے بچانے کی حتی المقدور کوشش کی گئی ہے۔

(۹) کتاب کو ہر طرح کے اغلاط سے مبرّا کرنے کی پوری پوری کوشش کی گئی ہے پھر بھی قارئین کی خدمت میں گزارش ہے کہ اگر اس کاوش میں کوئی بات ان کو پسند آئے تو اسے خدا کا فضل وکرم سمجھتے ہوئے راقم ان کے والد اور اساتذہ کیلئے دعا فرمائیں اور اگر کوئی بات خلاف واقع نظر آئے تو بندے کے نفس امارہ اور شیطان کی طرف سے سمجھتے ہوئے راقم کو مطلع فرما کر ممنون فرمائیں۔

آخر میں اپنے ان احباب کا شکریہ اداء کر کے بھی نہیں کر سکتا جنہوں نے اس کتاب کی کمپوزنگ، نظر ثانی، اور تیاری کے مختلف مراحل میں میری مدد کی اللہ ان کو جزائے خیر عطاء فرمائے اور ان کی ہر نیکی کو قبولیت سے نوازے۔

وما توفیقی الا باللہ علیہ توکلت والیہ مآب اللّٰہم اغفر لی ولوالدیّ ولاساتذتی ولجمیع المسلمین والمسلمات آمین یا رب العالمین

فخر الزمان اخوندزادہ فاضل جامعۃ العلوم الاسلامیہ علامہ محمد یوسف بنوری ٹاؤن کراچی۔

احوال مصنف

آپ کے ہاتھوں میں یہ کتاب مختصر المعانی دراصل دو کتابوں پر مشتمل ہے ایک متن (تلخیص المفتاح) اور دوسری شرح (مختصر المعانی) اسلئے ابتدائی طور پر دونوں کتابوں کے مصنفوں کے احوال بیان ہوں گے۔ پہلے ماتن کے احوال بیان ہوں گے اور پھر شارح کے۔

تلخیص المفتاح کے مصنف کے احوال

نام اور نسب و پیدائش:۔ نام محمد کنیت ابو عبداللہ، ابو المعالی، لقب۔ جلال الدین۔ قاضی القضاۃ۔ والد کا نام عبدالرحمٰن اور ان کی کنیت ابو محمد ہے۔

پورا سلسلہ نسب یوں بن جائے گا۔

ابو عبداللہ محمد بن ابی محمد عبدالرحمن بن امام الدین ابی حفص عمر بن احمد بن محمد بن عبدالکریم بن حسن بن علی بن ابرہیم بن علی بن احمد بن دلف العجلی آپ قزوین کے باشندے اور مذہب و مشرب کے اعتبار سے شافعی المسلک تھے۔ آپ کی سنہ پیدائش حافظ بن حجر نے ۶۶۶ھ بتایا ہے۔ جبکہ بعض علماء نے ۶۶۰ھ بتایا ہے۔

علامہ قزوینی کے عام احوال:۔ علامہ قزوینی قرن سابع کے مشہور و معروف عالم و فاضل اور باکمال بزرگ ہیں بہت ہی کم عمری میں حصول فقہ سے فراغت حاصل کر کے اطراف روم میں کسی جگہ قاضی مقرر ہوئے تھے اس وقت آپ کی عمر بیس سال سے بھی کم تھی کچھ عرصے کے بعد دمشق تشریف لائے اور علوم وفنون، عربیت، اصول، معانی، بیان وغیرہ میں پوری پختگی حاصل کی علامہ ایکی وغیرہ کے سامنے زانوئے تلمذ طئے کر کے علم حدیث حاصل کیا اور جامع دمشق کے خطیب مقرر ہوئے اور کچھ ہی عرصے کے بعد آپ کو سلطان ناصر نے شام کے عہدئے قضاء کیلئے چن لیا اس وقت آپ تنگ دستی کی وجہ سے کچھ مقروض بھی تھے جس کی ادائیگی شاہ نے اپنی طرف سے کر دی اس کے بعد علامہ ابن جماعۃ کی جگہ آپ نے مصر میں بھی عہدئے قضاء کے فرائض انجام دئے شاہ وقت کی نظر میں آپ سے زیادہ کسی کو وقعت حاصل نہیں ہوئی۔ چنانچہ ایک بار جلال قزوینی کو شیخ بدرالدین محمد بن یعقوب بن الیاس دمشقی المعروف با بن النحویہ کے ساتھ عادلیہ دمشق میں ہمنشینی کا موقعہ ملا تو موصوف نے ان سے ابوالنجم کے قول ''کلہ لم اصنع'' میں حرف سلب کے تقدیم و تاخیر کے بارے میں سوال کیا تو ان سے کوئی جواب نہ بن پڑا۔

تصانیف:۔ موصوف نے امامین جلیلین شیخ عبدالقاہر جرجانی اور علامہ سکاکی کے دلکش انداز نگارش و طریق تحریر و تقریر کو جمع کرتے ہوئے مفتاح العلوم کی قسم ثالث کی تلخیص کر کے ایک مختصری کتاب تالیف کی جس کا نام ''تلخیص المفتاح'' رکھا چونکہ یہ کتاب حد درجہ مختصر واقع ہوئی تھی اسلئے موصوف نے اس سے فراغت کے بعد اس کی وضاحت کرنے کیلئے ایک اور کتاب لکھی جس کا نام ''الایضاح'' رکھا۔

متن چونکہ محیط قواعد و ضوابط جامع اصول و فصول اور محیط امثلہ و شواہد ہونے کے ساتھ ساتھ توضیح و تنقیح اور حسن ترتیب و تہذیب کے اعتبار سے بھی عدیم المثال اور بے نظیر ہے اسلئے ہر عصر و زمانے میں علماء نے اس کے حواشی و شروحات لکھی ہیں۔ جن کی فہرست ''ظفر المحصلین فی احوال المصنفین'' میں دیکھی جا سکتی ہے۔ منجملہ ان میں سے ایک مختصر المعانی بھی ہے۔

وفات حسرت آیات۔ زمانہ قضاء میں آپ پر فالج کا حملہ ہوا اور اس سے جانبر نہ ہو سکے چنانچہ ۱۵ جمادی الاولی کو ۷۳۹ھ کو آپ اس دار فانی سے دار بقاء کی طرف ہمیشہ ہمیشہ کیلئے کوچ کر گئے۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔

مختصر المعانی کے مصنف ک

ے احوال زندگی

نام مسعود، لقب سعد الدین، والد کا نام عمر اور لقب قاضی فخر الدین اور دادا کا نام عبداللہ اور لقب برہان الدین ہے علامہ سیوطیؒ نے طبقات النحو میں ان کا نام مسعود اور والد کا نام عمر ہی ذکر کیا ہے اور یہی مشہور ہے۔ حافظ بن حجرؒ نے ''الدرر الکامنہ'' میں اور ''انباء الغمر'' میں ان کا نام محمود بتایا ہے اور ملا علی قاریؒ نے ان کا نام عمر اور والد کا نام مسعود بتایا ہے آپ کی ولادت ماہ صفر ۷۲۲ھ میں تفتازان میں ہوئی جو ولایت خراسان کا ایک شہر ہے۔

ابتدائی حالات:۔ بعض حضرات نے ذکر کیا ہے کہ علامہ تفتازانی ابتدائی زمانے میں انتہائی کند ذہن تھے بلکہ عضد الدین کے حلقہ درس میں ان سے زیادہ

کند ذہن کوئی طالب علم تھا ہی نہیں لیکن انھوں نے کبھی جدو جہد سعی وکوشش کو اپنے ہاتھ سے جانے نہ دیا اس معاملہ میں وہ سب سے آگے تھے ایک دفعہ خواب میں دیکھا کہ ایک اجنبی آدمی ان سے کہہ رہا ہے کہ سعد الدین چلو سیر وتفریح کیلئے چلتے ہیں تو انھوں نے ان کے جواب میں کہا کہ میں سیر تفریح کیلئے پیدا نہیں کیا گیا ہوں میں انتہائی کوشش کے باوجود پہلے سے کتاب نہیں سمجھ پاتا ہوں تو اگر میں سیر وتفریح کرنے میں لگ گیا تو میرا کیا بنے گا؟ وہ یہ سن کر چلا گیا اور کچھ دیر کے بعد پھر آیا اسی طرح تین مرتبہ آمدورفت کے بعد اس اجنبی نے آکر بتایا کہ آنحضرت ﷺ آپ کو یاد فرمارہے ہیں سعد الدین فرماتے ہیں کہ یہ سن کر میں گھبرا کر ننگے پیر ہی اٹھ کر چلا گیا چلتے چلتے شہر سے باہر ایک جگہ کچھ درخت تھے وہاں پہنچے تو کیا دیکھتا ہوں کہ آنحضرت ﷺ اپنے چند اصحاب کی ایک جماعت کے ساتھ تشریف فرما ہیں مجھے دیکھ کر آپ نے تبسم آمیز لہجے میں ارشاد فرمایا ہم نے تم کو بار بار بلایا لیکن تم نہ آئے۔ میں نے عرض کیا کہ حضور مجھے معلوم نہ تھا کہ آپ مجھے یاد فرمارہے ہیں اس کے بعد میں نے اپنی غباوت ذہن کی شکایت کی تو آپ نے فرمایا یا سعد افتح فمك۔ میں نے اپنا منہ کھولا تو آپ نے اپنا لعاب دہن مبارک میں میرے منہ میں ڈالا اور دعاء کے بعد فرمایا جاؤ! صبح کو آنکھ کے کھلنے کے بعد جب عضد الدین کے حلقہ درس میں بیٹھے تو اثناء درس آپ نے کئی اہم اشکالات کئے جن کے متعلق ساتھیوں نے گمان کیا کہ یہ سب بے معنیٰ ہیں لیکن استاذ عضد الدین سمجھ گئے فرمایا'' یا سعد انك اليوم غيرك فيما مضى ۔یعنی اے سعد آج تم وہ نہیں ہو جو پہلے ہوا کرتے تھے۔تو انھوں نے اپنا پورا خواب ان کو کہہ سنایا۔اس کے بعد سے عضد الدین کے حلقۂ درس میں سعد کا شمار ممتاز طلباء میں ہونے لگا۔

تحصیل علوم:۔آپ نے مختلف علماء وفضلاء اور اساتذہ وشیوخ سے عضد الدین، قطب الدین رازی وغیرہ سے علوم وفنون کا استفادہ کیا اور تحصیل علم کے بعد نوجوانی ہی میں آپ کا شمار علماء کبار میں ہونے لگا علامہ کفوی کا کہنا ہے کہ آپ جیسا عالم آنکھوں نے کسی اور کو نہیں دیکھا۔

درس وتدریس:۔تحصیل علم کے فوراً ہی بعد آپ مسند تدریس پر جلوہ افروز ہوئے اور سینکڑوں علم کے پیاسوں نے آپ کے چشمہ فیض سے علم کی سیرابی حاصل کر کے اپنے زمانے کے ائمہ بنے۔

تصنیف وتالیف:۔آپ کو ابتداء ہی سے تصنیف وتالیف کا ذوق تھا اسلئے تحصیل سے فراغت کے بعد درس وتدریس کے ساتھ ساتھ علم صرف، علم فقہ، علم اصول علم تفسیر، علم حدیث، علم عقائد، علم معانی الغرض آپ ہر فن مولیٰ تھے اسلئے ہر فن میں آپ نے کتابیں تصنیف کیں چنانچہ ''شرح تصریف زنجانی'' آپ کی اس وقت کی تصنیف ہے جب آپ کی عمر صرف سولہ سال تھی۔

قبولیت عامہ:۔شقائق نعمانیہ میں لکھا ہے کہ جب آپ کی تصانیف روم پہنچیں اور دروس میں مقبول ہوئیں تو ان کے نسخے دام خرچ کر کے بھی نہیں ملتے تھے مجبوراً علامہ شمس الدین کو جمعہ اور سہ شنبہ کے معمول کی تعطیل کے علاوہ دوشنبہ کو بھی تعطیل کرنی پڑی ہفتہ میں طلباء تین دن لکھتے اور چار دن پڑھتے تھے۔

تفتازانی کی شخصیت علماء کی نظر میں:۔ سیّد احمد طحطاوی لکھتے ہیں کہ ''انتهت اليه رياسة الحنفية في زمانه''

یعنی آپ کے زمانے میں آپ پر ریاست حنفیہ کی انتہیٰ ہوئی تھی علماء نے لکھا ہے کہ بلاد مشرق میں علم کی انتہاء ان پر ہوئی ہے علامہ کفوی فرماتے ہیں ''كان من محاسن الزمان لم تر العيون مثلهٗ في الاعلام والاعيان'' علامہ تفتازانی عجوبہ روزگار تھے آپ کی نظیر بڑے بڑے علماء میں نہیں ملتی ہے۔ان کی قابلیت اور وسعت علم کا اس بات سے اندازہ ہوسکتا ہے کہ میر سیّد شریف جرجانی جیسا مد مقابل بھی ان کی کتابوں سے استفادہ کرتے ہوئے ان کی قابلیت سے استفادہ کرتے تھے فوائد بہیّہ میں مولانا عبدالحی نے ان کے حق میں کسی کا یہ قطعہ نقل کیا ہے۔

فرّق الدرس وحصل الآمالا::والعمر مضى ولم تنل امالًا

لاينفعك القياس والعكس ولا::افعنلل يفعنلل افعنلالًا

لیکن یہ بات آپ کی علو شان کے منافی ہے۔

تفتازانی کی جلالت شان:۔امیر تیمور نے ایک روز اپنا قاصد کسی ضروری کام کیلئے روانہ کر دیا اور اسکو عام اجازت دیدی کہ ضرور پڑنے پر جس کا گھوڑا بھی مل جائے اس پر سوار ہو جاؤ قاصد کو ایک جگہ سواری کی ضرورت ہوئی اتفاقاً اسی مقام پر علامہ تفتازانی

خیمہ زن تھے اور خیمہ کے پیش گاہ میں ان کے گھوڑے بندھے ہوئے تھے قاصد نے وہاں جا کر بے دھڑک ایک گھوڑے کو کھول کر اس پر سواری کر لی علامہ موصوف اسوقت اپنے خیمے میں موجود تھے اس وقعہ کی اطلاع دی گئی تو نہایت برہم ہوئے اور سلطانی پیغام بر کو پٹوا کر وہاں سے نکلوا دیا جب وہ قاصد کار سلطانی کے تکمیل کے بعد لوٹ کر دربار سلطانی پہنچا تو اس نے سارا قصہ کہہ سنایا امیر تیمور

یہ ماجری سن کر سکتے میں پڑ گئے ہیجانی غیض وغضب کی وجہ سے کچھ دیر ساکت رہے پھر کہنے لگے کہ اگر شہزادہ یہ حرکت کرتا تو بیشک سزا پاتا لیکن میں ایسے شخص کا کچھ نہیں کر سکتا جس کا قلم ہر شہر و دیار کو میری تلوار سے پہلے فتح کر چکا ہے۔

تفتازانی کا دربار تیموریہ میں رسائی:۔ شاہ شجاع بن مظفر کے دربار میں آپ کا بہت زیادہ اثر ورسوخ تھا۔ ان کے بعد بادشاہ تیمور لنگ کے ہاں صدر الصدور مقرر ہوئے۔ شاہ تیمور لنگ آپ کا بہت بڑا معتقد تھا اور بہت احترام کرتا تھا جب آپ نے مطوّل کی شرح لکھی تو آپ نے اسے بادشاہ کے دربار میں پیش کر دیا بادشاہ نے بہت پسند کیا اور عرصہ دراز تک قلعہ ہرات کے دروازہ

کو اس سے زینت بخشی۔

وفات حسرت:۔ دربار تیموریہ میں تفتازانی اور جرجانی کے درمیان نوک جھونک بحث مباحثہ مکالمہ مناظرہ ہوتا رہتا تھا ایک بار ان کے درمیان تمثیل کے مستلزم ترکیب ہونے نہ ہونے میں مناظرہ ہوا اور یہ بحث کچھ زیادہ طول پکڑ گئی انھوں نے نعمان معتزلی کو اپنا حکم بنایا کہ جانبین کے دلائل سن کر جو یہ فیصلہ کرے گا وہ ہم دونوں کو منظور ہوگا اُدھر علامہ تفتازانی سریع القلم ہونے کے باوجود زبان کی لکنت کے شکار تھے اور میر سیّد جرجانی بطیء القلم ہونے کے باوجود فصیح اللسان تھے مزید برآں نعمان معتزلی تفتازانی سے کسی وجہ سے نالاں بھی تھے اور ان سے خار بھی کھاتے تھے جس کی وجہ سے تفتازانی کے دلائل اور مدعیٰ کے برحق ہونے کے باجود انھوں نے جرجانی کے حق میں فیصلہ دیدیا جس کی وجہ سے شاہ نے جرجانی کو تفتازانی پر فوقیت دی اس واقعہ سے علامہ تفتازانی کو بڑا صدمہ پہنچا ایک تو اس وجہ سے کہ علامہ عوام خواص کی نظر میں بہت زیادہ شہرت رکھتے تھے اور یہ بات ہر کہہ ومہہ جانتا تھا کہ علمی مذاق میں آپ سے بڑھ کر کوئی نہیں ہے بالخصوص جرجانی اور آپ کا مقابلہ تو آفتاب اور ذرہ جتنا بھی نہیں ہے کیونکہ ایک تو جرجانی تفتازانی کے شاگرد اور ان کی کتابوں سے استفادہ کرنے والے ہیں اور دوسرے نمبر پر تیموری دربار میں جرجانی کی رسائی آپ کی مرہون منت تھی دھیرے دھیرے علاّمہ صاحب صاحب فراش ہو گئے اور اس مصرعہ کے مصداق بن گئے۔ ع۔ مرض بڑھتا گیا جوں جوں دوا کی۔

بالآخر ۲۲ محرم الحرام بروز پیر ۷۹۲ھ کو آپ داعی اجل کو لبیک کہکر اس دار فانی سے کوچ کر گئے اور وہیں سمرقند ہی میں خاک کی چادر اوڑھ کر آسودہ خاک ہو گئے۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔

اس کے بعد "۹" جمادیٰ الاولیٰ کو بدھ کے روز ان کے جسد خاکی کو مقام سرخس کی طرف منتقل کر دیا گیا بقول کسے۔

ماغریباں بزیر خاک ہم نکنذ اشتند :: صبح محشر میکند فریاد کز منزل برآ۔

میر صاحب نے ان کی تاریخ وفات میں حسب ذیل شعر کہا ہے

عقل را پرسیدم از تاریخ سال رحلتش :: گفت تاریک یکے کم طیب اللہ ثراہ۔ ۷۹۲ھ

تفتازانی کا مسلک:۔ میر سیّد شریف تو بالاتفاق حنفی تھے علاّمہ تفتازانی حنفی تھے یا شافعی اس میں اختلاف ہے صاحب بحر علاّمہ ان نجیم مصری نے دیباچہ "فتح الغفار" شرح منار میں اور سیّد احمد طحطاوی نے اوجز الحواشی در مختار میں حنفی لکھا ہے اور ملاّ علی قاریؒ نے بھی طبقات حنفیہ میں آپ کو حنفی ہی ذکر کیا ہے جبکہ صاحب کشف نے "کشف الظنون" میں ملاّ حسن چلپی نے حاشیہ "مطوّل" کی بحث متعلقات فعل میں۔ علامہ کفوی نے "ترجمۃ السید السند الشریف" میں اور علاّمہ جلال الدین سیوطی نے "بغیۃ الوعاۃ" میں شافعی لکھا ہے۔

علامہ تفتازانی کے علمی کارنامے:۔ علامہ تفتازانیؒ نے مختلف علوم وفنون کی بنیادی چھوٹی بڑی ۱۸ کتابیں لکھی ہیں جن میں سے پانچ:۔ تہذیب المنطق۔ مختصر المعانی۔ مطوّل، شرح عقائد، اور تلویح اس وقت داخلِ درس نظامی ہیں۔

ایں سعادت بزور شمشیر نیست :: تا نہ بخشد خدائے بخشندہ۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم
الحمد للہ رب العالمین
الفنّ الثانی علم البیان

قَدَّمَهُ عَلَى الْبَدِيعِ لِلْاِحْتِيَاجِ اِلَيْهِ فِي نَفْسِ الْبَلَاغَةِ وَتَعَلُّقِ الْبَدِيعِ بِالتَّوَابِعِ وَهُوَ عِلْمٌ اَيْ مَلَكَةٌ يَقْتَدِرُ بِهَا عَلَى اِدْرَاكَاتٍ جُزْئِيَّةٍ اَوْ اُصُولٍ وَقَوَاعِدَ مَعْلُومَةٍ يُعْرَفُ بِهِ اِيْرَادُ الْمَعْنَى الْوَاحِدِ اَيِ الْمَدْلُولِ عَلَيْهِ بِكَلَامٍ مُطَابِقٍ لِمُقْتَضَى الْحَالِ بِطُرُقٍ وَتَرَاكِيبَ مُخْتَلِفَةٍ فِي وُضُوحِ الدَّلَالَةِ عَلَيْهِ اَيْ عَلَى ذٰلِكَ الْمَعْنَى بِاَنْ يَكُونَ بَعْضُ الطُّرُقِ وَاضِحَ الدَّلَالَةِ عَلَيْهِ وَبَعْضُهَا اَوْضَحَ وَالْوَاضِحُ خَفِيٌّ بِالنِّسْبَةِ اِلَى الْاَوْضَحِ فَلَا حَاجَةَ اِلَى ذِكْرِ الْخَفَاءِ۔

ترجمہ:۔
دوسرا فن علم بیان کے بیان میں ہے علم بیان کو علم بدیع پر اسلئے مقدم کیا ہے کہ علم بیان کی نفس بلاغت میں ضرورت پڑتی ہے بخلاف بدیع کے کہ اس کا تعلق توابع کے ساتھ ہے۔ علم بیان ایک ایسا ملکہ ہے جس کے ذریعہ جزئیات کے یا اصول اور قواعد معلومہ کے ادراک کرنے کی قدرت حاصل ہو جائے وہ معنیٰ جو مقتضاء حال کے مطابق بننے والے کلام کا مدلول بنے ایسے طریقوں اور تراکیب کے ساتھ جو اس معنیٰ پر دلالت کرنے میں وضوح اور خفا کے اعتبار سے مختلف ہوں اس کی صورت یہ ہے کہ بعض طریقے دلالت کرنے میں اوضح اور بعض طریقے واضح ہوں اور چونکہ واضح اوضح کے بنسبت خفی ہے اسلئے خفاء کے ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

تشریح:۔
مصنف نے الفن الثانی علم البیان اس عنوان میں حرف جر ذکر نہیں کیا ہے جس کی وجہ سے اس کی ترکیب میں دو احتمال پیدا ہو گئے ہیں (۱) یا تو یہ حذف مضاف کے قبیل سے ہے اس صورت میں اس کی تقدیری عبارت یوں بنے گی "مدلول الفنّ الثانی علم البیان" (۲) اور یا یہ حذف خبر کے قبیل سے ہے اس صورت میں اس کی تقدیری عبارت یوں بنے گی "الفنّ الثانی دال علم البیان" اور اگر مصنفؒ اس عنوان میں "فی" حرف جر ذکر کرتے تو اس تقدیر کی کوئی ضرورت نہ ہوتی۔

وهو علم يعرف بإيراده: اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ نے علم بیان کی تعریف کی ہے چنانچہ علم بیان ان قوانین کا نام ہے جن کے جاننے سے ایک ہی معنیٰ کو وضوح اور خفی کے اعتبار سے مختلف طریقوں سے لانے کا طریقہ معلوم ہو جاتا ہے۔

قدمهٗ على علم البديع: اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے علم بدیع پر علم بیان کو کیوں مقدم کیا ہے اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب: ہم نے علم بیان کو علم بدیع پر اسلئے مقدم کیا ہے کہ بیان کا تعلق کلام کی ذات کے ساتھ ہوتا ہے اور بدیع کا تعلق کلام کے توابع اور اوصاف کے ساتھ ہوتا ہے اور ذات اوصاف و توابع سے طبعاً مقدم ہوتی ہے تو ہم نے وضعاً بھی اس کو مقدم کر دیا جس کا تعلق ذات کے ساتھ ہے تاکہ وضع اور طبع میں موافقت ہو جائے۔ اور اس کی تفصیل یہ ہے کہ علم بیان کے ساتھ تعقید معنوی سے احتراز ہوتا ہے اور احتراز عن التعقید المعنوی شرط ہے فصاحت کیلئے اور فصاحت شرط ہے بلاغت کیلئے تو گویا کہ بلاغت بالواسطہ بیان پر موقوف ہوا اور بیان بلاغت کیلئے موقوف علیہ ہوا تو اس کا بلاغت کی ذات کے ساتھ تعلق ہوا جبکہ علم بدیع کا تعلق کلام بلیغ کے توابع کے ساتھ ہوتا ہے۔

ملكة يقتدر بها: اس عبارت کے ساتھ علم کا معنیٰ بیان کر رہے ہیں چنانچہ علم کے پانچ معنیٰ ہیں۔ ملکہ۔ ادراک جمیع مسائل۔ ادراک بعض مسائل، تصدیق جمیع مسائل۔ تصدیق بعض مسائل۔ اور یہاں پر ان تمام معانی میں سے یا تو ملکہ مراد ہے کہ "علم بیان وہ ملکہ ہے" اور یا اس سے تصدیق جمیع مسائل مراد ہے جسے قوانین کلیہ بھی کہا جاتا ہے اس صورت میں اس کا مطلب یہ بنے گا کہ "علم بیان ان قوانین کلیہ کا نام ہے الخ۔

علم کے معنیٰ کی پوری تفصیل علم معانی میں گزر چکی ہے وہاں پر دیکھ لیا جائے۔

أي المدلول عليه بكلام۔ یہاں سے یہ بات بیان کررہے ہیں کہ علم معانی علم بیان پر مقدم ہے اسلئے کہ معنیٰ واحد کو طرق متعددہ کے ساتھ اس وقت اداء کیا جائے گا جب وہ کلام مقتضاء حال کے مطابق ہو جب تک کلام مقتضاء حال کے مطابق نہ ہو اس وقت تک اسے متعدد طریقوں سے بیان کرنا درست نہیں ہوگا تو اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ معانی کے اصول وضوابط کا خیال رکھنا بیان کے اصول وضوابط کے خیال رکھنے سے مقدم ہے۔

بان یکون بعض الطرق واضح: اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ ماتنؒ نے کہا ہے کہ''بیان وہ علم ہے جس کے ذریعہ ایک ہی معنیٰ کو وضوح کے اعتبار سے مختلف طریقوں کے ساتھ بیان کیا جائے جبکہ بیان کی تعریف کیلئے یہ بات کافی نہیں ہے کیونکہ بیان میں جس طرح وضوح کے اعتبار سے ایک ہی معنیٰ کو مختلف طریقوں سے بیان کیا جاتا ہے اسی طرح خفی کے اعتبار سے بھی وہ طریقے مختلف ہوتے ہیں تو ان کو چاہئے تھا کہ ظہور کی قید کے ساتھ ساتھ خفی کی قید بھی لگا لیتے انھوں نے خفی کے اعتبار سے اختلاف کی قید کیوں نہیں لگائی ہے اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب:۔ وضوح کے اعتبار سے اختلاف مستلزم ہے خفی کے اعتبار سے اختلاف کو اس لئے کہ باعتبار وضوح کے مختلف ہونے کی صورت یہ ہے کہ ان طریقوں میں سے بعض طریقے دوسرے بعض طریقوں سے واضح ہوں جب بعض واضح ہوئے تو دوسرے بعض اوضح ہوں گے تو جو واضح ہوگا وہ اوضح کی نسبت سے خفی ہوگا لہٰذا ذکر باعتبار وضوح چونکہ ذکر باعتبار خفی کو مستلزم ہے اس لئے ہم نے صرف وضوح کے اعتبار سے اختلاف کے ذکر ہی پر اکتفاء کیا ہے۔

وَتَقْيِيْدُ الْاِخْتِلَافِ بِالْوُضُوْحِ لِيَخْرُجَ مَعْرِفَةُ اِيْرَادِ الْمَعْنَى الْوَاحِدِ بِطُرُقٍ مُخْتَلِفَةٍ فِي اللَّفْظِ وَالْعِبَارَةِ

ترجمہ:۔

اور اختلاف کو وضوح کی قید کے ساتھ مقید کرنا ایک ہی معنیٰ کو مختلف الفاظ کے ساتھ تعبیر کرنے کو نکالنے کیلئے ہے۔

تشریح:۔

وتقييد الاختلاف بالوضوح:۔ اس عبارت کے ساتھ شارحؒ وضوح کی قید کا فائدہ ذکر کررہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ ماتنؒ نے یہ قید الفاظ مترادفہ کے نکالنے کیلئے لگائی ہے کیونکہ الفاظ مترادفہ بھی الفاظ کے اعتبار سے مختلف اور معنیٰ کے اعتبار سے متماثل ہوتے ہیں جیسے عربی زبان میں شیر کے تقریباً چھ سوتیس نام ہیں ان میں سے معدودے چند یہ ہیں۔ أسد، ليث، غضنفر أسامه، بيهس، تاج، جخدب، حرث، حيدر، دواس، رئبال، زفر، سبع، صعب، ضرغام، ضيغم، طثيار، غضنفر، فرافصه، قسوره، متانس، متهيب، هرماس، ورد، اور شیر کی کنیتیں بھی بہت ساری ہیں ان میں سے چند یہ ہیں۔

أبو ابطال، أبو حفص، أبو خياف، أبو زعفران، أبو شبل، أبو عبّاس، أبو حرث وغیرہ یہ تمام الفاظ اگرچہ باعتبار الفاظ مختلف ہیں اور جب کسی عالم باللغت کے سامنے یہ الفاظ بول کر کسی معنیٰ پر دلالت کرنا مقصود ہو تو اس کے نزدیک یہ سب الفاظ معنیٰ پر دلالت کرنے میں وضوح کے اعتبار سے چونکہ برابر ہیں اسلئے ان الفاظ مترادفہ کے نکالنے کیلئے ماتنؒ نے یہ قید لگائی ہے۔

وَاللَّامُ فِي الْمَعْنَى الْوَاحِدِ لِلْاِسْتِغْرَاقِ الْعُرْفِيِّ أَيْ كُلُّ مَعْنًى وَاحِدٍ يَدْخُلُ تَحْتَ قَصْدِ الْمُتَكَلِّمِ وَاِرَادَتِهِ فَلَوْ عَرَفَ وَاحِدٌ اِيْرَادَ مَعْنًى قَوْلِنَا زَيْدٌ جَوَادٌ بِطُرُقٍ مُخْتَلِفَةٍ لَمْ يَكُنْ بِمُجَرَّدِ ذٰلِكَ عَالِمًا بِالْبَيَانِ

ترجمہ:۔

اور الواحد میں الف لام استغراق عرفی کیلئے ہے یعنی ہر وہ معنیٰ جو متکلم کے قصد وارادہ کے تحت داخل ہو چنانچہ اگر کوئی آدمی صرف زید جواد کے معنیٰ کو مختلف طریقوں سے لانا جانتا ہو تو صرف اس وجہ سے وہ علم بیان کا عالم نہیں کہلائے گا۔

تشریح:۔

واللام في المعنى الواحد للاستغراق:۔ اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے متن کی عبارت کے ایک فائدے کی طرف اشارہ کیا ہے کہ

''المعنی'' پر جو الف لام ہے یہ الف لام استغراق حقیقی کیلئے نہیں ہے بلکہ استغراق عرفی کیلئے ہے اسلئے کہ اس کو استغراق حقیقی کیلئے بنانا محال ہے کیونکہ جب اسے استغراق حقیقی کیلئے بنایا جائے گا تو اس کا مطلب یہ بنے گا کہ علم بیان وہ علم ہے جس کے ساتھ اس دنیا میں جتنے معانی پائے جاتے ہیں ان تمام معانی کو مختلف طریقوں سے ادا کرنا جانتا ہو تو وہ علم بیان کا عالم کہلائے گا ورنہ نہیں اور یہ بات طاقت بشریہ سے خارج ہے لہٰذا اس الف لام کو استغراق عرفی کیلئے بنادیں گے اور اس الف لام کو استغراق عرفی کیلئے بنانے کی صورت میں اس کا مطلب یہ بنے گا کہ علم بیان وہ علم ہے جس کے ساتھ جتنے معانی قصد انسانی کے تحت داخل ہیں ان تمام معانی کو طرق مختلفہ کے ساتھ بیان کرنا آجائے چنانچہ اگر کوئی آدمی صرف ایک ہی معنی کو طرق مختلفہ کے ساتھ بیان کرسکتا ہو اس کے علاوہ باقی معانی کو طرق مختلفہ سے بیان کرنا نہ جانتا ہو تو اسے علم بیان کا عالم نہیں کہا جائے گا جیسے کوئی آدمی صرف ''زید جواد'' کو تو مختلف طریقوں سے بیان کرنا جانتا ہے لیکن اس کے علاوہ باقی کسی لفظ کو مختلف طریقوں سے بیان کرنا نہیں جانتا ہے تو اسے عالم بالبیان نہیں کہا جائے گا۔

ثُمَّ لَمَّا لَمْ يَكُنْ كُلُّ دَلَالَةٍ قَابِلاً لِلْوُضُوْحِ وَالْخِفَاءِ اَرَادَاَنْ يُشِيْرَاِلٰى تَقْسِيْمِ الدَّلَالَةِ وَتَعْيِيْنِ مَاهُوَالْمَقْصُوْدُ هٰهُنَا فَقَالَ وَدَلَالَةُ اللَّفْظِ يَعْنِىْ دَلَالَةَ الْوَضْعِيَّةِ وَذٰلِكَ لِاَنَّ الدَّلَالَةَ هِيَ كَوْنُ الشَّيْئِ بِحَيْثُ يَلْزَمُ مِنَ الْعِلْمِ بِهِ الْعِلْمُ بِشَيْئٍ اٰخَرَ وَالْاَوَّلُ هُوَالدَّالُ وَالثَّانِىْ اَلْمَدْلُوْلُ ثُمَّ الدَّالُ اِنْ كَانَ لَفْظًا فَالدَّلَالَةُ لَفْظِيَّةٌ وَاِلَّا فَغَيْرُ لَفْظِيَّةٍ كَدَلَالَةِ الْخُطُوْطِ وَالْعُقُوْدِ وَالنُّصُبِ وَالْاِشَارَاتِ ثُمَّ الدَّلَالَةُ اللَّفْظِيَّةُ اِمَّا اَنْ يَكُوْنَ لِلْوَضْعِ مَدْخَلٌ فِيْهَا اَوْلَا فَالْاُوْلٰى هِيَ الْمَقْصُوْدُ بِالنَّظَرِ هٰهُنَا وَهِيَ كَوْنُ اللَّفْظِ بِحَيْثُ يُفْهَمُ مِنْهُ الْمَعْنٰى عِنْدَ الْاِطْلَاقِ بِالنِّسْبَةِ اِلَى الْعَالِمِ بِوَضْعِهِ وَهٰذِهِ الدَّلَالَةُ اِمَّا عَلٰى تَمَامِ مَاوُضِعَ اللَّفْظُ لَهٗ كَدَلَالَةِ الْاِنْسَانِ عَلَى الْحَيْوَانِ النَّاطِقِ اَوْعَلٰى جُزْئِهٖ كَدَلَالَةِ الْاِنْسَانِ عَلَى الْحَيْوَانِ اَوِالنَّاطِقِ اَوْعَلٰى خَارِجٍ عَنْهُ كَدَلَالَةِ الْاِنْسَانِ عَلَى الضَّاحِكِ وَتُسَمَّى الْاُوْلٰى اَىِ الدَّلَالَةُ عَلٰى تَمَامِ مَاوُضِعَ لَهٗ وَضْعِيَّةً لِاَنَّ الْوَاضِعَ اِنَّمَا وَضَعَ اللَّفْظَ لِتَمَامِ الْمَعْنٰى وَتُسَمّٰى كُلٌّ مِّنَ الْاَخِيْرَيْنِ اَىِ الدَّلَالَةُ عَلَى الْجُزْءِ وَالْخَارِجِ عَقْلِيَّةً لِاَنَّ دَلَالَةَ اللَّفْظِ عَلَى الْجُزْءِ وَالْخَارِجِ اِنَّمَا هِيَ مِنْ جِهَةِ حُكْمِ الْعَقْلِ بِاَنَّ حُصُوْلَ الْكُلِّ وَالْمَلْزُوْمِ يَسْتَلْزِمُ حُصُوْلَ الْجُزْءِ اَوِاللَّازِمِ وَالْمَنْطِقِيُّوْنَ يُسَمُّوْنَ الثَّلَاثَةَ وَضْعِيَّةً بِاعْتِبَارِ اَنَّ لِلْوَضْعِ مَدْخَلًا فِيْهَا وَيَخُصُّوْنَ الْعَقْلِيَّةَ بِمَا يُقَابِلُ الْوَضْعِيَّةَ وَالطَّبْعِيَّةَ كَدَلَالَةِ الدُّخَانِ عَلَى النَّارِ وَتُقَيَّدُ الْاُوْلٰى مِنَ الدَّلَالَاتِ الثَّلَاثِ بِالْمُطَابَقَةِ لِتَطَابُقِ اللَّفْظِ وَالْمَعْنٰى وَالثَّانِيَةُ بِالتَّضَمُّنِ لِكَوْنِ الْجُزْءِ فِىْ ضِمْنِ الْمَعْنَى الْمَوْضُوْعِ لَهٗ وَالثَّالِثَةُ بِالْاِلْتِزَامِ لِكَوْنِ الْخَارِجِ لَازِمًا لِلْمَوْضُوْعِ لَهٗ۔

ترجمہ:۔

پھر چونکہ ہر دلالت وضوح اور خفا کے قابل نہیں ہوتی ہے اسلئے مصنفؒ یہاں پر دلالت کی تقسیم کر کے مقصود و مطلوب کو متعین کریں گے۔ تو فرمایا کہ لفظ کی دلالت یعنی لفظ کی دلالت وضعیہ اور یہ اسلئے کہ دلالت کے معنی ہیں کسی چیز کا اس طرح ہونا کہ اس کے جاننے سے دوسری چیز کا علم ہو جائے اول کو دال اور ثانی کو مدلول کہتے ہیں پھر اگر دال لفظ ہو تو اس کو دلالت لفظیہ کہتے ہیں ورنہ غیر لفظیہ ہے جیسے خطوط، عقود، نصب، اور اشارات کی دلالت پھر دلالت لفظیہ کی دلالت میں وضع کو دخل ہوگا یا نہیں یہاں پر پہلی دلالت مقصود ہے اور وہ لفظ کا اس طرح ہونا ہے کہ جب بھی لفظ کے لغوی معنی کے جاننے والے کے سامنے مطلقًا وہ لفظ بولا جائے تو اس سے اس کا معنی سمجھ آئے جیسے انسان کی دلالت حیوان ناطق پر۔ یا اس کے جزء پر ہوگی جیسے انسان کی دلالت صرف حیوان پر یا ناطق پر۔ یا خارج پر دلالت ہوگی جیسے انسان کی دلالت ضاحک پر اور پہلی کا نام رکھا جاتا ہے یعنی اس دلالت کا جو معنی موضوع لہٗ کے کل پر دلالت کرے (وضعیہ) کیونکہ واضع نے لفظ کو اس کے معنی موضوع لہٗ کے کل پر دلالت کرنے کیلئے وضع کیا ہے اور آخری دو میں سے ہر ایک کو یعنی جزء اور خارج پر دلالت کرنے کو (عقلیہ) کہتے ہیں کیونکہ لفظ کے جزء یا خارج پر دلالت عقل ہی کی وجہ سے ہوتی ہے کیونکہ کل اور ملزوم کا حصول جزء اور لازم کے حصول کیلئے مستلزم ہوتا ہے جبکہ مناطقہ تینوں کو وضعیہ کہتے ہیں اس اعتبار سے کہ ان تینوں میں وضع کو دخل ہوتا ہے اور عقلیہ کا نام خاص کرتے ہیں اس کے ساتھ جو وضعیہ اور طبعیہ کا مقابل ہے جیسے دھویں کی دلالت آگ پر اور ان تین دلالتوں میں سے اول کو مطابقہ کے ساتھ خاص کرتے ہیں لفظ اور معنی

کے مطابق ہونے کی وجہ سے اور دوسری کو تضمن کے ساتھ خاص کرتے ہیں کیونکہ جزء معنیٰ موضوع لہٗ کے ضمن میں ہوتا ہے اور تیسری کو التزام کے ساتھ خاص کرتے ہیں کیونکہ خارج معنیٰ موضوع لہٗ کا لازم ہوتا ہے۔

تشریح:۔

ثمّ لمّا لم یکن کل الدلالة :۔ اس عبارت کے ساتھ بعد میں آنے والی عبارت کا ربط بیان کررہے ہیں اور یہ اس کیلئے تمہید ہے۔ اور ربط یہ ہے کہ بیان کی تعریف میں دلالت کا لفظ آیا تھا کہ ''وہ طریقے وضوح دلالت میں ایک دوسرے سے مختلف ہوں'' اور دلالت کی بہت ساری قسمیں ہیں وہ تمام کی تمام قسمیں وضوح وخفی کے اعتبار سے اختلاف کو قبول نہیں کرتی ہیں تو اب اس قسم کو بیان کریں گے جو وضوح وخفی کے اعتبار سے اختلاف کو قبول کرتی ہے۔ لیکن اس کی وضاحت سے پہلے انھوں نے دلالت کی پوری تفصیل بیان کردی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ دلالت کہا جاتا ہے ایک چیز کا اس طرح ہونا کہ اس کے جاننے سے دوسری چیز کا علم حاصل ہوجائے۔

پھر دلالت کی دو قسمیں ہیں دلالت لفظیہ، دلالت غیر لفظیہ۔ اگر دلالت کرنے والی چیز لفظ ہو تو اسے دلالت لفظیہ کہا جاتا ہے جیسے زید اور اگر دلالت کرنے والی چیز غیر لفظ ہو تو اسے دلالت غیر لفظیہ کہا جاتا ہے جیسے دوال اربعہ خطوط، عقود، نصب، اشارات۔

خطوط:۔ خط کی جمع ہے جیسے جمع ''+'' ضرب ''×'' منفی ''-'' اور تقسیم ''÷'' کے اشارات یہ تمام کے تمام اشارات واضع کے وضع کی وجہ سے اپنے معنیٰ موضوع لہٗ پر دلالت کرتے ہیں۔

عقد:۔ عقدۃ کی جمع ہے گرہیں، انگلیوں کے پورے، ان سے بھی لاکھوں اور کروڑوں کا حساب کیا جاتا ہے۔

نصب:۔ راستوں اور سپر ہائے ویز اور موٹر ہائے ویز پر دو شہروں کے درمیان فاصلہ بتانے کیلئے کلومیٹر بتلانے والے بورڈ۔

اشارات:۔ روڈوں اور چوراہوں پر لگے ہوئے ہرے، پیلے اور سرخ رنگ کے سگنل اسی طرح گونگے آدمی کے اشارات جس کا ہر کام کیلئے کوئی نہ کوئی اشارہ مخصوص ہوتا ہے۔

اور پھر دلالت لفظیہ اور غیر لفظیہ دونوں کی تین تین قسمیں ہیں وضعیہ، طبعیہ، عقلیہ، تو یہ کل چھ قسمیں بن جائیں گی لفظیہ کی تین قسمیں ہیں اور غیر لفظیہ کی بھی تین قسمیں ہیں۔

پھر مناطقہ کے نزدیک لفظیہ وضعیہ کی تین قسمیں ہیں مطابقی، تضمنی، التزامی، ان کی وجہ حصر یہ ہے کہ لفظ اپنے معنیٰ موضوع لہٗ کے کل پر دلالت کرے گا یا جزء پر یا امر خارج لازم پر اگر لفظ اپنے معنیٰ موضوع لہٗ کے کل پر دلالت کرے تو دلالت مطابقی اور اگر لفظ اپنے معنیٰ موضوع لہٗ کے جزء پر دلالت کرے تو دلالت تضمنی اور اگر لفظ اپنے معنیٰ موضوع لہٗ کے خارج لازم پر دلالت کرے تو دلالت التزامی ہے۔ اور علم بیان والوں کے نزدیک اگر لفظ اپنے معنیٰ موضوع لہٗ کے کل پر دلالت کرے تو دلالت لفظیہ وضعیہ ہے اور اگر لفظ اپنے معنیٰ موضوع لہٗ کے جزء یا خارج لازم پر دلالت کرے تو اسے دلالت عقلیہ کہا جاتا ہے۔ علم بیان کی تعریف میں دلالت سے مراد دلالت وضعیہ ہے دلالت طبعیہ اور دلالت عقلیہ نہیں ہیں اور دلالت وضعیہ اس دلالت کا نام ہے کہ لفظ اس طرح ہو کہ جب وہ لفظ بولا جائے تو اس کے بولنے سے معنیٰ سمجھ میں آئے اور یہ لفظ ایسے آدمی کے سامنے بولا جائے جو عالم بالوضع ہو علم بیان والوں کے نزدیک دلالت وضعیہ کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ دلالت وضعیہ کو وضعیہ اسلئے کہتے ہیں کہ جس معنیٰ کیلئے لفظ کی وضع ہوتی ہے لفظ اسی معنیٰ پر دلالت کرتا ہے اور دلالت عقلیہ کو عقلیہ اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں جزء یا لازم پر دلالت ہوتی ہے اور جزء یا لازم کیلئے لفظ کی وضع نہیں ہوتی ہے بلکہ اصل میں لفظ کی وضع تو کل یا ملزوم کیلئے ہوتی ہے پھر کل اور ملزوم کے واسطے سے جزء اور لازم پر دلالت کی جاتی ہے تو یہ دلالت محض عقل ہی کے واسطے سے کی جاتی ہے اسلئے کہ حصول کل مستلزم ہوتا ہے حصول جزء کو اور حصول ملزوم مستلزم ہوتا ہے حصول لازم کو اور یہ ایک عقلی چیز ہے اسلئے ان دونوں کو عقلیہ کہا جاتا ہے۔ اور مناطقہ کے نزدیک دلالت وضعیہ کو وضعیہ اسلئے کہتے ہیں کہ اس میں لفظ کی دلالت اپنے معنیٰ موضوع لہٗ پر ہوتی ہے اور جزء اور لازم پر دلالت کو بھی دلالت وضعیہ ہی کہیں گے اسلئے کہ اگر واضع اس لفظ کو اس معنیٰ کے کل یا ملزوم کیلئے وضع نہ کرتا تو کبھی بھی جزء یا لازم پر اس کی دلالت نہ ہوتی تو اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ جزء یا لازم پر اس کی دلالت وضعیہ ہی ہے عقلیہ نہیں ہے۔

دلالت لفظیہ وضعیہ کی تین قسموں (مطابقی، تضمنی اور التزامی) کی وجہ تسمیہ۔

دلالت مطابقی کو مطابقی اسلئے کہتے ہیں کہ یہ "طابق النعل بالنعل" سے ماخوذ ہے اور یہ بات اس وقت کہی جاتی ہے جب ایک جوتی دوسری جوتی کے بالکل برابر ہو اور اس دلالت میں بھی چونکہ لفظ اپنے معنیٰ کے کل پر دلالت کرنے کی وجہ سے اپنے معنیٰ کے بالکل مطابق ہوتا ہے اسلئے اسے مطابقی کہتے ہیں۔

دلالت تضمنی کو تضمنی اسلئے کہتے ہیں کہ یہ ضمن سے ماخوذ ہے اور ضمن کے معنیٰ ہیں بغل میں لینا اور اس دلالت میں بھی چونکہ معنیٰ کے جزء پر دلالت ہوتی ہے اور جزء معنیٰ کل معنیٰ کے ضمن میں پایا جاتا ہے اسلئے اس دلالت ہی کو دلالت تضمنی کہتے ہیں۔

دلالت التزامی کو التزامی اسلئے کہتے ہیں کہ اس میں لفظ کی دلالت معنیٰ موضوع لہٗ کے خارج لازم پر ہوتی ہے۔

فَاِنْ قِيْلَ اِذَا فَرَضْنَا لَفْظًا مُشْتَرَكًا بَيْنَ الْكُلِّ وَجُزْئِهٖ وَلَازِمِهٖ كَلَفْظِ الشَّمْسِ الْمُشْتَرَكِ مَثَلًا بَيْنَ الْجِرْمِ وَالشُّعَاعِ وَمَجْمُوْعِهِمَا فَاِذَا اُطْلِقَ عَلَى الْمَجْمُوْعِ مُطَابَقَةً وَاعْتُبِرَ دَلَالَتُهٗ عَلَى الْجِرْمِ تَضَمُّنًا وَالشُّعَاعِ اِلْتِزَامًا فَقَدْ صَدَقَ عَلٰى هٰذَا التَّضَمُّنِ وَالْاِلْتِزَامِ اَنَّهَا دَلَالَةُ اللَّفْظِ عَلٰى تَمَامِ الْمَوْضُوْعِ لَهٗ وَاِذَا اُطْلِقَ عَلَى الْجِرْمِ اَوِ الشُّعَاعِ مُطَابَقَةً صَدَقَ عَلَيْهَا اَنَّهَا دَلَالَةُ اللَّفْظِ عَلٰى جُزْءِ الْمَوْضُوْعِ اَوْ لَازِمِهٖ وَحِيْنَئِذٍ يَنْتَقِضُ كُلٌّ مِّنَ الدَّلَالَاتِ الثَّلَاثِ بِالْاُخْرَيَيْنِ وَالْجَوَابُ اَنَّ قَيْدَ الْحَيْثِيَّةِ مَاْخُوْذٌ فِيْ تَعْرِيْفِ الْاُمُوْرِ الَّتِيْ تَخْتَلِفُ بِاعْتِبَارِ الْاِضَافَاتِ حَتّٰى اَنَّ الْمُطَابَقَةَ هِيَ الدَّلَالَةُ عَلٰى تَمَامِ مَا وُضِعَ لَهٗ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ تَمَامُ مَا وُضِعَ لَهٗ وَالتَّضَمُّنُ اَلدَّلَالَةُ عَلٰى جُزْءِ مَا وُضِعَ لَهٗ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ جُزْءُ مَا وُضِعَ لَهٗ وَالْاِلْتِزَامُ اَلدَّلَالَةُ عَلٰى لَازِمِهٖ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ لَازِمُ مَا وُضِعَ لَهٗ وَكَثِيْرًا مَا يَتْرُكُوْنَ هٰذَا الْقَيْدَ اِعْتِمَادًا عَلٰى شُهْرَةِ ذٰلِكَ وَانْسِبَاقِ الذِّهْنِ اِلَيْهِ۔

ترجمہ:۔

اگر کہا جائے کہ جب ہم فرض کریں کہ کوئی ایسا لفظ جو کل اور اس کے جزء اور ملزوم اور اس کے لازم کے درمیان مشترک ہو جیسے لفظ شمس کہ یہ مشترک ہے سورج کے ٹکیہ شعاع اور ان دونوں کے مجموعہ میں لہٰذا جب لفظ شمس دلالت مطابقی کے طور پر مجموعہ پر بولا جائے اور ٹکیہ پر دلالت تضمنی کے طور پر اس کا اعتبار کیا جائے اور شعاع پر التزامی کے طور پر اعتبار کیا جائے تو یہ تضمن اور التزام پر صادق آتا ہے کہ یہ لفظ کی اپنی تمام موضوع لہٗ پر دلالت ہے اور جب ٹکیہ اور شعاع پر اس کا اطلاق کیا جائے دلالت مطابقی کے طور پر تو اس پر یہ صادق آتا ہے کہ یہ لفظ کی دلالت ہے اپنے معنیٰ موضوع لہٗ کے جزء یا لازم پر تو اس صورت میں دوسری دو کے ساتھ تینوں دلالتوں کی تعریف ٹوٹ جائے گی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ان امور میں جو اضافات کی وجہ سے مختلف ہو جاتے ہیں حیثیت کی قید معتبر ہوتی ہے یہاں تک کہ مطابقہ وہ دلالت ہے جو لفظ کی دلالت موضوع لہٗ کے کل پر ہو اس حیثیت سے کہ وہ لفظ کا تمام موضوع لہٗ ہے اور تضمن وہ دلالت ہے جو جزء موضوع لہٗ پر ہو اس حیثیت سے کہ وہ معنیٰ موضوع لہٗ کا جزء ہے اور دلالت التزامی لازم پر دلالت کرنے کو کہتے ہیں اس حیثیت سے کہ وہ معنیٰ موضوع لہٗ کا لازم ہے اور اس کے مشہور ہونے اور اس کی طرف انتقال ذہنی پر اعتماد کرنے کی وجہ سے اکثر و بیشتر اس قید کو چھوڑ دیتے ہیں۔

تشریح:۔

فان قیل :۔ یہاں ایک مشہور اعتراض نقل کر کے اس کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے ان تینوں دلالتوں (مطابقی، تضمنی اور التزامی) کی جو تعریف کی ہے یہ تعریف صحیح نہیں ہے اسلئے کہ تعریف کیلئے جامع مانع ہونا ضروری ہوتا ہے جبکہ آپ کی یہ تعریفات نہ جامع ہیں اور نہ ہی مانع کیونکہ ان میں سے ہر تعریف دلالت کی دوسری تعریف سے ٹوٹ جاتی ہے جیسے وہ الفاظ جو کل اور جزء کے درمیان یا لازم اور ملزوم کے درمیان مشترک ہوں جیسے لفظ شمس کو جرم (ٹکیہ) اور شعاع دونوں کے لئے الگ الگ وضع کے ساتھ وضع کیا گیا ہے یا امکان عام اور امکان خاص ان دونوں کو جزء اور کل کے درمیان الگ وضع کیساتھ وضع کیا گیا ہے۔ اب اگر لفظ شمس بول کر ٹکیہ مراد لیا جائے تو لفظ شمس کی دلالت ٹکیہ پر دلالت مطابقی ہوگی اور اگر لفظ

شمس بول کر شعاع مراد لیا جائے تو اس اعتبار سے کہ یہ لفظ کی دلالت اپنے معنٰی موضوع لہٗ پر ہے دلالت مطابقی ہے لیکن اس اعتبار سے کہ یہ ٹکیہ کا خارج لازم ہے دلالت التزامی ہے اسی طرح لفظ امکان کی وضع امکان عام اور امکان خاص دونوں کیلئے الگ الگ وضع کے ساتھ ہوئی ہے۔

امکان خاص کہتے ہیں جانبین سے ضرورت کے سلب کرنے کو۔ اور امکان عام کہتے ہیں جانب واحد سے ضرورت کے سلب کرنے کو۔

اب جب بھی لفظ امکان بولا جائے گا تو اس کی دلالت امکان عام اور امکان خاص دونوں پر لفظ کا معنٰی موضوع لہٗ ہونے کی وجہ سے دلالت مطابقی ہوگی لیکن اگر اس اعتبار سے دیکھا جائے کہ امکان عام امکان خاص کا جزء ہے اور لفظ کی دلالت جزء پر ہو رہی ہے تو یہ دلالت تضمنی بنے گی۔ الغرض آپ نے ان تینوں دلالتوں کی جو تعریف کی ہے یہ تعریف نہ تو اپنے تمام افراد کو جامع ہے اور نہ ہی اپنے تمام افراد کی تعریف کیلئے دخول غیر سے مانع ہے

جواب:۔ ہماری یہ تعریفات اپنے تمام افراد کیلئے جامع بھی ہیں اور دخول غیر سے مانع بھی ہیں اس لئے کہ اس میں حیثیت کی قید معتبر ہے اس قید کے اعتبار کرنے کے بعد اب تینوں تعریفات یوں بنیں گی۔

دلالت مطابقی وہ دلالت ہے جو معنٰی موضوع لہٗ کے کل پر اس حیثیت سے دلالت کرے کہ وہ معنٰی موضوع لہٗ کا کل ہے۔

اور دلالت تضمنی وہ دلالت ہے جو معنٰی موضوع لہٗ کے جزء پر اس حیثیت سے دلالت کرے کہ وہ معنٰی موضوع لہٗ کا جزء ہے۔

اور دلالت التزامی وہ دلالت ہے جو معنٰی موضوع لہٗ کے خارج لازم پر اس حیثیت سے دلالت کرے کہ وہ معنٰی موضوع لہٗ کا لازم ہے۔ الغرض اس حیثیت سے دلالت ہو کسی دوسری حیثیت سے اس پر دلالت نہ ہو اور آپ نے جو اعتراض کیا ہے وہ دوسری حیثیت کے اعتبار سے وارد ہوتا ہے۔

فائدہ:۔ دلالت تضمنی اور التزامی دو مقدموں پر موقوف ہیں ایک وضعیہ اور دوسرا عقلیہ ہے مقدمہ اولیٰ یہ ہے کہ ''کلما فُهم اللفظ فُهم معناه'' اور دوسرا مقدمہ ''و کلمافُهم معناه فُهم جزئهٗ او لازمهٗ '' اور دونوں کے ملانے سے یہ نتیجہ نکلے گا ''کلما فُهم اللفظ فُهم جزئهٗ اور لازم معناه''

وَشَرْطُهٗ اَیْ اَلْاِلْتِزَامِ اَللُّزُوْمُ الذِّهْنِیُّ اَیْ کَوْنُ الْمَعْنَی الْخَارِجِیِّ بِحَیْثُ یَلْزَمُ مِنْ حُصُوْلِ الْمَعْنَی الْمَوْضُوْعِ لَهٗ فِی الذِّهْنِ حُصُوْلُهٗ فِیْهِ اِمَّا عَلَی الْفَوْرِ اَوْبَعْدَ التَّاَمُّلِ فِی الْقَرَائِنِ وَالْاِمَارَاتِ وَلَیْسَ الْمُرَادُ بِاللُّزُوْمِ عَدَمُ اِنْفِکَاكِ تَعَقُّلِ الْمَدْلُوْلِ الْاِلْتِزَامِیِّ عَنْ تَعَقُّلِ الْمُسَمّٰی فِی الذِّهْنِ اَصْلًا اَعْنِی اللُّزُوْمَ الْبَیِّنَ الْمُعْتَبَرَ عِنْدَ الْمَنْطِقِیِّیْنَ وَاِلَّا لَخَرَجَ کَثِیْرٌ مِنْ مَعَانِی الْمَجَازَاتِ وَالْکِنَایَاتِ عَنْ اَنْ یَکُوْنَ مَدْلُوْلَاتٍ اِلْتِزَامِیَّةً وَلَمَّا تَاَتّٰی الْاِخْتِلَافُ بِالْوُضُوْحِ فِیْ دَلَالَةِ الْاِلْتِزَامِ اَیْضًا وَتَقْیِیْدُ اللُّزُوْمِ بِالذِّهْنِ اِشَارَةٌ اِلٰی اَنَّهٗ لَایُشْتَرَطُ اللُّزُوْمُ الْخَارِجِیُّ کَالْعَمٰی فَاِنَّهٗ یَدُلُّ عَلَی الْبَصَرِ اِلْتِزَامًا لِاَنَّهٗ عَدَمُ الْبَصَرِ عَمَّا مِنْ شَاْنِهٖ اَنْ یَکُوْنَ بَصِیْرًا مَعَ التَّنَافِیْ بَیْنَهُمَا فِی الْخَارِجِ۔

ترجمہ:۔

دلالت التزامی کیلئے لزوم ذہنی کا ہونا ضروری ہے یعنی معنٰی خارجی کا اس طور پر ہونا کہ اس کے معنٰی موضوع لہٗ کے ذہن میں آنے کی وجہ سے اس کا فوری طور پر یا قرائن اور علامات میں غور کرنے کے بعد ذہن میں آنا لازم اور ضروری ہو اور لزوم ذہنی کا مطلب یہ نہیں ہے کہ مسمّٰی کے ذہن میں آنے سے مدلول التزامی کا ذہن میں آنا بالکل جدا نہ ہو اس سے میری مراد وہ لزوم ذہنی بین ہے جو مناطقہ کے ہاں معتبر ہوتی ہے ورنہ بہت سارے معانی مجازی اور کنایات مدلول التزامی ہونے سے نکل جائیں گے۔ اور دلالت التزامی میں بھی وضوح کے اعتبار سے اختلاف نہ آسکے گا اور لزوم کو ذہنی کے ساتھ مقید کرنے سے اس بات کی طرف بھی اشارہ ہے کہ دلالت التزامی میں لزوم خارجی کا ہونا ضروری نہیں ہے جیسے عمٰی التزامی طور پر بصر پر دلالت کرتا ہے کیونکہ عمٰی اس چیز سے بصر کی نفی کرنے کا نام ہے جس میں بصر ہونا چاہئے حالانکہ خارج میں ان دونوں کے درمیان منافات ہیں۔

تشریح:۔

وشرطهٗ اللزوم الذهنی :۔ یہاں سے ولایتأتی بالوضعیة : تک اصل مقصود کے بیان کرنے کیلئے تمہید بیان کر رہے ہیں اور وہ تمہید

یہ ہے کہ دلالت التزامی میں لازم اور ملزوم کے درمیان لزوم کا ہونا ضروری ہے لیکن یہ لزوم کونسا ہے اس کے بارے میں مناطقہ اہل بیان اور اہل عربیّت کا اختلاف ہے۔اس اختلاف کی تفصیل بیان کرنے سے پہلے لزوم کی دو تقسیموں کا جاننا ضروری ہے۔

تقسیم اوّل:۔لزوم کی تین قسمیں ہیں لزوم فی الماہیت، لزوم فی الخارج، لزوم فی الذہن۔

لزوم فی الماهیت:۔ اس لزوم کو کہتے ہیں جو ماہیت اور ملزوم کی ذات کو باعتبار خارج اور باعتبار ذہن دونوں اعتباروں سے لازم ہو جیسے زوجیت ''اربع'' کی ذات کو لازم ہے خارج میں بھی اور ذہن میں بھی۔

لزوم في الخارج:۔اس لزوم کو کہتے ہیں جو ملزوم کی ماہیت کو صرف باعتبار خارج کے لازم ہو نہ کہ باعتبار ذہن کے جیسے إحراق نار (جلانا آگ) کو لازم ہے اور یہ لزوم صرف باعتبار خارج کے ہے کہ جہاں پر بھی آگ پائی جائے گی وہاں پر احراق ضرور پایا جائے گا لیکن باعتبار ذہن کے یہ لزوم نہیں پایا جاتا ہے اسلئے کہ جب بھی آگ کا تصور کیا جائے تو تصور کرنے سے ذہن نہیں جلتا ہے۔

لزوم فی الذهن:۔اس لزوم کو کہتے ہیں جو صرف باعتبار ذہن کے ماہیت اور حقیقت کو لازم ہو خارج کے اعتبار سے لازم نہ ہو جیسے عمی یہ بصر کو لازم ہے کیونکہ عمٰی کی تعریف ہے ''عدم البصر عمّا من شانه أن يكون بصيرًا'' جب کوئی آدمی اس پوری تعریف کے ساتھ عمٰی کا تصوّر کرے گا تو لازمی طور پر بصر بھی متصوّر ہوگا اور یہ لزوم صرف لزوم ذہنی ہے خارجی نہیں ہے اسلئے کہ خارج کے اعتبار سے ان دونوں کے درمیان تقابل عدم وملکہ ہونے کی وجہ سے منافات ہیں۔

تقسیم ثانی:۔دوسری تقسیم کے اعتبار سے لزوم کی چار قسمیں بن جاتی ہیں۔اصل میں اس تقسیم کے اعتبار سے لزوم کی دو قسمیں ہونی چاہئیں لازم بیّن اور لازم غیر بیّن لیکن پھر ان میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں اعم اور اخص۔ان سب کو ملانے سے چار قسمیں بن جاتی ہیں (۱) لازم بیّن بالمعنیٰ الاعم (۲) لازم بیّن بالمعنیٰ الاخص (۳) لازم غیر بیّن بالمعنیٰ الاعم (۴) لازم غیر بیّن بالمعنیٰ الاخص۔

لازم بیّن بالمعنیٰ الاخص اس لازم کو کہتے ہیں کہ صرف ملزوم کے تصوّر سے لازم کا تصوّر آ جائے جیسے عمٰی کے تصور سے بصر کا تصور ضرور آتا ہے۔

لازم بیّن بالمعنیٰ الاعم۔وہ لازم ہے کہ لازم ملزوم اور ان دونوں کے درمیان نسبت کے تصور سے جزم باللزوم ہو جائے جیسے چار کیلئے جفت ہونا اسلئے کہ عقل چار زوجیت اور ان دونوں کے درمیان زوجیت کے نسبت کے تصور سے جزماً یہ حکم لگاتی ہے کہ جفت ہونا چار کیلئے لازم ہے۔

اور لازم غیر بین بالمعنیٰ الاخص۔وہ لازم ہے کہ ملزوم کے تصوّر سے لازم کا تصوّر نہ آئے جیسے انسان کیلئے بالقوۃ کتابت کا ثبوت۔

لازم غیر بیّن بالمعنیٰ الاعم وہ لازم ہے کہ لازم ملزوم اور دونوں کے درمیان نسبت کے تصور سے جزم باللزوم نہ ہو جیسے عالم ملزوم ہے اور حادث ہونا اس کیلئے لازم ہے ان دونوں اور ان کے درمیان نسبت کے تصور کرنے سے جزم باللزوم حاصل نہیں ہوتا ہے بلکہ اس کیلئے ایک اور دلیل کی ضرورت ہوتی ہے اور وہ ہے ان کی ترتیب دینا چنانچہ کہا جائے گا ألعالم متغير و كل متغير حادث فالعالم حادثٌ۔

پھر اس کے بارے میں تمام علماء کا اتفاق ہے کہ دلالت التزامی میں لازم اور ملزوم کے درمیان لزوم ذہنی ہوتا ہے لزوم خارجی نہیں ہوتا ہے۔

لیکن اس میں اختلاف ہے کہ اس میں لزوم بالمعنیٰ الاعم ہے یا لزوم بالمعنیٰ الاخص۔

تو مناطقہ کے نزدیک یہ لزوم بیّن بالمعنیٰ الاخص ہے اور علم بیان اور اہل عربیت کے نزدیک لزوم مطلق ہے خواہ بیّن ہو یا غیر بیّن۔اسی طرح بالمعنیٰ الاعم ہو یا بالمعنیٰ الاخص۔

اهل عربیّت اور اهل بیان کی دلیل:۔یہ ہے کہ اگر اس لزوم کو لازم بیّن بالمعنیٰ الاخص بنائیں تو اس سے دو خرابیاں لازم آئیں گی۔ایک خرابی یہ لازم آئے گی کہ اس سے تمام کے تمام مجازات اور استعارات نکل جائیں گے جبکہ علم بیان والوں کی بحث ہی صرف ان سے ہوتی ہے اسلئے کہ ان میں وسائط ہوتے ہیں جن کی وجہ سے صرف ملزوم کے تصوّر سے لازم کا تصوّر حاصل نہیں ہوتا ہے اور جہاں پر لازم بین بالمعنیٰ الاخص ہو تو وہاں پر تو ملزوم کے تصوّر سے لازم کا تصوّر رہتا ہے جیسے زيد كثيرُ الرماد یہ کنایہ ہے اس کی سخاوت سے لیکن جب بھی یہ بولا جائے اور اس کا تصوّر کیا جائے تو وسائط کے زیادہ ہونے کی وجہ سے سخاوت کا تصوّر ذہن میں نہیں آتا اور اس مثال میں دو واسطے پائے جاتے ہیں ایک واسطہ لکڑیوں کا زیادہ جلانا اسلئے کہ جب تک لکڑیاں

زیادہ نہ جلائی جائیں راکھ زیادہ نہیں ہوگی تو لکڑیوں کے زیادہ جلانے کی وجہ سے راکھ زیادہ ہو جاتی ہے اور دوسرا واسطہ مہمانوں کا زیادہ ہونا ہے اور مہمان سخی آدمی کے پاس زیادہ آتے ہیں تو اس سے ایک تو یہ الفاظ نکل جائیں گے۔

اور دوسری خرابی یہ لازم آئے گی کہ پھر جس طرح دلالت مطابقی میں تساوی پائی جاتی ہے کہ تمام کے تمام الفاظ معنیٰ پر دلالت کرنے میں مساوی ہوتے ہیں اسی طرح دلالت تضمنی اور التزامی میں بھی تساوی کا پایا جانا ضروری ہوگا جبکہ مصنفؒ نے اس بات پر کئی دلائل قائم کئے ہیں کہ دلالت مطابقی میں تو تساوی پائی جاتی ہے لیکن دلالت تضمنی اور التزامی میں باعتبار ظہور ذہنی کے اختلاف ہوتا ہے ان کا برابر ہونا اس طرح لازم آتا ہے کہ مثلاً ایک ماہیت ملزومہ اور اس کے چار لوازمات ہوں تو اب جب بھی اس ملزوم کا تصور کیا جائے تو اس کے تصور سے ان لوازم کا تصور کرنا لازم آئے گا تو جب ان سب کا ایک ساتھ تصور ہوگا تو ان کے درمیان کوئی فرق نہیں رہے گا اور باعتبار وضوح ذہنی کے یہ سب کے سب برابر ہو جائیں گے اسلئے یہ لازم بین بالمعنی الاخص بن جائے گا تو اب دلالت تضمنی اور مطابقی برابر ہوں گے جس طرح مطابقی کی دلالت میں تساوی کی نسبت ہوتی ہے اسی طرح ان میں بھی تساوی کی نسبت پائی گئی اور دلالت مطابقی اور تضمنی دونوں برابر ہو جائیں گے جبکہ مصنفؒ نے آگے جا کر خود اس بات کی وضاحت کی ہے کہ دلالت التزامی اور تضمنی میں اختلاف پایا جاتا ہے جبکہ مطابقی کے صدق تساوی میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

وَمَنْ نَازَعَ فِي اِشْتِرَاطِ اللُّزُوْمِ الذِّهْنِيِّ فَكَأَنَّهُ أَرَادَ بِاللُّزُوْمِ اَللُّزُوْمَ الْبَيِّنَ بِمَعْنٰى عَدَمِ اِنْفِكَاكِ تَعَقُّلِهِ عَنْ تَعَقُّلِ الْمُسَمّٰى وَالْمُصَنِّفُ أَشَارَ اِلٰى اَنْ لَيْسَ الْمُرَادُ بِاللُّزُوْمِ الذِّهْنِيِّ اَللُّزُوْمَ الْبَيِّنَ الْمُعْتَبَرَ عِنْدَ الْمَنْطِقِيِّيْنَ بِقَوْلِهِ وَلَوْ لِاعْتِقَادِ الْمُخَاطَبِ بِعُرْفٍ أَيْ وَلَوْ كَانَ ذٰلِكَ اللُّزُوْمُ مِمَّا يُثْبِتُهُ اِعْتِقَادُ الْمُخَاطَبِ بِسَبَبِ عُرْفٍ عَامٍ اِذْ هُوَ الْمَفْهُوْمُ مِنْ اِطْلَاقِ الْعُرْفِ أَوْ غَيْرِهِ يَعْنِي لِعُرْفِ الْخَاصِ كَالشَّرْعِ وَاِصْطِلَاحَاتِ أَرْبَابِ الصَّنَاعَاتِ وَغَيْرِ ذٰلِكَ۔

ترجمہ:۔

اور جس نے دلالت التزامی میں لزوم ذہنی کے شرط ہونے میں اختلاف کیا ہے تو لزوم ذہنی سے اس کی مراد لزوم بین ہے اس طور پر کہ اس کا سمجھنا مسمیٰ کے سمجھنے سے جدا نہیں ہوتا ہے اور مصنفؒ نے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ یہاں پر لزوم سے وہ لزوم بین مراد نہیں ہے جو مناطق کے نزدیک معتبر ہوتا ہے اپنے اس قول کے ساتھ کہ اگر چہ وہ عرف عام کی وجہ سے مخاطب کے مطابق کیوں نہ ہو یعنی اگر چہ یہ لزوم اس میں سے ہو جس کو مخاطب کے اعتقاد نے عرف عام کی وجہ سے ثابت کیا ہو کیونکہ عرف کے اطلاق سے یہی سمجھ میں آتا ہے یا اس کے علاوہ کی وجہ سے یعنی عرف خاص کی وجہ سے جیسے شریعت اور ارباب صناعات وغیرہ کی وجہ سے۔

تشریح:۔

ومن نازع فی الاشتراط اللزوم الذهنی۔

یہاں سے مصنفؒ نے ان بعض لوگوں کی تردید کی ہے جنہوں نے علامہ ابن حاجب کی عبارت کا مطلب غلط سمجھ کر کہا ہے کہ علامہ ابن حاجبؒ نے دلالت التزامی میں لزوم ذہنی کی نفی کی ہے مصنف نے اپنی اس عبارت ''ولو لاعتقاد المخاطب بعرف'' یعنی اگر چہ وہ لزوم صرف مخاطب کے ذہن کے مطابق ہو خواہ وہ عرف عام کے مطابق ہو یا عرف خاص کے مطابق ہو۔

اس عبارت کے ساتھ اس کی تردید کی ہے کہ علامہ ابن حاجب کی عبارت کا یہ مطلب سمجھنا غلط ہے بلکہ علامہ ابن حاجب کی عبارت کا صحیح مطلب یہ ہے کہ انھوں نے اپنی عبارت کے ساتھ لازم بین بالمعنی الاخص کی نفی کی ہے کیونکہ ان کا مذہب بھی باقی اہل عربیت کی طرح ہے عرف عام کی مثال جیسے جرأت اسد کو لازم ہے جب بھی اسد کا لفظ بولا جائے گا تو ہر سننے والا اس سے جرأت سمجھے گا۔ اسی طرح جب کسی آدمی کو ہم اسد کہدیں تو سننے والا اس سے جرأت سمجھے گا کیونکہ اسد اور جرأت دونوں آپس میں لازم ملزوم ہیں۔

عرف خاص کی مثال جیسے مناطقہ کے نزدیک دور اور تسلسل کے لئے بطلان لازم ہے کیونکہ جب بھی کسی منطقی سے یہ کہدیا جائے کہ تمہارے کلام میں دور ہے یا تسلسل ہے تو وہ فوراً سمجھ جائے گا کہ میرا کلام باطل ہے۔ یا فاعل کا مرفوع ہونا جب بھی کسی لفظ کے بارے میں کسی نحوی کے سامنے

کہدیا جائے کہ یہ لفظ کلام میں فاعل بن رہا ہے تو وہ فوراً سمجھ جائے گا کہ یہ مرفوع ہے۔ کیونکہ نحویوں کے نزدیک فاعل اور مرفوع ہونے میں لزوم بین بالمعنی الاخص ہے۔

إذ هوالمفهوم من اطلاق العرف۔

اس عبارت کے ساتھ علامہ تفتازانیؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اور وہ اعتراض یہ ہے کہ آپ نے مصنفؒ کے کلام کو عرف عام پر کیوں محمول کیا ہے حالانکہ مصنف کے کلام میں تو عرف عام کا کوئی ذکر نہیں ہے ان کے کلام میں تو صرف عرف کا ذکر ہے؟۔

جواب:۔ علامہ تفتازانیؒ نے اس عبارت کے ساتھ اس اعتراض کا جواب دیا ہے کہ مصنفؒ کے کلام میں اگرچہ عرف عام یا عرف خاص کا ذکر نہیں ہے لیکن جب بھی عرف کا لفظ مطلقاً بولا جائے تو اس سے عرف عام ہی مراد ہوتا ہے۔

وَالْاِیْرَادُ الْمَذْکُوْرُ اَیْ اِیْرَادُ الْمَعْنٰی الْوَاحِدِ بِطُرُقٍ مُخْتَلِفَةٍ فِی الْوَضْعِ لَایَتَاتّٰی بِالْوَضْعِیَّةِ اَیْ بِالدَّلَالَةِ الْمُطَابَقَةِ لِاَنَّ السَّامِعَ اِنْ کَانَ عَالِمًا بِوَضْعِ الْاَلْفَاظِ لِذٰلِکَ الْمَعْنٰی لَمْ یَکُنْ بَعْضُهَا اَوْضَحَ دَلَالَةً عَلَیْهِ مِنْ بَعْضٍ وَاِلَّا اَیْ وَاِنْ لَمْ یَکُنْ عَالِمًا بِوَضْعِ الْاَلْفَاظِ لَمْ یَکُنْ کُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الْاَلْفَاظِ دَالًّا عَلَیْهِ لِتَوَقُّفِ الْفَهْمِ عَلَی الْعِلْمِ بِالْوَضْعِ مَثَلًا اِذَا قُلْنَا خَدُّهٗ یُشْبِهُ الْوَرْدَ فَالسَّامِعُ اِنْ کَانَ عَالِمًا بِوَضْعِ الْمُفْرَدَاتِ وَالْهَیْئَةِ التَّرْکِیْبِیَّةِ اِمْتَنَعَ اَنْ یَکُوْنَ کَلَامٌ یُؤَدِّیْ هٰذَا الْمَعْنٰی بِطَرِیْقِ الْمُطَابَقَةِ دَلَالَةً اَوْضَحَ اَوْ اَخْفٰی لِاَنَّهٗ اِذَا اُقِیْمَ مَقَامَ کُلِّ لَفْظٍ مَا یُرَادِفُهٗ فَالسَّامِعُ اِنْ عَلِمَ الْوَضْعَ فَلَا تَفَاوُتَ فِی الْفَهْمِ وَاِلَّا لَمْ یَتَحَقَّقِ الْفَهْمُ۔

ترجمہ:۔

اور مذکورہ اعتراض یعنی ایک ہی معنیٰ کو وضوح اور خفا کے اعتبار سے مختلف طریقوں سے لانا دلالت وضعیہ میں نہیں ہوسکتا ہے یعنی دلالت مطابقی میں اسلئے کہ اگر سامع اس معنی کیلئے وضع الفاظ سے واقف ہو تو بعض کی بعض پر دلالت اوضح نہیں ہوگی اور اگر سامع اس معنی کے لئے الفاظ کی وضع سے واقف نہ ہو تو ان الفاظ میں سے ہر ایک اس معنیٰ پر دلالت کرنے والا نہیں ہوگا کیونکہ معنیٰ کا جاننا وضع کے جاننے پر موقوف ہے مثلاً جب ہم کہتے ہیں کہ ''خدهٗ یشبه الورد'' اس کے رخسار گلاب کے مشابہ ہیں۔ تو اگر سامع وضع مفردات اور ہیئت ترکیبیہ سے واقف ہو تو ممتنع ہے کہ یہ کوئی ایسا کلام ہو جو اس معنیٰ پر دلالت مطابقی کے طور پر اوضح یا اخفی ہونے پر دلالت کرے کیونکہ جب ہر لفظ کی جگہ اس کا مرادف رکھا جائے گا تو سامع اگر وضع کو جانتا ہو تو فہم کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہوگا اور اگر سامع لفظ کے معنیٰ کو نہ جانتا ہو تو فہم معنیٰ ہی ثابت نہیں ہوگا۔

تشریح:۔

والایراد المذکور:۔ یہاں سے مصنفؒ نے اپنا مقصود بیان کرنا شروع کر دیا ہے کہ بیان کی تعریف میں ہم نے جس دلالت کا ذکر کیا تھا اس سے مراد ان تین دلالتوں (یعنی مطابقی تضمنی اور التزامی) میں سے ہمارا مقصود معنیٰ پر دلالت کرنے کے اعتبار سے وضوح اور خفی کے اعتبار سے آخری دو ہیں یعنی دلالت تضمنی اور التزامی (جن کو اہل معانی دلالت عقلیہ کہتے ہیں) دلالت مطابقی نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ دلالت مطابقی میں معنیٰ پر دلالت کرنے میں کوئی فرق نہیں ہوتا ہے جو دال ہوتا ہے وہی مدلول ہوتا ہے اور جو مدلول ہوتا ہے وہی دال ہوتا ہے۔ جبکہ دلالت تضمنی اور التزامی میں معنیٰ پر دلالت کرنے میں فرق ہوتا ہے۔

لأن السامع:۔ اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ نے اپنے دعویٰ (کہ بیان کی تعریف میں لفظ کے معنیٰ پر دلالت میں کرنے میں وضوح اور خفی کے اعتبار سے فرق ہو اس سے مراد دلالت مطابقی نہیں ہے دلالت تضمنی اور التزامی ہے) پر دلیل ذکر کی ہے۔ اور وہ دلیل یہ ہے کہ جہاں پر بھی کوئی لفظ بولا جائے اور اس لفظ کی دلالت اپنے معنیٰ پر دلالت مطابقی ہو تو سامع دو حال سے خالی نہیں ہوگا یا تو اسے اس لفظ کے معنیٰ معلوم ہوں گے اور یا معلوم نہیں ہوں گے اگر وہ مخاطب اس لفظ کے معنیٰ لغوی کو جانتا ہو اور متکلم نے اپنے کلام میں جو الفاظ استعمال کئے ہیں مخاطب ان الفاظ کے معنیٰ کو افراداً اور ترکیباً جانتا ہو تو متکلم جب ایک بار بولنے کے بعد دوبارہ انہی الفاظ کو استعمال کرے تو مخاطب کو جس طرح پہلے ان الفاظ کا معنیٰ معلوم ہوا تھا دوبارہ بھی ان الفاظ کا معنیٰ

معلوم ہوگا۔ پہلی بار اور دوسری بار بولنے سے مخاطب عالم کے نزدیک ان الفاظ کے اپنے معنیٰ پر وضوح اور خفاء کے اعتبار سے دلالت مختلف نہیں ہوگی۔ مثلاً کوئی آدمی کہے کہ ''خدہٗ یشبہ الوردۃ'' اس کا رخسار گلاب کے پھول کے مشابہ ہے۔ اور یہ جملہ ایسے آدمی کے سامنے کہا جائے کہ اسے اس جملے میں استعمال ہونے والے تینوں الفاظ کے معنیٰ معلوم ہوں اور اسے ان الفاظ کی ترکیب کے بعد بھی ان سے بننے والے لفظ کا معنیٰ معلوم ہو۔ اور پھر وہی متکلم اپنے اسی سامع سے کہے کہ ''وجنتہٗ یماثل الورد'' اس کا رخسار گلاب کے پھول کی طرح ہے۔ اور مخاطب اس جملے کے معنیٰ کو بھی افراداً اور ترکیباً جانتا ہو تو ایسے مخاطب کے سامنے ایک ہی معنیٰ کو مختلف الفاظ کے ساتھ اداء کرنے میں وضوح اور خفی کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہوگا۔ اور یا وہ مخاطب جملے میں استعمال ہونے والے الفاظ کے لغوی معنیٰ کو نہ جانتا ہو تو اس صورت میں اسے مختلف الفاظ کے ساتھ بولے جانے والے دونوں جملوں کا معنیٰ ہی معلوم نہ ہوگا چہ جائے کہ وہ معنیٰ کے جاننے کے ساتھ الفاظ کے معنیٰ پر وضوح اور خفی کے اعتبار سے فرق کو بھی جانے اسلئے اس صورت میں ایک ہی معنیٰ کو دو بار بولنے سے مخاطب پر کوئی فرق نہیں پڑے گا۔ الغرض دلالت مطابقی کی دو ہی صورتیں ہیں اور دونوں صورتوں میں معنیٰ پر دلالت کرنے میں وضوح اور خفی کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہوتا ہے تو اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ بیان کی تعریف میں دلالت سے ہماری مراد دلالت مطابقی نہیں ہے بلکہ ہمارا مقصود دلالت تضمنی اور التزامی ہے جن میں معنیٰ پر دلالت کرنے میں وضوح اور خفی کے اعتبار سے فرق ہوتا ہے۔

وَاِنَّمَا قَالَ لَمْ یَکُنْ کُلٌّ وَاحِدًا اِلَّا لِاَنَّ قَوْلَنَا هُوَ عَالِمٌ بِوَضْعِ الْاَلْفَاظِ مَعْنَاهُ اَنَّهٗ عَالِمٌ بِوَضْعِ کُلِّ لَفْظٍ فَنَقِیْضُهُ الْمُشَارُ اِلَیْهِ بِقَوْلِهٖ وَاِلَّا یَکُوْنُ سَلْبًا جُزْئِیًّا اَیْ اِنْ لَمْ یَکُنْ عَالِمًا بِوَضْعِ کُلِّ لَفْظٍ فَیَکُوْنُ اللَّازِمُ عَدَمَ دَلَالَةِ کُلِّ لَفْظٍ وَیَحْتَمِلُ اَنْ یَکُوْنَ الْبَعْضُ مِنْهَا دَالًّا لِاِحْتِمَالِ اَنْ یَکُوْنَ عَالِمًا بِوَضْعِ الْبَعْضِ۔

ترجمہ:۔

مصنفؒ نے کہا ہے کہ ان میں سے ہر ایک دلالت نہ کرے یہ اسلئے کہا ہے کہ ہمارا قول ''هو عالم بوضع الالفاظ'' کے معنیٰ ہیں کہ وہ ہر لفظ کی وضع سے واقف ہو لہٰذا اس کی نقیض جس کی طرف ''الا'' کے ساتھ اشارہ کیا ہے سلب جزئی ہوگی یعنی اگر وہ ہر ہر لفظ کی وضع کو نہ جانتا ہو تو اس سے ہر لفظ کا دال نہ ہونا لازم آئے گا اور اس کا بھی احتمال ہوگا کہ ان میں سے بعض دال ہوں کیونکہ ممکن ہے کہ وہ بعض کی وضع سے واقف ہو۔

تشریح:۔

وانما لم یقل لم یکن کل واحد۔ اس عبارت کے ساتھ متن کو حل کرنے کی کوشش کی ہے ماتنؒ نے متن میں کہا ہے کہ ''إن کان عالما بوضع الألفاظ'' اس عبارت میں یہ مقدمہ موجبہ کلیہ ہے اور اس کا مطلب یہ بنتا ہے کہ سامع اور مخاطب ان تمام الفاظ کے معانی کو جانتا ہو جن کا قصد و ارادہ کیا جاتا ہے اور موجبہ کلیہ کی نقیض سالبہ جزئیہ آتی ہے اسلئے ''إلا'' سے جو قضیہ سمجھ میں آ رہا ہے وہ سالبہ جزئیہ ہوگا۔ تو پوری عبارت کا مطلب یہ بنے گا کہ سامع مفردات اور ترکیب کے معنیٰ کو نہ جاننے کی صورت میں چاہے متکلم کے جملے میں استعمال ہونے والے تمام کے تمام الفاظ کے معنیٰ کو نہ جانتے چاہے بعض کے معنیٰ کو جانے اور بعض کے معنیٰ کو نہ جانے دونوں صورتوں میں اس کے سامنے الفاظ کے بولنے سے اسے اپنے سامنے بولے جانے والے الفاظ کے معانی کا علم نہیں ہوگا چہ جائے کہ اسے ظہور وخفی کے اعتبار سے بولے جانے والے دونوں جملوں کے درمیان فرق بھی سمجھ آئے۔

مثلاً مخاطب ''خدہٗ یشبہ الورد'' میں صرف خد کے معنیٰ کو جانتا ہو اور ''وجنتہٗ یماثل الورد'' کے معنیٰ کو بالکل نہ جانتا ہو یا اسے اول اور دوسرے جملے دونوں کے معنیٰ کا سرے سے علم نہ ہو تو دونوں صورتوں میں چونکہ اسے اصل جملوں کے معنیٰ لغوی کا پتہ نہیں چل رہا ہے تو وہ ان دونوں جملوں کے درمیان ظہور وخفی کے اعتبار سے فرق کو کیا خاک سمجھے گا؟۔

وَلِقَائِلٍ اَنْ یَقُوْلَ لَا نُسَلِّمُ عَدَمَ التَّفَاوُتِ فِی الْفَهْمِ عَلٰی تَقْدِیْرِ الْعِلْمِ بِالْوَضْعِ بَلْ یَجُوْزُ اَنْ یَحْضُرَ فِی الْعَقْلِ مَعَانِیْ بَعْضِ الْاَلْفَاظِ الْمَخْزُوْنَةِ فِی الْخَیَالِ بِاَدْنَی التَّفَاوُتِ لِکَثْرَةِ الْمُمَارَسَةِ وَالْمُوَانَسَةِ وَقُرْبِ الْعَهْدِ بِهَا بِخِلَافِ الْبَعْضِ فَاِنَّهٗ یَحْتَاجُ اِلَی الْتِفَاتٍ اَکْثَرَ وَمُرَاجَعَةٍ اَطْوَلَ مَعَ کَوْنِ الْاَلْفَاظِ مُتَرَادِفَةً وَالسَّامِعِ عَالِمًا بِالْوَضْعِ وَهٰذَا مِمَّا نَجِدُ مِنْ اَنْفُسِنَا وَالْجَوَابُ اَنَّ التَّفَاوُتَ اِنَّمَا هُوَ مِنْ جِهَةِ عَدَمِ تَذَکُّرِ الْوَضْعِ وَبَعْدَ تَحَقُّقِ

الْعِلْمِ بِالْوَضْعِ وَحُصُوْلِهِ بِالْفِعْلِ فَالْفَهْمُ ضَرُوْرِيٌّ۔

ترجمہ:۔

اور کوئی اعتراض کرنے والا یہ اعتراض کرسکتا ہے کہ وضع کے جاننے کی صورت میں عدم تفاوت فی الفہم کو ہم نہیں مانتے ہیں بلکہ یہ ممکن ہے کہ ذہن میں معمولی سی توجہ کے ذریعہ کثرت ممارست زیاتی انس اور قرب زمانہ کی وجہ سے بعض ان الفاظ کے معانی معلوم ہوجائیں جو قوت خیالی میں مخزون ہوں تمام الفاظ کے مترادف اور سامع کے عالم بالوضع ہونے کے باوجود اور یہ چیز ہم اپنے دلوں میں پاتے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تفاوت صرف وضع کے یاد ہونے نہ ہونے کے اعتبار سے ہے اور علم بالوضع کے تحقق اور بالفعل حاصل ہوجانے کے بعد تو فہم معنی ضروری ہے بخلاف دوسرے بعض الفاظ کے کیونکہ وہ کثرت التفات اور طول مراجعت کے محتاج ہیں۔

تشریح:۔

ولقائل أن يقول :۔ یہاں سے شارحؒ نے ماتن پر ہونے والے ایک اعتراض کو نقل کرکے اس کا جواب دیا ہے۔ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے کہا ہے کہ جب مخاطب کو متکلم کے بولے ہوئے تمام الفاظ کا معنی معلوم ہو تو اس صورت میں ان الفاظ کے معنی پر دلالت کرنے میں ظہور وخفی کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہوگا یہ بات ہم نہیں مانتے ہیں اسلئے کہ ایسے الفاظ میں تفاوت ہم اپنے نفس میں پاتے ہیں کیونکہ ہمارے نفس کے بعض الفاظ کے ساتھ الفت ہوتی ہے اور بعض الفاظ کے ساتھ الفت اور ممارست نہیں ہوتی ہے تو ظاہر ہے جن الفاظ کے ساتھ ہمیں الفت اور ممارست ہے ان کے سنتے ہی ابتدائی طور پر ہمیں ان کے معنی معلوم ہوجائیں گے بخلاف ان الفاظ کے جن کے ساتھ ہمیں ممارست اور الفت نہیں ہے کیونکہ ایسے الفاظ جب بھی بولے جائیں گے تو ان کے معنی معلوم ہونے کی وجہ سے سمجھ تو آئیں گے لیکن عدم ممارست کی وجہ سے دیر سے سمجھ میں آئیں گے مثلاً اسد، لیث، غضنفر۔ ان تینوں الفاظ کے معنی ہمیں معلوم ہیں تو جب بھی یہ الفاظ ہمارے سامنے بولے جائیں گے تو معنی کے معلوم ہونے کی وجہ سے ان کے معنی تو ہمیں معلوم ہوجائیں گے لیکن جس تیزی کے ساتھ ممارست ہونے کی وجہ سے اسد کے معنی معلوم ہوں گے اتنی جلدی غضنفر اور لیث کے معنی معلوم نہیں ہوسکتے ہیں تو آپ کا یہ کہنا کہ جب مخاطب کو متکلم کے بولے ہوئے الفاظ کے معنی معلوم ہوں تو ظہور وخفی کے اعتبار سے معنی پر دلالت کرنے میں کوئی فرق نہیں ہوتا ہے غلط ہوا۔

جواب شارحؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ہم نے کہا ہے کہ الفاظ کے معنی پر دلالت کرنے میں وضوح اور خفی کے اعتبار سے فرق ہو۔ یہ نہیں کہا ہے کہ مخاطب کے اعتبار سے فرق ہو۔ اور آپ نے جو مثال ذکر کی ہے وہ مخاطب کے اعتبار سے فرق کی مثال ہے کیونکہ مذکورہ صورت میں مخاطب کو جس لفظ کے معنی سمجھ نہیں آرہے ہیں وہ اس کی غفلت کی وجہ سے ہے کہ وہ غافل ہے چنانچہ اگر وہ سوچ کر اپنی غفلت دور کردے تو تمام الفاظ اپنے معنی پر دلالت کرنے میں برابر ہوں گے۔

وَيَتَأَتَّى الْاِيْرَادُ الْمَذْكُوْرُ بِالْعَقْلِيَّةِ مِنَ الدَّلَالَاتِ لِجَوَازِ اَنْ يَخْتَلِفَ مَرَاتِبُ اللُّزُوْمِ فِي الْوُضُوْحِ اَيْ مَرَاتِبُ لُزُوْمِ الْاَجْزَاءِ لِلْكُلِّ فِي التَّضَمُّنِ وَمَرَاتِبُ لُزُوْمِ اللَّوَازِمِ لِلْمَلْزُوْمِ فِي الْاِلْتِزَامِ وَهٰذَا فِي الْاِلْتِزَامِ ظَاهِرٌ فَاِنَّهُ يَجُوْزُ اَنْ يَكُوْنَ لِلشَّيْئِ لَوَازِمُ مُتَعَدِّدَةٌ بَعْضُهَا اَقْرَبُ اِلَيْهِ مِنْ بَعْضٍ وَاَسْرَعُ اِنْتِقَالًا مِنْهُ اِلَيْهِ لِقِلَّةِ الْوَسَائِطِ فَيُمْكِنُ تَأْدِيَةُ الْلَازِمِ بِالْاَلْفَاظِ الْمَوْضُوْعَةِ لِلْمَلْزُوْمَاتِ الْمُخْتَلِفَةِ وُضُوْحًا وَخِفَاءً۔

ترجمہ:۔

اور مذکورہ اعتراض دلالت عقلیہ پر ہوسکتا ہے کیونکہ دلالت عقلیہ کے ذریعہ دلالت کرنے میں وضوح کے اعتبار سے لزوم کے مراتب مختلف ہوسکتے ہیں۔ یعنی دلالت تضمنی میں کل کیلئے اجزاء کے مراتب اور دلالت التزامی میں لوازم کے لزوم کے مراتب یہ دلالت التزامی میں ظاہر ہیں کیونکہ دلالت التزامی میں تو یہ ممکن ہے کہ کسی چیز کے لئے بہت سارے لوازمات ہوں ان میں سے بعض لوازم دوسرے بعض لوازم کے اعتبار سے قریب تر ہوں اور واسطوں کے کم ہونے کی وجہ سے اس کی طرف ذہن کا انتقال جلدی ہوجائے تو یہ ممکن ہے کہ ملزوم کو ایسے الفاظ کے ساتھ ادا کرنا جن کو ان لوازم کیلئے وضع کیا گیا ہو جو

وضوح اور خفاء کے اعتبار سے دلالت کرنے میں مختلف ہوں اور اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ ایک لازم کے لئے ایسے ملزمات ہوں جن کی دلالت دوسرے بعض کی بنسبت واضح تر ہو تو اس صورت میں لازم کو وضوح اور خفاء کے اعتبار سے مختلف ملزومات کیلئے وضع کئے جانے والے الفاظ کے ساتھ ادا کرنا ممکن ہے۔

تشریح:۔

ویأتی الإیراد المذکور بالعقلیة:۔اس سے پہلے یہ بات گزر چکی ہے کہ دلالت مطابقی میں لفظ کے اپنے معنی پر دلالت کرنے میں وضوح اور خفی کے اعتبار سے فرق نہیں ہوتا ہے اور اب یہاں سے یہ بات بیان کررہے ہیں کہ فرق اور اختلاف دلالت عقلیہ میں ہوتا ہے جسے دلالت تضمنی اور التزامی بھی کہتے ہیں۔دلالت تضمنی میں یہ فرق اسلئے ہوتا ہے کہ دلالت تضمنی میں لفظ کی دلالت اپنے معنی موضوع لہٗ کے جزء پر ہوتی ہے اور ایک کل کے مراتب کے اعتبار سے مختلف اجزاء ہوتے ہیں۔اور دلالت التزامی میں لفظ کے معنی موضوع لہٗ پر دلالت کرنے میں وضوح اور خفی کے اعتبار سے فرق اسلئے ہوتا ہے کہ دلالت التزامی میں لفظ کی دلالت معنی موضوع لہٗ کے لازم پر ہوتی ہے اور ایک ملزوم کے مراتب کے اعتبار سے کئی مختلف لوازمات ہوتے ہیں۔اسلئے ان کے معنی پر دلالت کرنے میں وضوح اور خفی کے اعتبار سے فرق بھی ہوگا۔

وهذافي الالتزام ظاهر:۔یہاں سے مصنفؒ نے دلالت التزامی میں ظہور وخفی کے اعتبار سے اختلاف کی دوصورتیں ذکر کی ہیں۔

پہلی صورت:۔یہ ممکن ہے کہ ایک ملزوم ہو اور اس ملزوم کے بہت سارے لوازمات ہوں اور وسائط کی وجہ سے ان لوازمات میں بعض لوازمات کی ملزوم پر دلالت واضح ہو بعض کی اوضح اور بعض کی خفی مثلاً کرم (سخاوت) ملزوم ہے اس کا ایک لازم مہمانوں کا زیادہ آنا ہے اور دوسرا لازم لکڑیوں کا زیادہ جلنا ہے اور تیسرا لازم راکھ کا زیادہ ہونا ہے تو کرم اور مہمانوں کے زیادہ ہونے کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے اور کرم اور لکڑیوں کے زیادہ جلنے میں ایک واسطہ ہے اور کرم اور راکھ کے زیادہ ہونے میں دو واسطے ہیں اسلئے مہمانوں کے زیادہ ہونے کی دلالت کرم پر اوضح ہوگی کیونکہ ان دونوں کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے اور لکڑیوں کے زیادہ جلنے کی دلالت کرم پر واضح ہوگی کیونکہ ان دونوں کے درمیان ایک واسطہ ہے اور راکھ کے زیادہ ہونے کی دلالت کرم پر خفی ہوگی کیونکہ ان دونوں کے درمیان دو واسطے ہیں۔

دوسری صورت:۔اور یہ بھی ممکن ہے کہ ایک لازم ہو اور اس لازم کے کئی ملزومات ہوں اس طور پر کہ اس لازم کے تصور سے بعض ملزومات پر دلالت اوضح ہو بعض پر واضح اور بعض پر خفی ہو جیسے حرارت لازم ہے اس کا ایک ملزوم آگ ہے دوسرا ملزوم سورج ہے اور تیسرا ملزوم تیز رگڑ اور تیز حرکت ہے اب حرارت کی دلالت نار پر اوضح ہے سورج پر واضح اور حرکت شدیدہ یا تیز رگڑ پر خفی ہے۔

وَاَمَّافِي التَّضَمُّنِ فَلِاَنَّهٗ يَجُوْزُاَنْ يَكُوْنَ الْمَعْنٰى جُزْءً مِنْ شَيْئٍ وَجُزْءَ الْجُزْءِ مِنْ شَيْئٍ اٰخَرَفَدَلَالَةُالشَّيْئِ الَّذِيْ يَكُوْنُ ذٰلِكَ الْمَعْنٰى جُزْءً مِنْهُ عَلٰى ذٰلِكَ الْمَعْنٰى اَوْضَحُ مِنْ دَلَالَةِالشَّيْئِ الَّذِيْ ذٰلِكَ الْمَعْنٰى جُزْئُهٗ مِنْ جُزْءٍ مَثَلًادَلَالَةُالْحَيْوَانِ عَلَى الْجِسْمِ اَوْضَحُ مِنْ دَلَالَةِالْاِنْسَانِ عَلَيْهِ وَدَلَالَةُالْجِدَارِعَلَى التُّرَابِ اَوْضَحُ مِنْ دَلَالَةِالْبَيْتِ عَلَيْهِ فَاِنْ قُلْتَ بَلِ الْاَمْرُبِالْعَكْسِ فَاِنَّ فَهْمَ الْجُزْءِ سَابِقٌ عَلٰى فَهْمِ الْكُلِّ قُلْتُ نَعَمْ وَلٰكِنَّ الْمُرَادَهٰهُنَااِنْتِقَالُ الذِّهْنِ اِلَى الْجُزْءِ وَمُلَاحَظَتُهٗ بَعْدَفَهْمِ الْكُلِّ وَكَثِيْرًامَّايُفْهَمُ الْكُلُّ مِنْ غَيْرِالْتِفَاتٍ اِلَى الْجُزْءِ كَمَاذَكَرَالشَّيْخُ الرَّئِيْسُ فِي الشِّفَاءِ اَنَّهٗ يَجُوْزُاَنْ يَّخْطُرَالنَّوْعُ بِالْبَالِ وَلَايَلْتَفِتُ الذِّهْنُ اِلَى الْجِنْسِ۔

ترجمہ:۔

جہاں تک دلالت تضمنی ہے تو اس میں یہ فرق اسلئے ممکن ہے کہ دلالت تضمنی میں یہ ممکن ہے کہ کوئی معنی کسی چیز کا جزء ہو اور وہی معنی دوسری چیز کے جزء کا جزء ہو تو اس چیز کی اس جزء پر دلالت واضح تر ہوگی اس چیز کی بنسبت جس کیلئے وہ معنی جزء الجزء ہے مثلاً حیوان کی جسم پر دلالت انسان کی جسم پر دلالت سے زیادہ واضح ہوگی اور دیوار کی مٹی پر دلالت گھر کی مٹی پر دلالت سے زیادہ واضح ہوگی۔

اگر تو کہے کہ معاملہ تو اس کا برعکس ہے کیونکہ جزء کا سمجھنا کل کے سمجھنے پر مقدم ہوتا ہے تو میں کہوں گا کہ جی ہاں لیکن یہاں پر کل کے سمجھنے کے بعد ذہن کا جزء کی طرف منتقل ہونا مراد ہے اور اکثر او بیشتر اجزاء کی طرف توجہ کئے بغیر بھی کل سمجھ میں آتا ہے۔جیسے کہ شیخ رئیس نے شفاء میں ذکر کیا۔ہے کہ یہ ممکن ہے

کہ کوئی نوع دل میں آئے اور اور جنس کی طرف ذہن متوجہ بھی نہ ہو۔

تشریح:۔

واما فی التضمن :۔ یہاں سے دلالت تضمنی میں وضوح اور خفی کے اعتبار سے تفاوت بتا رہے ہیں اس کی صورت یوں بنے گی کہ مثلاً ایک چیز دوسری چیز کی جزء اور تیسری چیز کی جزء الجزء ہو تو کل بول کر جزء پر دلالت کرنا اوضح ہوگی اور جزء الجزء پر واضح ہوگی اسلئے کہ جزء اور کل کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے اور جزء اور جزء الجزء کے درمیان جزء کا واسطہ ہے جیسے جسم حیوان کا جزء ہے اور حیوان انسان کا جزء ہے تو انسان بول کر اس کی دلالت حیوان پر اوضح ہوگی اور جسم پر واضح ہوگی اسی طرح تراب جزء ہے جدار کا اور جدار جزء ہے بیت کا تو بیت بول کر اس کی دلالت جدار پر اوضح ہوگی اور تراب پر واضح ہوگی اسلئے کہ ان دونوں کے درمیان جدار کا واسطہ ہے۔

فإن قيل بل الامر بالعكس :۔ اس عبارت کے ساتھ ایک سطحی اعتراض نقل کیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا ہے کہ آپ نے کہا ہے کہ کل کی دلالت جزء پر اوضح اور جزء الجزء پر واضح ہوتی ہے یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ جزء کا مفہوم کل کے مفہوم پر مقدم ہوتا ہے لہذا جب جزء کا مفہوم کل کے مفہوم پر مقدم ہے تو اس جزء پر دلالت بھی مقدم ہوگی اور جب جزء پر دلالت مقدم ہوگی تو جس پر دلالت مقدم ہوتی ہے وہ اوضح ہوگی اور جس پر دلالت مؤخر ہوگی وہ واضح ہوگی جیسے انسان کا جزء حیوان ہے اور حیوان کا جزء جسم ہے تو جب تک کوئی آدمی جسم کا تصور نہ کرے اس وقت تک حیوان کا تصور کرنا محال ہے اور اسی طرح جب تک کسی آدمی کو حیوان کا علم نہ ہو اس وقت تک انسان کا تصور کرنا محال بھی ہے الغرض جب انسان سے حیوان اور جسم کا مفہوم مقدم ہے تو اس پر دلالت بھی مقدم ہوگی جب ان پر دلالت مقدم ہوگی تو ان پر دلالت بھی اوضح ہوگی اور انسان پر دلالت واضح ہوگی جبکہ آپ نے اس کے خلاف کہا ہے اس کی کیا وجہ ہے؟

قلت نعم ولكن المراد :۔ مصنفؒ نے اس اعتراض کے دو جواب دئے ہیں۔

پہلا جواب۔ اس عبارت کے ساتھ دیا ہے اور اس کا خلاصہ یہ ہے کہ جزء اور کل سے ہماری مراد مطلقاً جزء اور کل نہیں ہیں اور آپ نے جو بیان کیا ہے کہ مفہوم جزء مقدم ہوتا ہے مفہوم کل پر یہ مطلق جزء اور کل میں ہوتا ہے بلکہ جزء اور کل سے ہماری مراد وہ جزء اور کل ہیں جو دلالت مطابقی اور تضمنی میں ہوتے ہیں اور اس بات پر تمام علماء کا اتفاق ہے کہ دلالت تضمنی تابع ہے دلالت مطابقی کے اور دلالت مطابقی اس کیلئے متبوع ہے اور جب بھی متکلم دلالت تضمنی کے جزء پر دلالت کرنا چاہتا ہے تو اس کا ارادہ یہ ہوتا ہے کہ میرے مخاطب کے ذہن میں پہلے متبوع کے اوپر دلالت ہو جائے اور بعد میں تابع پر لہٰذا ان دونوں میں کل کا مفہوم مقدم ہوتا ہے جزء کے مفہوم پر اسلئے کل پر دلالت بھی جزء کے بنسبت اوضح ہوگی۔

و کثیراً ما یفهم :۔ اس عبارت کے ساتھ دوسرا جواب دیا ہے دوسرے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ کوئی قاعدہ کلیہ نہیں ہے کہ جہاں پر کل اور جزء ہو تو جزء کا مفہوم کل کے مفہوم پر مقدم ہوگا بلکہ یہ قاعدہ اکثریہ ہے یہی وجہ ہے کہ شیخ رئیس نے کہا ہے کہ بسا اوقات ہمارے ذہنوں میں کسی نوع کا تصور آتا ہے اور اس کے جنس کی طرف ہمارا ذہن التفات تک نہیں کرتا ہے۔

ثُمَّ اللَّفْظُ الْمُرَادُ بِهِ لَازِمُ مَا وُضِعَ لَهُ سَوَاءٌ كَانَ اللَّازِمُ دَاخِلاً كَمَا فِي التَّضَمُّنِ أَوْ خَارِجًا كَمَا فِي الْاِلْتِزَامِ إِنْ قَامَتْ قَرِيْنَةٌ عَلَى عَدَمِ إِرَادَتِهِ أَيْ إِرَادَةِ مَا وُضِعَ لَهُ فَمَجَازٌ وَإِلَّا فَكِنَايَةٌ فَعِنْدَ الْمُصَنِّفِ الْاِنْتِقَالُ فِي الْمَجَازِ وَالْكِنَايَةِ كِلَيْهِمَا مِنَ الْمَلْزُوْمِ إِلَى اللَّازِمِ إِذْ لَا دَلَالَةَ لِلَّازِمِ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ لَازِمٌ عَلَى الْمَلْزُوْمِ إِلَّا أَنَّ إِرَادَةَ الْمَوْضُوْعِ لَهُ جَائِزَةٌ فِي الْكِنَايَةِ دُوْنَ الْمَجَازِ وَقَدَّمَ الْمَجَازَ عَلَيْهَا أَيْ عَلَى الْكِنَايَةِ لِأَنَّ مَعْنَاهُ الْمَجَازُ كَجُزْءِ مَعْنَاهَا أَيْ الْكِنَايَةِ لِأَنَّ مَعْنَى الْمَجَازِ هُوَ اللَّازِمُ فَقَطْ وَمَعْنَى الْكِنَايَةِ يَكُوْنُ هُوَ اللَّازِمُ وَالْمَلْزُوْمُ جَمِيْعًا وَالْجُزْءُ مُقَدَّمٌ عَلَى الْكُلِّ طَبْعًا فَيُقَدَّمُ بَحْثُ الْمَجَازِ عَلَى بَحْثِ الْكِنَايَةِ وَضْعًا۔

ترجمہ:۔

پھر وہ لفظ جس سے معنیٰ موضوع لہٗ کا لازم مراد ہے خواہ وہ لازم داخل ہو جیسے دلالت تضمنی میں ہوتا ہے اور یا خارج ہو جیسے کہ دلالت التزامی میں

ہوتا ہے اگر معنی موضوع لہٗ کے مراد ہونے پر کوئی قرینہ قائم ہو تو مجاز ہے ورنہ کنایہ ہے تو مصنفؒ کے نزدیک مجاز اور کنایہ دونوں میں ملزوم سے لازم کی طرف انتقال ہوتا ہے کیونکہ لازم کا لازم ہونے کی حیثیت سے ملزوم پر دلالت نہیں ہوتی ہے صرف اتنا فرق ہے کہ کنایہ میں معنی موضوع لہٗ کا ارادہ کرنا جائز ہوتا ہے مجاز میں نہیں۔ اور مجاز کو کنایہ پر مقدم کیا ہے اسلئے کہ لفظ کا معنی مجازی کنایہ کے معنی کے جزء کی طرح ہے کیونکہ مجاز کے معنی صرف لازم ہے اور کنایہ کے معنی لازم اور ملزوم دونوں بھی ہو سکتے ہیں اور کل چونکہ جزء پر طبعاً مقدم ہوتا ہے اسلئے مجاز کو کنایہ پر وضعاً بھی مقدم کر دیا ہے۔

تشریح:۔

ثم اللفظ المراد به لازم ما وضع له :۔ یہاں تک دلالت کی بحث تھی کہ بیان کی تعریف میں کونسی دلالت مقصود ہے اور کونسی دلالت مقصود نہیں ہے۔ اور اب یہاں سے اس چیز کو بیان کر رہے ہیں جس کے متعلق اس علم میں بحث ہوتی ہے چنانچہ جب متکلم کوئی لفظ بول کر اس لفظ سے اس کا معنی موضوع لہٗ مراد نہ لے بلکہ اس معنی موضوع لہٗ کا لازم مراد لے خواہ وہ لازم داخل ہو جیسے دلالت تضمنی میں ہوتا ہے یا لازم ملزوم سے خارج ہو جیسا کہ دلالت التزامی میں ہوتا ہے تو اس کا ارادہ کسی قرینہ کی وجہ سے کیا ہوگا یا بغیر کسی قرینہ کے۔

اگر اس لازم کا کسی قرینہ کی وجہ سے ارادہ کیا جائے تو اس کو مجاز کہتے ہیں جیسے رئیت اسدًا یر می اس میں قرینہ ''یر می'' ہے کہ اس جملہ میں اسد سے مراد درندہ حیوان نہیں ہے بلکہ رجل شجاع ہے۔

اور اگر بغیر کسی قرینہ کے اس معنی غیر موضوع لہٗ کا ارادہ کیا جائے تو اسے کنایہ کہتے ہیں جیسے ''رئیت اسدًا'' اس جملہ میں چونکہ کوئی قرینہ نہیں ہے کہ اسد سے رجل شجاع مراد ہے یا درندہ حیوان اسلئے یہ کنایہ کہلائے گا۔ الغرض کنایہ اور مجاز دونوں میں معنی غیر موضوع لہٗ مراد ہوتا ہے فرق صرف اتنا ہے کہ مجاز میں معنی غیر موضوع لہٗ کے مراد ہونے پر کوئی قرینہ دلالت کرتا ہے اور کنایہ میں کوئی قرینہ دلالت نہیں کرتا ہے لہٰذا مجاز میں معنی غیر موضوع لہٗ کے مراد لینے کے ساتھ معنی موضوع لہٗ مراد لینا جائز نہیں ہے اسلئے کہ قرینہ اصل اور ملزوم کا قائم مقام ہوتا ہے معنی مجازی کے مراد لینے کے ساتھ معنی حقیقی کا مراد لینے سے اصل اور نائب ملزوم اور لازم کو ایک ساتھ جمع کرنا لازم آئے گا۔ اور کنایہ میں چونکہ قرینہ موجود نہیں ہوتا ہے اسلئے ملزوم کے ارادے کے ساتھ لازم کا ارادہ کرنا بھی صحیح ہے۔ جب مجاز میں صرف ایک کا اور کنایہ میں دنوں کا ارادہ کیا جا سکتا ہے تو مجاز مفرد کی طرح ہوا اور کنایہ مرکب کی طرح ہوا اور مفرد چونکہ مرکب پر طبعاً مقدم ہوتا ہے اسلئے مصنفؒ نے وضعاً بھی مقدم کر دیا ہے۔

فائدہ:۔ مصنفؒ کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک مجاز اور کنایہ دونوں میں لازم اور ملزوم کی طرف انتقال ہوتا ہے جبکہ علامہ سکاکیؒ کے نزدیک صرف کنایہ میں لازم سے ملزوم کی طرف انتقال ہوتا ہے۔ علامہ سکاکی کی بات درست نہیں ہے اسلئے کہ کبھی کبھار لازم ملزوم سے اعم ہوتا ہے جب لازم اعم ہو تو پھر کنایہ بنانا صحیح نہیں ہوگا جیسے جرأت اسد کو لازم ہے اور اسد سے اعم ہے اسلئے کہ جرأت اسد اور غیر اسد دونوں میں پائی جاتی ہے۔

وَاِنَّمَا قَالَ كَجُزْءِ مَعْنَاهُ لِظُهُوْرِ اَنَّهُ لَيْسَ جُزْءَ مَعْنَاهَا حَقِيْقَةً فَاِنَّ مَعْنَى الْكِنَايَةِ لَيْسَ هُوَ مَجْمُوْعُ اللَّازِمِ وَالْمَلْزُوْمِ بَلْ هُوَ اللَّازِمُ مَعَ جَوَازِ اِرَادَةِ الْمَلْزُوْمِ ثُمَّ مِنْهُ اَىْ مِنَ الْمَجَازِ مَا يَبْتَنِىْ عَلَى التَّشْبِيْهِ وَهُوَ الْاِسْتِعَارَةُ الَّتِىْ كَانَ اَصْلُهَا التَّشْبِيْهُ فَتَعَيَّنَ التَّعَرُّضُ لَهُ اَىْ لِلتَّشْبِيْهِ اَيْضًا قَبْلَ التَّعَرُّضِ لِلْمَجَازِ الَّذِىْ اَحَدُ اَقْسَامِهِ الْاِسْتِعَارَةُ الْمَبْنِيَّةُ عَلَى تَشْبِيْهٍ وَلَمَّا كَانَ فِى التَّشْبِيْهِ مَبَاحِثُ كَثِيْرَةٌ وَفَوَائِدُ جَمَّةٌ لَمْ يُجْعَلْ مُقَدَّمَةً لِبَحْثِ الْاِسْتِعَارَةِ بَلْ جُعِلَ مَقْصَدًا بِرَاْسِهِ فَانْحَصَرَ الْمَقْصُوْدُ مِنْ عِلْمِ الْبَيَانِ فِى الثَّلٰثَةِ اَلتَّشْبِيْهِ وَالْمَجَازِ وَالْكِنَايَةِ۔

ترجمہ:۔

اور مصنفؒ نے ''کجزء معناھا'' کہا ہے یہ اسلئے کہ حقیقی طور پر یہ اس کے معنی کا جزء نہیں ہے کیونکہ کنایہ کے معنی لازم اور ملزوم کا مجموعہ نہیں ہے بلکہ کنایہ کے معنی لازم کے ہیں ملزوم کے ارادے کے جواز کے ساتھ۔ پھر مجاز کی ایک قسم وہ ہے جو تشبیہ پر مبنی ہو اور وہ استعارہ ہے جس کی اصل تشبیہ ہے لہٰذا مجاز کی بحث سے پہلے تشبیہ کی بحث متعین ہوگئی جو اس استعارہ کی ایک قسم ہے جس کا دارومدار تشبیہ پر ہے اور چونکہ تشبیہ میں بہت سارے مباحث

اور ڈھیر سارے فوائد تھے اسلئے انھوں نے اسے استعارہ کی بحث کیلئے مقدمہ بنانے کے بجائے مستقل طور پر مقصود بالذات قرار دیا جس کی وجہ سے علم بیان کا مقصود تین چیزوں یعنی تشبیہ، مجاز، اور کنایہ میں منحصر ہو کر رہ گیا۔

تشریح:۔

وانما قال کجزء معناها: ۔شارحؒ فرماتے ہیں کہ مصنفؒ نے کہا ہے کہ مجاز کنایہ کے معنٰی کے جزء کی طرح ہے یہ نہیں کہا ہے کہ مجاز کنایہ کا جزء ہے۔اسلئے کہ حقیقت میں کنایہ کا اطلاق لازم اور ملزوم دونوں کے مجموعہ پر نہیں ہوتا ہے بلکہ کنایہ کا اطلاق بھی مجاز کی طرح صرف لازم ہی پر ہوتا ہے اس میں ملزوم کا صرف احتمال ہوتا ہے اسلئے انھوں نے جزء ھا نہیں کہا ہے بلکہ ''کجزء معناها'' کہا ہے۔

ثم منه ما یبنی علی التشبیه :۔یہاں سے مجاز کی قسمیں بیان کر رہے ہیں چنانچہ مجاز کی دو قسمیں ہیں مجاز مرسل اور استعارہ اور ان دونوں قسموں کا دارومدار تشبیہ کے ہونے نہ ہونے پر ہے چنانچہ اگر حقیقت اور مجاز کے درمیان علاقہ تشبیہ کا پایا جائے تو اسے استعارہ کہتے ہیں ورنہ مجاز مرسل کہتے ہیں۔لہٰذا جب استعارہ کا دارومدار تشبیہ کے ہونے نہ ہونے پر ہے تو تشبیہ کی قسموں کے زیادہ ہونے کی وجہ سے پہلے تشبیہ کو بیان کریں گے پھر استعارہ اور پھر حقیقت اور مجاز کو بیان کریں گے اور تشبیہ کی قسمیں چونکہ بہت زیادہ تھیں اسلئے مصنفؒ نے کسی بحث کا تابع اور تتمہ بنانے کے بجائے اسے مستقل طور پر ذکر کیا ہے الغرض علم بیان میں کل تین چیزیں بیان ہوں گی (۱) تشبیہ (۲) حقیقت و مجاز (۳) کنایہ۔

اَلتَّشْبِيْهُ اَیْ هٰذَا بَابُ التَّشْبِيْهِ الْاِصْطِلَاحِیِّ الْمَبْنِیُّ عَلَيْهِ الْاِسْتِعَارَةُ اَلتَّشْبِيْهُ اَیْ مُطْلَقُ التَّشْبِيْهِ اَعَمَّ مِنْ اَنْ يَّكُوْنَ عَلٰی وَجْهٍ يَبْتَنِیْ عَلَيْهِ الْاِسْتِعَارَةُ اَوْ غَيْرِ ذٰلِكَ فَلَمْ يَاْتِ بِالضَّمِيْرِ لِئَلَّا يَعُوْدَ اِلَی التَّشْبِيْهِ الْمَذْكُوْرِ الَّذِیْ هُوَ اَخَصُّ وَمَا يُقَالُ اِنَّ الْمَعْرِفَةَ اِذَا اُعِيْدَتْ كَانَتْ عَيْنَ الْاُوْلٰی فَلَيْسَ عَلٰی اِطْلَاقِهٖ يَعْنِیْ اَنَّ مَعْنَی التَّشْبِيْهِ فِی اللُّغَةِ اَلدَّلَالَةُ۔

ترجمہ:۔

مقصد اول تشبیہ کے بیان میں ہے یعنی اس تشبیہ اصطلاحی کے بیان میں ہے جس پر استعارہ کا دارومدار ہے تشبیہ یعنی مطلق تشبیہ قطع نظر اس بات سے کہ استعارہ کے طور پر ہو یا اس طور پر کہ اس پر استعارہ کا دارومدار ہو یا کسی اور طریقے پر۔مصنفؒ نے ضمیر اسلئے ذکر نہیں کی ہے تاکہ یہ ضمیر اس تشبیہ کی طرف نہ لوٹے جو مذکور ہوئی ہے اور اخص ہے اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ جب معرفہ کو معرفہ لوٹایا جائے تو وہ عین اولی ہوتی ہے تو یہ مطلقاً نہیں ہے یعنی لغت میں تشبیہ کے معنٰی ہیں دلالت کرنا۔

تشریح:۔

سب سے پہلے مصنفؒ نے متن میں تشبیہ کی لغوی اور اصطلاحی تعریفیں بیان کی ہیں۔

الدلالة علی مشارکة:۔تشبیہ کی لغوی تعریف یہ ہے کہ ایک چیز دوسری چیز کے ساتھ کسی وصف میں شریک ہو تو اس مشارکت پر دلالت کرنے کو تشبیہ کہتے ہیں۔

والمراد بالتشبیه :۔تشبیہ کی اصطلاحی تعریف ایک چیز کی دوسری چیز کے ساتھ کسی وصف میں شرکت پر دلالت کرنے کو تشبیہ کہتے ہیں اس طور پر کہ یہ مشارکت استعارۂ تحقیقیہ کنایہ اور تجرید کے طور پر نہ ہو۔ان تعریفوں سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ تشبیہ کی تعریف لغوی عام ہے کہ ایک چیز دوسری چیز کے ساتھ کسی وصف میں شریک ہو قطع نظر اس بات سے کہ یہ شرکت استعارہ تحقیقیہ کے طور پر ہو یا کنایہ کے طور پر۔تجرید کے طور پر ہو یا نہ ہو جبکہ تعریف اصطلاحی خاص ہے کہ اس میں ان تینوں چیزوں سے احتراز کرنا ضروری ہے۔

التشبیه :۔یہ عنوان ہے شارحؒ نے اس کے ذیل میں دو باتیں بیان فرمائی ہیں ایک بات یہ بیان فرمائی ہے کہ یہ عبارت حذف مضاف کے قبیل سے ہے اور یہ خبر ہے مبتداء محذوف کی اس کی تقدیری عبارت یوں بنے گی ''هذا باب التشبیه'' اور دوسری بات یہ بیان فرمائی ہے کہ التشبیہ پر الف لام عہدی ہے اور اس سے اس تشبیہ کی طرف اشارہ ہے جس کا ابھی ذکر ہوا ہے یعنی وہ تشبیہ جس پر استعارہ کا دارومدار ہوتا ہے جو استعارہ کا مبنیٰ بنتا ہے اس سے وہ تشبیہ مراد ہے۔

مطلق التشبیه:۔اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا ہے کہ اصول اور ضابطہ یہ ہے کہ جب بھی کسی چیز کا ایک بار صراحۃً ذکر ہو جائے تو اس کا دوبارہ ذکر کرتے وقت اس کی طرف ضمیر لوٹائی جاتی ہے اس کا دوبارہ صراحۃً ذکر نہیں کیا جاتا ہے جبکہ آپ نے یہاں پر تشبیہ کا دوبارہ ذکر کر کے اس ضابطے کے خلاف کیا ہے آپ کو چاہئے تھا کہ جب ایک بار تشبیہ کا ذکر ہو گیا تو دوبارہ ذکر کرتے وقت تشبیہ کیلئے ضمیر لاتے نہ کہ دوبارہ تشبیہ کا ذکر کر دیتے آپ نے دوبارہ صراحت کی ہے اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب:۔شارحؒ فرماتے ہیں کہ مصنفؒ نے دوبارہ تشبیہ کا صراحۃً ذکر کیا ہے ایک مجبوری کی وجہ سے اور وہ مجبوری یہ تھی کہ یہاں پر پہلی تشبیہ سے تشبیہ اصطلاحی اور دوسری تشبیہ سے تشبیہ لغوی مراد ہے جو تشبیہ اصطلاحی سے اعم مطلق ہے اب مصنفؒ اگر اسم ظاہر کے بجائے اسم ضمیر لاتے تو دوسری تشبیہ سے بھی تشبیہ اصطلاحی ہی مراد ہوتی اور دونوں اخص ہو جاتے اسلئے انھوں نے اسم ضمیر کے بجائے اسم ظاہر ذکر کیا ہے۔

اعترض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ کا مقصد تو پھر بھی حاصل نہیں ہو رہا ہے اسلئے کہ قاعدہ یہ ہے کہ معرفہ کو جب دوبارہ معرفہ کر کے ذکر کر دیا جائے تو اس سے مراد عین اوّل ہوتا ہے لہٰذا دونوں مقامات پر تشبیہ اصطلاحی ہی مراد ہوں گی تو آپ نے جس مقصد کیلئے اسم ضمیر کے بجائے اسم ظاہر ذکر کیا تھا وہ مقصد حاصل نہیں ہوگا۔ جواب :۔شارحؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ یہ قاعدہ کلیہ نہیں ہے بلکہ قاعدہ اکثریہ ہے اور یہاں پر ثانی سے عین اوّل مراد نہیں ہے۔

هُوَ مَصْدَرُ قَوْلِكَ دَلَلْتُ فُلَانًا عَلٰى كَذَا اِذَا هَدَيْتَهُ لَهُ عَلٰى مُشَارَكَةِ أَمْرٍ لِأَمْرٍ اٰخَرَ فِيْ مَعْنًى وَهٰذَا شَامِلٌ لِمِثْلِ قَاتَلَ زَيْدٌ عَمْرًوا وَجَاءَ نِيْ زَيْدٌ وَعَمْرٌو وَالْمُرَادُ بِالتَّشْبِيْهِ الْمُصْطَلَحِ عَلَيْهِ هٰهُنَا أَيْ فِيْ عِلْمِ الْبَيَانِ مَالَمْ يَكُنْ أَيِ الدَّلَالَةُ عَلٰى مُشَارَكَةِ أَمْرٍ لِأَمْرٍ اٰخَرَ فِيْ مَعْنًى بِحَيْثُ لَاتَكُوْنُ الدَّلَالَةُ عَلٰى وَجْهِ الْاِسْتِعَارَةِ التَّحْقِيْقِيَّةِ نَحْوُ رَأَيْتُ أَسَدًا فِي الْحَمَامِ وَلَا عَلٰى وَجْهِ الْاِسْتِعَارَةِ بِالْكِنَايَةِ نَحْوُ أَنْشَبَتِ الْمَنِيَّةُ أَظْفَارَهَا وَلَا عَلٰى وَجْهِ التَّجْرِيْدِ الَّذِيْ يُذْكَرُ فِيْ عِلْمِ الْبَدِيْعِ مِنْ نَحْوِ لَقِيْتُ بِزَيْدٍ الْاَسَدَ وَلَقِيَنِيْ مِنْهُ أَسَدٌ فَإِنَّ فِيْ هٰذِهِ الثَّلَاثَةِ دَلَالَةً عَلٰى مُشَارَكَةِ أَمْرٍ لِأَمْرٍ فِيْ مَعْنًى مَعَ أَنَّ شَيْئًا لَا يُسَمّٰى تَشْبِيْهًا اِصْطِلَاحًا۔

ترجمہ:۔یہ تیرے قول ''دللت فلانا علیٰ کذا'' کا مصدر ہے بمعنی راستہ دکھانا اور اکثر وبیشتر ایک امر کے ساتھ دوسرے امر کے معنی میں شریک ہونے پر دلالت کرنے کو دلالت کہتے ہیں تو قاتل زید عمروؔ اور جاءنی زید وعمروؔ جیسی ترکیبوں کو شامل ہے اور یہاں علم بیان میں تشبیہ سے تشبیہ اصطلاحی مرا دہے جو ایک چیز کے دوسری چیز کے ساتھ کسی امر میں شریک ہونے پر دلالت تو کرے لیکن یہ دلالت استعارہ تحقیقیہ جیسے رئیت اسدً افی الحمام یا استعارہ مکنیہ جیسے انشبت المنیۃ اظفارھا یا اس تجرید کے طور پر نہ ہو جسے علم بدیع میں ذکر کر دیا جائے گا جیسے لقیت بزید اسدً او لقینی منہ اسدٌ کیونکہ ان تینوں میں کسی معنٰی میں ایک چیز کے دوسری چیز کے ساتھ شریک ہونے پر دلالت تو پائی جاتی ہے لیکن ان میں سے کسی کو تشبیہ اصطلاحی نہیں کہتے ہیں۔

تشریح:۔ھو مصدر قولك دللت:۔دلالت یہ مصدر ہے دللت فعل کا اور دللت فعل کے معنٰی ہوتے ہیں کسی کی رہنمائی کرنا اور اصل میں اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ التشبیہ مبتداء ہے اور متکلم کی صفت ہے اور الدلالۃ خبر اور محمول ہے اور لفظ کی صفت ہے تو اس صورت میں دو متغائر چیزوں کا ایک دوسرے پر حمل کرنا لازم آیا جبکہ دو متبائن چیزوں کا ایک دوسرے پر حمل کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے؟

جواب:۔تو علامہ تفتازانیؒ نے اس عبارت کے ساتھ اس اعتراض کا جواب دیا ہے کہ دلالت دللت فعل کا مصدر ہے اور دللت اس وقت کہا جاتا ہے جب متکلم کسی آدمی کی رہنمائی کرے لہٰذا مذکورہ صورت میں دلالت بھی متکلم کی صفت بنے گی اور ان کا ایک دوسرے پر حمل کرنا درست ہو جائے گا۔

وھذا شامل لمثل قاتل زید عمروًا :۔اس عبارت کے ساتھ علامہ تفتازانیؒ نے ماتنؒ پر ایک اعتراض کیا ہے کہ آپ نے تشبیہ کی جو تعریف کی ہے کہ ایک چیز کی دوسری چیز کے ساتھ کسی وصف میں شرکت پر دلالت کرنے کو تشبیہ کہتے ہیں یہ تعریف صحیح نہیں ہے اسلئے کہ تعریف کیلئے جامع مانع ہونا ضروری ہے جبکہ یہ دخول غیر سے مانع نہیں ہے کیونکہ یہ تعریف قاتل زید عمروًا اور جاء نی زید وعمرو جیسی مثالوں پر صادق آتی ہے

جبکہ کوئی بھی ان جیسی مثالوں کو تشبیہ قرار نہیں دیتا۔ اسلئے ماتن کو چاہیئے تھا کہ وہ اس کی تعریف میں کاف تشبیہ یا ادوات تشبیہ کی قید کا اضافہ کرتے تا کہ یہ مثالیں اس تعریف میں داخل نہ ہوتیں۔

مصنفؒ نے تشبیہ کی تعریف اصطلاحی کرتے ہوئے کہا ہے کہ تشبیہ ایک چیز کی دوسری چیز کے ساتھ کسی وصف میں شرکت پر دلالت کرنے کو کہتے ہیں اس طور پر کہ یہ دلالت استعارہ تحقیقیہ استعارہ مکنیہ اور تجرید کے طور پر نہ ہو ان میں سے استعارۂ تحقیقیہ اور استعارہ مکنیہ کی تعریفیں گزر چکی ہیں اسلئے ہم ان کا اعادہ نہیں کرتے تجرید کی تعریف چونکہ نہیں گزری تھی اسلئے یہاں سے تجرید کی تعریف کی ہے۔

تجرید کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم یہ ہے کہ ایک چیز سے دوسری ایسی چیز منتزع کی جائے جو تمام کے تمام اوصاف میں وہ دوسری چیز پہلی چیز کے مساوی ہو اور اس سے مقصود اس پہلی چیز میں مبالغہ پیدا کرنا ہوتا ہے کہ وہ پہلی چیز اس وصف میں مبالغہ کے اس درجہ تک پہنچی ہے کہ اس سے اس کی طرح ایک دوسری چیز بھی نکالی جاسکتی ہے اور اس میں تشبیہ بھی نہیں ہوتی ہے اور یہاں پر تشبیہ کی اصطلاحی تعریف میں اس سے احتراز کرنا بھی مقصود نہیں ہے جیسے لهم فيها دار الخلد۔ یعنی جہنمیوں کیلئے اس جہنم میں ایک ہمیشہ رہنے والا گھر ہوگا۔ یعنی ان کافروں کو جہنم میں ہمیشہ رہنا ہوگا۔ تجرید کی دوسری قسم یہ ہے کہ اس میں مشبہ بہ سے مشبہ منتزع کیا جائے اور اس سے بھی مقصود مشبہ میں مبالغہ پیدا کرنا ہوتا ہے یعنی مشبہ وجہ شبہ میں اس حد تک پہنچا ہے کہ اس سے مشبہ بہ اخذ کیا جاسکتا ہے۔ اس کے بارے میں ضابطہ یہ ہے کہ وجہ شبہ کے اعتبار سے مشبہ بہ اصل ہوتا ہے اور مشبہ اس کیلئے فرع ہوتا ہے اور وجہ شبہ مشبہ اور مشبہ بہ میں سے مشبہ کے بنسبت مشبہ بہ میں اقویٰ طور پر پائی جاتی ہے۔ لیکن مذکورہ صورت میں جب مشبہ بہ کو مشبہ سے اخذ کیا جائے گا تو اس سے مقصود مشبہ میں مبالغہ پیدا کرنا ہوگا کہ یہ مشبہ وجہ شبہ میں اس حد تک پہنچا ہے کہ اب اس میں اصل (مشبہ بہ) بننے کی صلاحیت پائی جاتی ہے جیسے لقيت بزيد أسدا لقيني منه أسد"" ان دونوں مثالوں میں مشبہ بہ یعنی اسد کو مشبہ یعنی زید سے اخذ کیا گیا ہے یہ بات بتانے کیلئے کہ زید اتنا بہادر بن چکا ہے کہ اب شیر اور اس کی بہادری کو بھی زید سے اخذ کیا جاسکتا ہے۔

اس میں تشبیہ پائی جاتی ہے تشبیہ کی اصطلاحی تعریف میں اس تجرید سے احتراز کرنا مقصود ہے۔

وَاِنَّمَا قَيَّدَ الْاِسْتِعَارَةَ بِالتَّحْقِيْقِيَّةِ وَالْكِنَايَةِ لِاَنَّ الْاِسْتِعَارَةَ التَّخْيِيْلِيَّةَ كَاِثْبَاتِ الْاَظْفَارِ لِلْمَنِيَّةِ فِي الْمِثَالِ الْمَذْكُوْرِ لَيْسَ فِيْ شَيْئٍ مِنَ الدَّلَالَةِ عَلٰى مُشَارَكَةِ اَمْرٍ لِاَمْرٍ عَلٰى رَاْيِ الْمُصَنِّفِ اِذِ الْمُرَادُ بِالْاَظْفَارِ مَعْنَاهُ الْحَقِيْقِيُّ عَلٰى مَا سَيَجِيْئُ فَالتَّشْبِيْهُ الْاِصْطِلَاحِيُّ هُوَ الدَّلَالَةُ عَلٰى مُشَارَكَةِ اَمْرٍ لِاَمْرٍ فِيْ مَعْنًى لَا عَلٰى وَجْهِ الْاِسْتِعَارَةِ التَّحْقِيْقِيَّةِ وَالْاِسْتِعَارَةِ بِالْكِنَايَةِ وَالتَّجْرِيْدِ فَدَخَلَ فِيْهِ نَحْوُ قَوْلِنَا زَيْدٌ اَسَدٌ بِحَذْفِ اَدَاةِ التَّشْبِيْهِ وَنَحْوُ قَوْلِهٖ تَعَالٰى صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ بِحَذْفِ الْاَدَاةِ وَالْمُشَبَّهِ جَمِيْعًا اَيْ هُمْ كَصُمٍّ فَاِنَّ الْمُحَقِّقِيْنَ عَلٰى اَنَّهٗ تَشْبِيْهٌ بَلِيْغٌ لَا اِسْتِعَارَةٌ لِاَنَّ الْاِسْتِعَارَةَ اِنَّمَا تُطْلَقُ حَيْثُ يُطْوٰى ذِكْرُ الْمُسْتَعَارِ لَهٗ بِالْكُلِّيَّةِ وَيُجْعَلُ الْكَلَامُ خُلُوًّا عَنْهُ صَالِحًا لِاَنْ يُّرَادَ بِهِ الْمَنْقُوْلُ عَنْهُ وَالْمَنْقُوْلُ اِلَيْهِ لَوْلَا دَلَالَةُ الْحَالِ اَوْ فَحْوَى الْكَلَامِ۔

ترجمہ:۔

مصنفؒ استعارہ کو تحقیقیہ اور کنایہ کے ساتھ اسلئے مقید کیا ہے کہ استعارہ تخییلیہ جیسے مذکورہ مثال میں موت کیلئے پنجوں کو ثابت کرنے میں مصنفؒ کی رائی کے مطابق ایک چیز کی دوسری کے ساتھ شریک ہونے پر کوئی دلالت نہیں ہے کیونکہ اظفار سے اسکے حقیقی معنیٰ مراد ہیں جیسا کہ آرہا ہے الغرض تشبیہ اصطلاحی کسی ایک چیز کی دوسری چیز کے ساتھ شریک ہونے پر دلالت کرنے کا نام ہے اس طور پر کہ وہ دلالت استعارہ تحقیقیہ استعارہ مکنیہ اور تجرید کے طور پر نہ ہو اور ادات تشبیہ کے حذف کرنے کے ساتھ تو اس میں زید اسد داخل ہو گیا اور جیسے ارشاد باری تعالیٰ صمٌّ بکمٌ عمیٌ ادات تشبیہ اور مشبہ دونوں کے حذف کرنے کے ساتھ یعنی یہ "هم كصم" ہے کیونکہ محققین کے نزدیک یہ تشبیہ بلیغ ہے استعارہ نہیں ہے کیونکہ استعارہ اسے کہا جاتا ہے جہاں پر مستعار لہٗ کا ذکر بالکل ہی متروک ہو اور کلام کو مستعار لہٗ سے خالی کر کے اس لائق بنا دیا جائے کہ اگر حال یا سیاق کلام کی دلالت نہ ہو تو اس سے منقول اور منقول الیہ دونوں مراد لئے جاسکتے ہوں۔

تشریح:۔

وانما قید الاستعارة۔اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ایک اعتراض نقل کر کے اس کا جواب دیا ہے جس طرح استعارہ کی یہ دو قسمیں ہیں استعارہ مکنیہ اور استعارہ حقیقیہ اسی طرح استعارہ کی ایک اور قسم بھی ہے اور وہ ہے استعارہ تخییلیہ آپ نے ان دو سے احتراز کا تو ذکر کیا ہے لیکن استعارہ تخییلیہ سے احتراز کا ذکر نہیں کیا ہے اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب:۔استعارہ تخییلیہ کے بارے میں علامہ سکاکی اور مصنفؒ کا اختلاف ہے کہ استعارہ تخییلیہ میں دو چیزوں کا کسی وصف میں شریک ہونے پر دلالت ہوتی ہے یا نہیں علامہ سکاکی کے نزدیک استعارہ تخییلیہ میں بھی دو چیزوں کا کسی وصف میں شریک ہونے پر دلالت ہوتی ہے جبکہ مصنفؒ کے نزدیک استعارہ تخییلیہ میں دو چیزوں کا کسی وصف میں شریک ہونے پر دلالت نہیں ہوتی ہے (اس کی پوری تفصیل بعد میں آئے گی۔لہٰذا مصنفؒ کے نزیک جب استعارہ تخییلیہ میں دو چیزوں کا کسی وصف میں شریک ہونے پر دلالت نہیں ہوتی ہے تو یہ تشبیہ میں داخل نہیں ہوگا اسلئے اس سے احتراز کرنے کی بھی ضرورت نہیں ہے کیونکہ تشبیہ کی تعریف میں اس چیز سے احتراز کرنے کی ضرورت ہوتی ہے جو تشبیہ میں داخل ہو تو مصنفؒ نے اپنے مذہب کو ترجیح دیتے ہوئے استعارہ تخییلیہ سے احتراز ذکر نہیں کیا ہے۔

چنانچہ مصنفؒ کے نزدیک ''إذا لمنية أنشبت اظفارها ''میں مشارکت پر کوئی دلالت نہیں ہے اور اظفار اپنے حقیقی معنیٰ پر قائم ہیں استعارہ صرف اظفار کی انشباب کی طرف نسبت میں ہے اس نسبت میں مجاز اور استعارہ ہے لہٰذا مصنفؒ کے نزدیک یہ مجاز مرسل کے قبیل سے ہوگا۔

فدخل فيه نحو قولنا زيد اسد :۔یہاں تک تشبیہ کی تعریف کی ہے اور اب یہاں سے تشبیہ کی قسمیں بیان کر رہے ہیں۔چنانچہ تشبیہ کی چار قسمیں ہیں دو قسمیں متفق علیہ ہیں اور دو قسموں میں جمہور اور بعض علماء کا اختلاف ہے۔

پہلی قسم:۔مشبہ مشبہ بہ اور اداۃ تشبیہ تینوں مذکور ہوں جیسے زید کالأسد (زید شیر کی طرح ہے)

دوسری قسم:۔مشبہ محذوف اور مشبہ بہ اور اداۃ تشبیہ دونوں مذکور ہوں جیسے کالأسد۔(شیر کی طرح ہے)

یہ دونوں صورتیں متفق علیہ ہیں اسلئے کہ ان دونوں صورتوں میں اداۃ تشبیہ مذکور ہے۔تیسری قسم:۔مشبہ اور مشبہ بہ دونوں مذکور ہوں اور اداۃ تشبیہ کو حذف کر دینے کے ساتھ مشبہ بہ کو مشبہ کیلئے محمول بنایا گیا ہو جیسے زید اسد (زید شیر ہے)

چوتھی قسم:۔مشبہ اور حرف تشبیہ دونوں کو حذف کر دیا گیا ہو اور صرف مشبہ بہ مذکور ہو جیسے صمٌّ بکمٌ عميٌ اصل هم كصم هم كبكم هم كعمي ہے یعنی وہ گونگوں کی طرح ہیں، وہ بہروں کی طرح ہیں، اور وہ اندھوں کی طرح ہیں۔ان آخری دو قسموں کے بارے میں جمہور اور بعض علماء کا اختلاف ہے۔جمہور کے نزدیک یہ بھی تشبیہ کی قسمیں ہیں اور تشبیہ بلیغ کے قبیل سے ہیں جبکہ بعض علماء کے نزدیک یہ دونوں قسمیں استعارہ ہیں مصنفؒ کے نزدیک چونکہ جمہور کا مذہب راجح ہے اسلئے شارح نے بعض لوگوں کی تردید کی ہے کہ ان دو قسموں کو استعارہ کہنا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ مشبہ وہاں پر ہوتا ہے جہاں کلام سے مشبہ کو بالکل حذف کر دیا جائے اور کلام مشبہ سے بالکل خالی ہو اور مشبہ کے محذوف ہونے پر کوئی قرینہ حالی یا مقالی کے دلالت نہ کرنے کی صورت میں اس کلام سے مشبہ اور مشبہ بہ دونوں کا ارادہ کرنا صحیح ہو جبکہ یہاں پر اس طرح ممکن نہیں ہے اسلئے اسے استعارہ بنانا بھی صحیح نہیں ہے۔قرینہ حالیہ کی مثال جیسے دنیا میں شیر کی نسل بالکل ناپید ہو جانے کے بعد کوئی کہے کہ ''رأيت الاسد الآن ''میں نے ابھی ابھی شیر دیکھا ہے۔اس مثال میں ''ألآن'' اس بات پر قرینہ ہے کہ اس جملہ میں اسد سے مراد حیوان مفترس نہیں ہے بلکہ بہادر انسان مراد ہے لیکن جب اس سے کاف تشبیہ کو حذف کر کے ''رأيت الأسد'' پڑھا جائے تو پھر اسد سے بہادر آدمی اور حیوان مفترس دونوں مراد ہو سکتے ہیں قرینہ مقالیہ کی مثال جیسے کوئی آدمی کہے کہ ''رأيت اسدًا في يده سيف ''اس میں قرینہ مقالیہ ''في يده سيف ''اس بات پر قرینہ ہے کہ اس جملہ میں اسد سے مراد حیوان مفترس نہیں ہے بلکہ بہادر آدمی ہے کیونکہ حیوان مفترس کے ہاتھ نہیں ہوتے ہیں چہ جائے کہ وہ اپنے ہاتھوں سے تلوار بھی پکڑے اور اگر اس جملہ سے قرینہ کو حذف کر دیا جائے تو پھر اس جملہ میں مذکور اسد سے حیوان مفترس اور بہادر آدمی دونوں مراد ہو سکتے ہیں۔

[illegible] أركانه أي البحث في هذا المقصد عن أركان التشبيه المصطلح وهي أربعة طرفاه

اَلْمُشَبَّهُ بِهٖ وَالْمُشَبَّهُ وَوَجْهُهٗ وَاَدَاتُهٗ وَفِی الْغَرْضِ مِنْهُ وَفِیْ اَقْسَامِهٖ وَاِطْلَاقُ الْاَرْکَانِ عَلَی الْاَرْبَعَةِ الْمَذْکُوْرَةِ اِمَّا بِاِعْتِبَارِ اَنَّهَا مَاْخُوْذَةٌ فِیْ تَعْرِیْفِهٖ اَعْنِیْ اَلدَّلَالَةَ عَلٰی مُشَارَکَةِ اَمْرٍ لِاَمْرٍ فِیْ مَعْنًی کَالْکَافِ وَنَحْوِهٖ وَاِمَّا بِاِعْتِبَارِ اَنَّ التَّشْبِیْهَ کَثِیْرًا مَّا یُطْلَقُ عَلَی الْکَلَامِ الدَّالِ عَلَی الْمُشَارَکَةِ الْمَذْکُوْرَةِ کَقَوْلِنَا زَیْدٌ کَالْاَسَدِ فِی الشَّجَاعَةِ۔

ترجمہ:۔

اوراس مقصد میں تشبیہ اصطلاحی کے ارکان سے بحث ہوگی اور وہ چار ہیں اس کے دونوں طرف یعنی مشبہ اور مشبہ بہ اور وجہ تشبیہ ادات تشبیہ غرض تشبیہ اوراس کی قسمیں۔اوران چار پر ارکان کے لفظ کا اطلاق یا تواس اعتبار سے ہے کہ یہ اس کی تعریف (یعنی ایک چیز کا دوسری چیز کے ساتھ کسی چیز میں شریک ہونے پر دلالت کرنے) سے ماخوذ ہے جیسے کاف وغیرہ اور یا اس اعتبار سے ہے کہ اکثر وبیشتر تشبیہ کا اطلاق اس کلام پر ہوتا ہے جو مشارکت مذکورہ پر دلالت کرے جیسے زید کاالاسدفی الشجاعۃ۔زید بہادری میں شیر کی طرح ہے۔

تشریح:۔

والنظر ههنا فی ارکانه :۔یہاں سے یہ بیان کررہے ہیں کہ علم بیان میں کس چیز سے بحث ہوگی تو علم بیان میں تشبیہ کے متعلق کل تین چیزوں سے بحث ہوگی (۱) ارکان تشبیہ سے (۲) تشبیہ کی غرض سے (۳) تشبیہ کی قسموں سے۔

سب سے پہلے ارکان تشبیہ سے بحث ہوگی۔چنانچہ ارکان تشبیہ کل چار ہیں مشبہ،مشبہ بہ اداۃ تشبیہ،وجہ شبہ۔

پھرارکان کی تفصیل بعد میں بیان کی ہے پہلے ان پر ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے کہا ہے کہ تشبیہ کے چار ارکان ہیں اور تشبیہ کی تعریف ہے'' الدلالۃ علی مشارکۃ امر لامر آخر' ' اور دلالت متکلم کی صفت ہے جس میں ان چار چیزوں میں سے کوئی ایک رکن بھی داخل نہیں ہے جبکہ کسی بھی چیز کے ارکان وہ ہوتے ہیں جو اس چیز کی حقیقت میں داخل ہوں اور یہ دلالت ان میں داخل نہیں ہے۔

پہلا جواب:۔اور یہ جواب مفہوم کے اعتبار سے ہے رکن کے دو معنیٰ ہیں اس کا ایک معنیٰ ہے ماہیت میں داخل ہونا جیسا کہ مشہور ہے اور رکن کا دوسرا معنیٰ ہے موقوف علیہ بننا اور یہاں پر یہ ارکان معنیٰ مشہور کے اعتبار سے نہیں ہیں بلکہ موقوف علیہ کے معنیٰ میں ہیں اور تعریف موقوف علیہ ہوتی ہے معرّف کے سمجھنے کیلئے اور تعریف میں جن الفاظ کا ذکر کیا جائے تو وہ الفاظ موقوف علیہ بنتے ہیں تعریف کیلئے اوران چاروں ارکان کا اس تعریف میں ذکر ہے چنانچہ مشارکۃ امر سے مشبہ مراد ہے اور علی امر آخر سے مشبہ بہ مراد ہے اور فی معنًی سے وجہ شبہ مراد ہے اور اداۃ تشبیہ کا بھی اس میں اعتبار کریں گے لہٰذا یہ چاروں کے چاروں ارکان تعریف میں پائے گئے اور موقوف علیہ بن گئے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ جس طرح رکن کا اطلاق اس چیز پر ہوتا ہے جو کسی چیز کی حقیقت میں داخل ہواسی طرح کبھی کبھار رکن کا اطلاق اس کلام پر بھی ہوتا ہے جو مشارکت پر دلالت کرے جیسے زید کالاسد یہ کلام مشارکت پر دلالت کرتا ہے اور اس میں تشبیہ پائی جاتی ہے اور تشبیہ کے تمام کے تمام رکان بھی اس مین پائے جاتے ہیں اسلئے کہ کلام میں زید مشبہ ہے اور اسد مشبہ بہ ہے اور اس میں اداۃ تشبیہ کاف ہے اور وجہ شبہ بہادری اور جرأت ہے۔

لَمَّا کَانَ الطَّرْفَانِ هُمَا الْاَصْلُ وَالْعُمْدَةُ فِی التَّشْبِیْهِ لِکَوْنِ الْوَجْهِ مَعْنًی قَائِمًا بِهِمَا وَالْاَدَاةُ اٰلَةً فِیْ ذٰلِكَ قَدَّمَ بَحْثَهُمَا فَقَالَ طَرَفَاهُ اَیْ اَلْمُشَبَّهُ وَالْمُشَبَّهُ بِهٖ اِمَّا حِسِّیَّانِ کَالْخَدِّ وَالْوَرْدِ فِی الْمُبْصَرَاتِ وَالصَّوْتِ الضَّعِیْفِ الْهَمْسِ اَیْ اَلصَّوْتُ الَّذِیْ هُوَ اَخْفٰی حَتّٰی کَاَنَّهٗ لَا یَخْرُجُ عَنْ قَضَاءِ الْفَمِ فِی الْمَسْمُوْعَاتِ النَّکْهَةِ وَهِیَ رِیْحُ الْفَمِ وَالْعَنْبَرِ فِی الْمَشْمُوْمَاتِ وَالرِّیْقِ وَالْخَمْرِ فِی الْمَذُوْقَاتِ وَالْجِلْدِ النَّاعِمِ الْحَرِیْرِ فِی الْمَلْبُوْسَاتِ۔

ترجمہ:۔

اور چونکہ تشبیہ میں طرفین ہی اصل اور عمدہ ہوتے ہیں کیونکہ وجہ شبہ تو ایک معنوی چیز ہے جو طرفین کے ساتھ قائم ہوتی ہے اور اداۃ محض ایک وسیلہ ہے اسلئے ان کی بحث مقدم کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اس کے دونوں طرف یعنی مشبہ اور مشبہ بہ یا تو حسی ہوں گے جیسے گال اور گلاب کا پھول۔ مبصرات میں اور کمزور آواز اور ہمس یعنی وہ آواز جو اتنی ہلکی ہو کہ گویا کہ منہ ہی سے نہیں نکل رہی ہے مسموعات میں اور نکہت یعنی منہ کی خوشبو اور عنبر مشمومات میں لعاب دہن اور شراب مذوقات میں اور نرم و نازک کھال اور ریشم ملموسات میں۔

تشریح:۔

ولما کان الطرفان هما الاصل والعمدة:۔ اس سے پہلے یہ بات گزر چکی ہے کہ تشبیہ میں تین چیزوں سے بحث ہوگی ارکان تشبیہ، غرض تشبیہ اور اقسام تشبیہ۔ مصنفؒ نے ان تین چیزوں میں سے سب سے پہلے ارکان سے بحث کی ہے چنانچہ تشبیہ کے ارکان کل چار ہیں۔ مشبہ مشبہ بہ وجہ شبہ اور اداۃ تشبیہ۔ ان چار میں طرفین اصل اور بنیاد تھے اسلئے کہ وجہ شبہ ان دونوں کے ساتھ قائم اور ان دونوں کو عارض ہوتی ہے اور معروض عارض سے مقدم ہوتا ہے اور ادوات تشبیہ تشبیہ کیلئے آلہ بنتے ہیں اور آلہ ذی الآلہ کیلئے فرع بنتا ہے اور اصل اور ذی الآلہ فرع اور آلہ سے مقدم ہوتا ہے جب طرفین دوسروں کے مقابلے میں اصل ہوئے تو مصنفؒ نے طرفین کو ان کے اصل ہونے کی وجہ سے مقدم کر دیا ہے۔ پھر یہ دونوں چار حال سے خالی نہیں یا تو دونوں حسی ہوں گے اور یا دونوں عقلی ہوں گے یا مختلف ہوں گے پھر مختلف کی دو صورتیں ہیں پہلی صورت یہ ہے کہ مشبہ حسی ہو اور مشبہ بہ عقلی ہو دوسری صورت یہ ہے کہ مشبہ عقلی ہو اور مشبہ بہ حسی ہو۔

حسی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ حواس خمسہ میں سے کسی حس کے ساتھ اس کا ادراک کیا جا سکتا ہو۔

اور عقلی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کا ادراک حواس خمسہ میں سے کسی ایک کے ساتھ بھی نہ کیا جا سکتا ہو۔

اور حواس خمسہ یہ ہیں:۔ قوۃ باصرہ، قوۃ سامعہ، قوۃ شامہ، قوۃ ذائقہ، قوۃ لامسہ۔

قسم اول کی مثال یعنی دونوں حسی ہوں پھر مصنفؒ نے حواس خمسہ میں سے ہر ایک کی مثال ذکر کی ہے۔

مبصرات کی مثال جیسے خدہٗ کالورد فی اللون اس کا رخسار رنگ میں گلاب کے پھول کی طرح ہے۔ یہ مبصرات کے قبیل سے ہیں یعنی ان دونوں کو آنکھوں کے ساتھ دیکھا جا سکتا ہے۔

مسموعات کی مثال جیسے هذا الصوت الضعیف کالهمس فی الضعف یہ کمزور آواز کمزوری میں ہمس کی طرح ہے۔ اس مثال میں مذکور صوت مشبہ اور ہمس مشبہ بہ دونوں مسموعات کے قبیل سے ہیں یعنی ان دونوں کو کانوں سے سنا جا سکتا ہے۔

ہمس اس ہلکی اور پست آواز کو کہتے جو منہ کے اندر ہی اندر ہو اور منہ سے باہر نہ نکلے۔ اور اصل لغت کے اعتبار سے ہمس اس ہلکی آواز کو کہتے ہیں جو لقمہ چبانے سے منہ میں پیدا ہوتی ہے یا اونٹوں کے چلنے سے ان کے پیروں سے پیدا ہوتی ہے قرآن کریم میں ارشاد باری تعالیٰ ہے لاتسمع لهم الاهمسًا۔

مشمومات کی مثال جیسے نکهة زید کالعنبر فی میل النفس۔ زید کے منہ کی خوشبو عنبر کی طرح ہے نفس کے مائل کرنے میں۔ منہ سے آنے والی بو دو طرح کی ہوتی ہے کبھی منہ سے خوشبو آتی ہے اور کبھی بدبو۔ منہ سے آنے والی خوشبو کو نکہہ کہتے ہیں اور منہ سے آنے والی بدبو کو زفر کہتے ہیں، اور عنبر ایک خوشبودار چیز ہے۔ اس مثال میں مشبہ "نکہہ" اور مشبہ بہ "عنبر" دونوں مشمومات کے قبیل سے ہیں یعنی ان دونوں کو ناک کے ذریعہ سونگھ کر معلوم کیا جا سکتا ہے۔

مذوقات کی مثال جیسے ریق زید کالخمر فی اللذة۔ زید کا لعاب ذائقہ میں شراب کی طرح ہے۔ اس مثال میں مشبہ "ریق" اور مشبہ بہ "خمر" دونوں مذوقات کے قبیل سے ہیں یعنی ان دونوں کو منہ سے چکھ کر ان کا ذائقہ معلوم کیا جا سکتا ہے۔

ملموسات کی مثال جیسے جلد زید کالحریر فی النعومة۔ زید کی جلد نزاکت میں ریشم کی طرح ہے۔ اس مثال میں مشبہ "جلد زید" اور مشبہ بہ "حریر" دونوں ملموسات کے قبیل سے ہیں یعنی ان دونوں کو چھو کر معلوم کیا جا سکتا ہے۔

وَفِی اَکْثَرِ ذٰلِکَ تَسَامُحٌ لِاَنَّ الْمُدْرَکَ بِالْبَصَرِ مَثَلًا اِنَّمَا هُوَ لَوْنُ الْخَدِّ وَالْوَرْدِ وَبِالشَّمِّ رَائِحَةُ الْعَنْبَرِ وَبِالذَّوْقِ طَعْمُ الرِّیْقِ

وَالْخَمْرِ وَبِاللَّمْسِ مُلَامَسَةُ الْجِلْدِ النَّاعِمِ وَالْحَرِيْرِ وَلِيْنُهُمَا لَا نَفْسُ هٰذِهِ الْاَجْسَامِ لٰكِنْ اِشْتَهَرَ فِي الْعُرْفِ اَنْ يُقَالَ اَبْصَرْتُ الْوَرْدَ وَشَمَمْتُ الْعَنْبَرَ وَذُقْتُ الْخَمْرَ وَلَمَسْتُ الْحَرِيْرَ۔

ترجمہ:۔

اوران میں سے اکثر میں تسامح ہے کیونکہ مدرک بالبصر تو گال اور گلاب کے پھول کا رنگ ہے اور مدرک بالشم عنبر کی خوشبو ہے اور مدرک بالذوق لعاب اور شراب کا ذائقہ ہے اور مدرک باللمس نازک کھال اور ریشم کی نرمی ہے بعینہ یہ اجسام نہیں ہیں لیکن عرف میں چونکہ یہی مشہور ہے کہا جاتا ہے کہ میں نے گلاب کو دیکھا عنبر کو سونگھا اور ریشم کو چھوا۔

تشریح:۔

وفی اکثر ذلك تسامح :۔اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے مصنفؒ پر ایک اعتراض کر کے خود ہی اس کا جواب دیا ہے۔اعتراض یہ کیا ہے مصنفؒ کی بیان کردہ اکثر مثالوں میں تسامح ہے اسلئے کہ انھوں نے مثالیں ذکر کی ہیں خد ،ورد ، نکهه، عنبر ، ریق ،خمر ، حریر ، جلد ناعم ،آنکھوں سے گال اور گلاب کو نہیں دیکھا جاتا ہے بلکہ ان کی رنگت دیکھی جاتی ہے اسی طرح ناک سے نکھۃ اور عنبر کو نہیں سونگھا جاتا ہے بلکہ ان کی خوشبو سونگھی جاتی ہے اسی طرح زبان سے ریق اور خمر کو نہیں چکھا جاتا ہے بلکہ ان کے ذائقہ کو چکھا جاتا ہے اسی طرح ہاتھوں کے ساتھ حریر اور جلد ناعم کو نہیں چھوا جاتا ہے بلکہ ان کی نرمی کو چھوا جاتا ہے۔اسلئے عین ان چیزوں کو مثالوں میں ذکر کرنا صحیح نہیں ہے۔

فائدہ:۔مصنفؒ نے کہا ہے کہ ان میں سے اکثر مثالوں میں تسامح ہے یہ نہیں کہا ہے کہ سب مثالوں میں تسامح ہے اسلئے کہ ان میں سے بعض مثالیں تسامح سے خالی ہیں جیسے صوت ضعیف اور ہمس ان دونوں کو حقیقۃً سنا جاتا ہے اسی طرح نکہت کو بھی حقیقۃً سونگھا جاتا ہے۔

جواب:۔شارحؒ نے اس اعتراض کا جواب یہ دیا ہے کہ آپ کی یہ بات صحیح ہے لیکن مصنفؒ نے عرف عام کی وجہ سے اس طرح کیا ہے عرف عام میں یوں کہا جاتا ہے کہ أبصرت الورد وشممت العنبر ولمست الحرير۔

اَوْ عَقْلِيَّانِ كَالْعِلْمِ وَالْحَيٰوةِ وَوَجْهُ الشَّبَهِ بَيْنَهُمَا كَوْنُهُمَا جِهَتَيْ اِدْرَاكٍ كَذَا فِي الْمِفْتَاحِ وَالْاِيْضَاحِ فَالْمُرَادُ هٰهُنَا بِالْعِلْمِ اَلْمَلَكَةُ الَّتِيْ تُقْتَدَرُ بِهَا عَلَى الْاِدْرَاكَاتِ الْجُزْئِيَّةِ لَا نَفْسُ الْاِدْرَاكِ وَلَا يَخْفٰى اَنَّهَا جِهَةٌ وَطَرِيْقٌ اِلَى الْاِدْرَاكِ كَالْحَيٰوةِ وَقِيْلَ وَجْهُ الشَّبَهِ بَيْنَهُمَا الْاِدْرَاكُ اِذِ الْعِلْمُ نَوْعٌ مِنَ الْاِدْرَاكِ وَالْحَيٰوةُ مُقْتَضِيَةٌ لِلْحِسِّ الَّذِيْ هُوَ نَوْعٌ مِنَ الْاِدْرَاكِ وَفَسَادُهُ ظَاهِرٌ لِاَنَّ كَوْنَ الْحَيٰوةِ مُقْتَضِيَةً لِلْحِسِّ لَا يُوْجِبُ اِشْتِرَاكَهُمَا فِي الْاِدْرَاكِ عَلٰى مَا هُوَ شَرْطٌ فِيْ وَجْهِ الشَّبَهِ وَاَيْضًا لَا يَخْفٰى اَنْ لَيْسَ الْمَقْصُوْدُ مِنْ قَوْلِنَا اَلْعِلْمُ كَالْحَيٰوةِ وَالْجَهْلُ كَالْمَوْتِ اَنَّ الْعِلْمَ اِدْرَاكٌ كَمَا اَنَّ الْحَيٰوةَ مَعَهَا اِدْرَاكٌ بَلْ لَيْسَ فِيْ ذٰلِكَ كَثِيْرُ فَائِدَةٍ كَمَا فِيْ قَوْلِنَا اَلْعِلْمُ كَالْحِسِّ فِيْ كَوْنِهِمَا اِدْرَاكًا۔

ترجمہ:۔

اور یا دونوں عقلی ہوں گے جیسے علم اور حیواۃ ان میں وجہ شبہ ان دونوں کا جہت ادراک میں سے ہونا ہے مفتاح اور ایضاح میں اسی طرح لکھا ہوا ہے تو یہاں پر علم سے مراد وہ ملکہ ہے جس کی وجہ سے جزئیات کے ادارک پر قدرت حاصل ہوتی ہے نفس ادراک مراد نہیں ہے اور یہ بات مخفی نہیں ہے کہ ملکہ اور ادارک کیلئے ایک جہت اور طریقہ ہے جیسے حیواۃ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ ان کے درمیان وجہ شبہ نفس ادراک ہے کیونکہ علم ادراک کا ایک نوع ہے اور حیوٰۃ اس حس کا مقتضی ہے جو ادراک ہی کی ایک قسم ہے اور اس کا فساد ظاہر ہے کیونکہ حیواۃ کا مقتضی حس ہونے سے ان کا ادراک میں شریک ہونا لازم نہیں آرہا ہے جو وجہ شبہ کیلئے شرط ہے اور یہ مخفی نہیں ہے کہ العلم کالحیواۃ اور الجہل کالموت سے مراد یہ نہیں ہے کہ علم ادراک ہے جیسا کہ اس کے ساتھ حیات ادراک ہے بلکہ اس میں کوئی زیادہ فائدہ بھی نہیں ہے جیسے یوں کہیں کہ علم اور ادراک ہونے میں حس ہے۔

تشریح:۔

او عقلیان :۔یہاں سے دوسری صورت ذکر کررہے ہیں کہ طرفین یعنی مشبہ اور مشبہ بہ دونوں عقلی ہوں جیسے علم اور حیوٰۃ کی تشبیہ دیتے ہوئے

یوں کہا جائے کہ العلم کالحیاۃ والجهل کالموت ۔علم زندگی کی طرح ہے اور جہالت موت کی طرح ہے۔اس مثال میں طرفین دونوں عقلی ہیں یعنی ان کو حواس خمسہ میں سے کسی حاسہ کے ساتھ محسوس نہیں کیا جا سکتا ہے۔

ووجه الشبه:۔مصنفؒ نے یہاں پر وجہ شبہ کے ذکر کرنے سے پہلے ایک اختلاف کو ذکر کر کرتے ہوئے بعض لوگوں کی تردید کی ہے چنانچہ وجہ شبہ کے بارے میں دو قول ہیں ایک قول جمہور علماء کا ہے جبکہ دوسرا قول بعض علماء کا ہے۔جمہور علماء کے نزدیک اس مثال میں وجہ شبہ سبب ادراک ہے اور علم سے مراد ملکہ ہے کیونکہ جس طرح حیٰوۃ کے ساتھ جزئیات کا ادراک کیا جاتا ہے اسی طرح ملکہ کے ساتھ بھی جزئیات کا ادراک کیا جاتا ہے۔

وقيل وجه الشبه:۔بعض لوگوں کے نزدیک وجہ شبہ نفس ادراک کا نام ہے کیونکہ علم نوع ادراک ہے اور حیوۃ بنفسہ ادراک نہیں ہے بلکہ مقتضی حس ہے جو کہ ادراک ہے۔نوع ادراک اسلئے ہے کہ ادراک کی بہت ساری قسمیں ہیں وہم، ظن، علم وغیرہ اور علم ان میں سے ایک قسم ہے لہٰذا علم ادراک کیلئے ایک نوع ہوا اور حیٰوۃ تقاضا کرتی ہے حس کا اور حس نوع ہے ادراک کا لہٰذا علم اور حیوۃ دونوں کے درمیان وجہ شبہ نوع ادراک میں ہے۔

وفسادهٗ ظاهرٌ:۔یہاں سے شارحؒ نے ان کی تردید کی ہے چنانچہ بعض لوگوں کے مذہب کے مطابق ان دونوں کے درمیان نوع ادراک کو وجہ شبہ بنانے سے دو خرابیاں لازم آتی ہیں۔

پہلی خرابی یہ لازم آتی ہے کہ حیٰوۃ کا مقتضی للحس ہونے کیلئے یہ لازم نہیں ہے کہ علم اور حیواۃ کے درمیان ادراک میں اشتراک ہو جبکہ مشبہ اور مشبہ بہ کا وجہ شبہ میں شریک ہونا ضروری ہے جب تک دونوں وجہ شبہ میں شریک نہیں ہوں گے اس وقت تک علم اور حیوۃ کی ایک دوسرے کے ساتھ تشبیہ دینا صحیح نہیں ہے۔

دوسری خرابی یہ لازم آتی ہے کہ علم کی حیٰوۃ کے ساتھ تشبیہ دینے سے مقصود علم کی فضیلت اور شرف بتانا ہوتا ہے کہ علم کو جہالت پر اس طرح فضیلت حاصل ہے جس طرح زندگی کو موت پر فضیلت حاصل ہے اور آپ نے جو وجہ شبہ بیان کی ہے اس سے یہ مقصود حاصل نہیں ہو سکتا ہے اسلئے کہ اس صورت میں العلم کالحیوۃ کا معنی بنتا ہے العلم کالحس یعنی علم حس کی طرح ہے اور اس میں علم کی کوئی فضیلت نہیں ہے کیونکہ حس تو جانوروں اور حیوانوں میں بھی پائی جاتی ہے۔

اَوْمُخْتَلِفَانِ بِاَنْ يَّكُوْنَ الْمُشَبَّهُ عَقْلِيًّا وَالْمُشَبَّهُ بِهٖ حِسِّيًّا كَالْمَنِيَّةِ وَالسَّبُعِ فَاِنَّ الْمَنِيَّةَ اَعْنِي الْمَوْتَ عَقْلِيٌّ لِاَنَّهٗ عَدَمُ الْحَيٰوةِ عَمَّا مِنْ شَانِهٖ اَنْ يَّكُوْنَ حَيًّا وَالسَّبُعُ حِسِّيٌّ اَوْ بِالْعَكْسِ وَذٰلِكَ مِثْلُ الْعِطْرِ الَّذِيْ هُوَ مَحْسُوْسٌ وَمَشْمُوْمٌ وَخُلُقٌ كَرِيْمٌ وَهُوَ عَقْلِيٌّ لِاَنَّهٗ كَيْفِيَّةٌ نَفْسَانِيَّةٌ تَصْدُرُ عَنْهَا الْاَفْعَالُ بِسُهُوْلَةٍ وَالْوَجْهُ فِيْ تَشْبِيْهِ الْمَحْسُوْسِ بِالْمَعْقُوْلِ اَنْ يُّقَدَّرَ الْمَعْقُوْلُ مَحْسُوْسًا وَيُجْعَلَ كَالْاَصْلِ لِذٰلِكَ الْمَحْسُوْسِ عَلٰى طَرِيْقِ الْمُبَالَغَةِ وَاِلَّا فَالْمَحْسُوْسُ اَصْلٌ لِلْمَعْقُوْلِ لِاَنَّ الْعُلُوْمَ الْعَقْلِيَّةَ مُسْتَفَادَةٌ مِنَ الْحَوَاسِّ وَمُنْتَهِيَةٌ اِلَيْهَا فَتَشْبِيْهُهٗ بِالْمَعْقُوْلِ يَكُوْنُ جَعْلًا لِلْفَرْعِ اَصْلًا وَالْاَصْلِ فَرْعًا وَذٰلِكَ لَا يَجُوْزُ۔

ترجمہ:۔

یا مختلف ہوں گی اس کی صورت یہ ہے کہ مشبہ عقلی ہو اور مشبہ بہ حسی ہو جیسے موت اور درندہ کہ منیہ یعنی موت عقلی ہے کیونکہ موت نام ہے اس میں زندگی کا نہ ہونا جس کو زندہ ہونا چاہئے اور درندہ حسی ہے یا اس کا برعکس ہو اور وہ جیسے عطر جو محسوس و مشموم ہے اور اخلاق کریمہ اور وہ عقلی ہے اسلئے کہ اخلاق کریمہ اس نفسانی کیفیت کا نام ہے جس سے سہولت کے ساتھ افعال صادر ہوتے ہیں اور وجہ محسوس کی معقول کے ساتھ تشبیہ دینے میں یہ ہے کہ پہلے معقول کو محسوس فرض کر لیا جائے اور اسے اس محسوس کیلئے بطور مبالغہ محسوس کی طرح اصل قرار دیا جائے ورنہ محسوس معقول کیلئے اصل ہے کیونکہ علوم عقلیہ حواس ہی کے ذریعہ حاصل ہوتے ہیں اور حواس ہی تک منتہی ہوتے ہیں لہٰذا محسوس کو معقول کے ساتھ تشبیہ دینا فرع کو اصل اور اصل کو فرع بنانا ہے جو کہ جائز نہیں ہے۔

تشریح:۔

او مختلفان :۔ یہاں سے تیسری اور چوتھی صورت بیان کر رہے ہیں کہ مشبہ اور مشبہ بہ میں سے ایک عقلی ہو اور دوسرا حسی ہو۔ پھر اس کی دو صورتیں ہیں۔

پہلی صورت یہ ہے کہ مشبہ حسی ہو اور مشبہ بہ عقلی ہو جیسے'' المنیّة کالسبع ''موت درندے کی طرح ہے۔ اس مثال میں منیۃ عقلی ہے کیونکہ منیہ کے معنیٰ ہیں'' عدم الحیوة عمامن شأنه أن یکون حیًا ''جس چیز میں زندگی ہونی چاہئے اس چیز سے زندگی کا معدوم ہو جانا۔ تو منیہ ایک معدومی چیز ہوئی اور معدومی چیز عقلی ہوتی ہے حسی نہیں ہوتی ہے۔ اور درندے کا حسی ہونا امر بدیہی ہے۔

چوتھی صورت مشبہ حسی ہو اور مشبہ بہ عقلی ہو جیسے العطر کالخلق الکریمة اس میں عطر حسی ہے کیونکہ یہ مشمومات کے قبیل سے ہے اور محسوس چیز ہی کو سونگھا جاتا ہے۔ اور خلق کریمہ معقولی ہے کیونکہ خلق کریمہ اس ملکہ کو کہتے ہیں جس کی وجہ سے سہولت کے ساتھ اچھے افعال کئے جائیں اور کیفیت ایک معقول چیز ہوتی ہے۔

والوجه فی التشبیه:۔ اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ایک اعتراض کے جواب کی طرف اشارہ کیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے تیسری صورت ذکر کی ہے کہ مشبہ حسی ہو اور اس کی تشبیہ دی جائے مشبہ بہ عقلی کے ساتھ یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ مشبہ بہ اقویٰ ہوتا ہے اور مشبہ مشبہ بہ کی بنسبت اضعف ہوتا ہے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ اقویٰ کی اضعف کے ساتھ تشبیہ دی جائے کیونکہ معقولی چیز اضعف ہو تی ہے اور محسوسی چیز اقویٰ ہوتی ہے اور اقویٰ کی اضعف کے ساتھ تشبیہ دینا صحیح نہیں ہوتا ہے۔

جواب:۔ یہاں پر یہ تشبیہ حقیقت پر محمول نہیں ہے بلکہ مبالغہ پر محمول ہے کہ یہاں پر ہم معقولی چیز کو پہلے ایسی محسوسی چیز فرض کر لیتے ہیں کہ اس کو اصل بنانا صحیح ہو ورنہ اگر ایسا نہ کریں تو اسے مشبہ بہ بنانا صحیح نہیں ہے اسلئے ہم اسے حسی فرض کریں گے کیونکہ عقلی چیز کو حسی سے اُخذ کیا جا سکتا ہے

وَلَمَّا كَانَ مِنَ الْمُشَبَّهِ وَالْمُشَبَّهِ بِهِ مَالَايُدْرَكُ بِالْقُوَّةِ الْعَاقِلَةِ وَلَا بِالْحِسِّ أَعْنِي الْحِسَّ الظَّاهِرَ مِثْلُ الْخَيَالِيَّاتِ وَالْوَهْمِيَّاتِ وَالْوِجْدَانِيَّاتِ أَرَادَ أَنْ يَجْعَلَ الْحِسِّيَّ وَالْعَقْلِيَّ بِحَيْثُ يَشْمَلَانِهَا تَسْهِيلًا لِلضَّبْطِ بِتَقْلِيلِ الْاَقْسَامِ فَقَالَ وَالْمُرَادُ بِالْحِسِّيِّ الْمُدْرَكُ هُوَ أَوْ مَادَّتُهُ بِإِحْدَى الْحَوَاسِّ الْخَمْسِ الظَّاهِرَةِ أَعْنِي الْبَصَرَ وَالسَّمْعَ وَالشَّمَّ وَالذَّوْقَ وَاللَّمْسَ فَدَخَلَ فِيهِ أَيْ فِي الْحِسِّيِّ بِسَبَبِ زِيَادَةِ قَوْلِنَا أَوْ مَادَّتُهُ الْخَيَالِيُّ وَهُوَ الْمَعْدُومُ الَّذِي فُرِضَ مُجْتَمِعًا مِنْ أُمُورٍ كُلٍّ وَاحِدٍ مِنْهَا مِمَّا يُدْرَكُ بِالْحِسِّ كَمَا فِي قَوْلِهِ شِعْرٌ وَكَأَنَّ مُحْمَرَّ الشَّقِيقِ هُوَ مِنْ بَابِ جُرْدِ قَطِيفَةٍ وَالشَّقِيقُ وَرْدٌ أَحْمَرُ فِي وَسَطِهِ سَوَادٌ تَنْبُتُ فِي الْجِبَالِ إِذَا تَصَوَّبَ أَيْ مَالَ إِلَى السُّفْلِ أَوْ تَصَعَّدَ أَيْ مَالَ إِلَى الْعُلُوِّ أَعْلَامُ يَاقُوتٍ نُشِرْنَ عَلَى رِمَاحٍ مِنْ زَبَرْجَدٍ فَإِنَّ كُلًّا مِنَ الْعَلَمِ وَالْيَاقُوتِ وَالرُّمْحِ وَالزَّبَرْجَدِ مَحْسُوسٌ لٰكِنَّ الْمُرَكَّبَ الَّذِي هٰذِهِ الْأُمُورُ مَادَّتُهُ لَيْسَ بِمَحْسُوسٍ لِأَنَّهُ لَيْسَ بِمَوْجُودٍ وَالْحِسُّ لَايُدْرِكُ إِلَّا مَا هُوَ مَوْجُودٌ فِي الْمَادَّةِ حَاضِرٌ عِنْدَ الْمُدْرِكِ عَلَى هَيْئَةٍ مَخْصُوصَةٍ وَالْمُرَادُ بِالْعَقْلِيِّ مَاعَدَا ذٰلِكَ أَيْ مَا لَايَكُونُ هُوَ وَلَا مَادَّتُهُ مُدْرَكًا بِإِحْدَى الْحَوَاسِّ الْخَمْسِ الظَّاهِرَةِ فَدَخَلَ فِيهِ الْوَهْمِيُّ الَّذِي لَايَكُونُ لِلْحِسِّ مَدْخَلٌ فِيهِ أَوْ مَا هُوَ غَيْرُ مُدْرَكٍ بِهَا أَيْ بِإِحْدَى الْحَوَاسِّ الْمَذْكُورَةِ وَلٰكِنَّهُ بِحَيْثُ لَوْ أُدْرِكَ لَكَانَ مُدْرَكًا بِهَا وَبِهٰذَا الْقَيْدِ يَتَمَيَّزُ مِنَ الْعَقْلِيِّ۔

ترجمہ:۔

اور جب کچھ مشبہ اور مشبہ بہ ایسے بھی تھے جن کا ادراک نہ قوۃ عاقلہ کے ساتھ ہوتا تھا اور نہ ہی حس ظاہری کے ساتھ جیسے خیالیات وہمیات اور وجدانیات تو مصنفؒ نے حسی کو ایسا بنانا چاہا جو ان کو بھی شامل ہو جائے تا کہ قسموں کے کم ہونے کی وجہ سے اس کا یاد کرنا آسان ہو جائے اسلئے انھوں نے کہا کہ حسی سے مراد وہ ہے جو وہ خود یا اس کا مادہ حواس خمسہ ظاہرہ میں سے کسی کے ساتھ مدرک ہو حواس خمسہ ظاہرہ سے میری مراد بصر، سمع، شم، ذوق، لمس، وغیرہ ہیں لہٰذا اس میں داخل ہو جائیں گے یعنی حسی میں ہمارا قول'' او مادته'' کے اضافہ کرنے سے خیالی اور خیالی وہ عدمی چیز ہے جسے ایسے امور کا مجموعہ فرض کر

لیا جائے جن میں سے ہر ایک مدرک بالحس ہو جیسے کہ اس شعر میں ہے کہ گویا کہ گل لالہ۔۔محمر الشقیق جرد قطیفة کے قبیل سے ہے شقیق ایک سرخ پھول ہے جس کے درمیان میں سیاہ داغ ہوتے ہیں اور پہاڑوں میں اگتا ہے جب بادنسیم کے جھونکوں سے اوپر نیچے ہوتا ہے تو ایسا لگتا ہے گویا کہ یاقوتی جھنڈے ہیں جنہیں ہرے زبرجدی نیزوں پر پھیلا دیا گیا ہے تو ان میں سے علم، یاقوت، نیزہ، اورزبرجد میں سے ہر ایک محسوس ہے لیکن وہ مرکب جس کا مادہ یہ امور ہیں محسوس نہیں ہے کیونکہ وہ امور تو موجود ہی نہیں ہیں اور حس انہی چیزوں کا ادراک کرتی ہے جو قوت مدرکہ کے ہاں کسی خاص ہیئت کے ساتھ حاضر ہوں اور کسی مادہ میں موجود ہوں اور عقلی سے مراد وہ ہے جو اس کے علاوہ ہوں یعنی وہ بذات خود یا اس کا مادہ حواس خمسہ ظاہرہ میں سے کسی کے ساتھ مدرک نہ ہوں تو اس میں وہ داخل ہو گیا جس میں حس کو کوئی دخل نہیں ہے یا وہ جو حواس مذکورہ سے مدرک تو نہ ہو لیکن وہ اس طرح ہوں کہ اگر ان کا ادراک کیا جائے تو ادراک کیا جا سکتا ہو اس قید کیساتھ وہ عقلی سے ممتاز ہو جاتا ہے۔

تشریح:۔

ولمّا كان من المشبه والمشبه به:۔اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے بعد والی عبارت کیلئے تمہید اور مقدمہ قائم کیا ہے کیونکہ اس سے پہلے یہ بات گزر چکی ہے کہ طرفین یا تو دونوں حسی ہوں گے یا دونوں عقلی ہوں گے اور یا دونوں مختلف ہوں گے یہ کل چار صورتیں بنتی ہیں جبکہ کچھ صورتیں ایسی ہیں جو ان میں داخل نہیں ہیں جیسے وجدانیات، وھمیات، خیالیات تو مصنفؒ نے عقلی اور حسی کی تعریف کو عام کر کے ان کو بھی شامل کر دیا ہے۔لیکن اس کی تفصیل سے پہلے پانچ باتوں کا جاننا ضروری ہے۔

پہلی بات:۔خیالی اور وہمی کے درمیان فرق دوسری بات:۔وہمی اور عقلی کے درمیان فرق۔

تیسری بات:۔وجدانی کی تعریف:۔چوتھی بات:۔لذت اور الم کی تعریف پانچویں بات۔لذت اور الم کی قسمیں۔

پہلی بات:۔خیالی کی تعریف:۔انسانی ذہن میں آنی والی معانی سے قوۃ مفکرہ کے ذریعہ صورت کے گڑھنے کو خیالی کہتے ہیں۔

چنانچہ کبھی تو یہ قوۃ معانی کو اجسام کے ساتھ ملاتی ہے اور کبھی موجود کو معدوم کے ساتھ تو کبھی معدوم کو موجود فرض کر لیتی ہے۔

وھمیات کی تعریف:۔ایسی صورتوں کے گھڑنے کا نام ہے جن صورتوں کا خارج میں وجود نہ ہو اور نہ ہی اس مادے کا وجود ہو جس مادے سے ان صورتوں کو گھڑا گیا ہے۔

تو وہمیات اور خیالیات میں فرق ہوا کہ خیالیات ایسی صورت کے گھڑنے کا نام ہے جن کا خارج میں کوئی وجود نہ ہو البتہ ان کا مادہ خارج میں موجود ہو جبکہ وھمیات میں صورت اور مادہ دونوں کا خارج میں وجود نہیں ہوتا ہے۔

خیالیات کی مثال جیسے كأن محمرّ الشقيق إذا تصوّب أو تصعد أعلام ياقوت نشرن على رماح من زبرجد۔

تحقیق المفردات:۔محمر سرخ پھول۔شقیق اس پہاڑی سرخ پھول کو کہتے ہیں جس کے درمیان سیاہ دھبہ ہوتا ہے نعمان بادشاہ کی طرف نسبت کر کے اسے شقائق نعمان بھی کہتے ہیں اس میں مفرد اور جمع دونوں برابر ہیں۔تصوب نیچے کی طرف جھک جانا اور تصعد اوپر کی طرف اٹھ جانا۔ اعلام علم کی جمع بمعنی جھنڈا۔نشرن جمع مؤنث غائب کا صیغہ ہے بمعنی پھیلانا۔

ترجمہ:۔شقیق کے سرخ پھول جب نیچے کی طرف جھک جائیں یا اوپر کی طرف بلند ہو جائیں تو گویا کہ وہ یاقوت کے جھنڈے ہیں جنہیں زمرد کے نیزوں پر پھیلا دئے گئے ہوں۔

محل استشہاد:۔اس شعر میں شقیق پھول کے ہواؤں کے تھپیڑوں سے جھکنے اور پھر اوپر کی طرف اٹھ جانے سے جو صورت حاصل ہوتی ہے اس کی تشبیہ دی ہے ایسی صورت کے ساتھ جو صورت سرخ جھنڈوں کے کسی سرسبز وشاداب جگہ میں زمرد کے ڈنڈوں پر لگا کر پھیلا دینے سے حاصل ہوتی ہے۔ اس میں مشبہ بہ کی ہیئت اور صورت کو قوت مفکرہ منترع کرتی ہے اس کا خارج میں کوئی وجود نہیں ہے البتہ جن مفردات سے اس کو مرکب کر کے بنایا ہے ان مفردات کا خارج میں وجود ہے۔کیونکہ خارج میں زمرد بھی پایا جاتا ہے یاقوت بھی پایا جاتا ہے اور جھنڈے بھی پائے جاتے ہیں۔

فائدہ:۔اس شعر میں محمر الشقيق جرد قطيفة کی طرح ہے یعنی جس طرح جرد قطيفة اضافة الصفت الى الموصوف کے قبیل سے

ہے اسی طرح یہ بھی اضافۃ الصفت الی الموصوف کے قبیل سے ہے اور اصل عبارت یوں ہے "الشقیق المحمر" شقیق موصوف اور محمر اس کی صفت ہے۔

کَمَافِیْ قَوْلِهٖ شِعْرٌ اَیَقْتُلُنِیْ وَالْمُشْرِفِیُّ مَضَاجِعِیْ وَمَسْنُوْنَةٌ زُرْقٌ كَاَنْيَابِ اَغْوَالٍ اَیْ اَیَقْتُلُنِیْ ذٰلِكَ الرَّجُلُ الَّذِیْ یُوْعِدُنِیْ فِیْ حُبِّ سَلْمٰی وَالْحَالُ اَنَّ مَضَاجِعِیْ سَیْفٌ مَنْسُوْبٌ اِلٰی مَشَارِفِ الْیَمَنِ وَ سِهَامٌ مُحَدَّدَةُ النِّصَالِ صَافِیَةٌ مَجْلُوَّةٌ وَاَنْیَابُ الْاَغْوَالِ مِمَّالَایُدْرِكُهُ الْحِسُّ لِعَدَمِ تَحَقُّقِهَامَعَ اَنَّهَالَوْاُدْرِكَتْ لَمْ تُدْرَكْ اِلَّابِحِسِّ الْبَصَرِوَمِمَّایَجِبُ اَنْ یُعْلَمَ فِیْ هٰذَاالْمَقَامِ اَنَّ مِنْ اَقْوَی الْاِدْرَاكِ مَایُسَمّٰی مُتَخَیِّلَةً وَمُفَكِّرَةً وَمِنْ شَانِهَاتَرْكِیْبُ الصُّوَرِوَالْمَعَانِیْ وَتَفْصِیْلُهَا وَالتَّصَرُّفُ فِیْهَا وَاخْتِرَاعُ اَشْیَاءٍ لَاحَقِیْقَةَ لَهَافَالْمُرَادُ بِالْخَیَالِیِّ الْمَعْدُوْمُ الَّذِیْ رَكَّبَتْهُ الْمُتَخَیِّلَةُ مِنَ الْاُمُوْرِالَّتِیْ اُدْرِكَتْ بِالْحَوَاسِ الظَّاهِرَةِوَبِالْوَهْمِیِّ مَااخْتَرَعَتْهُ الْمُتَخَیِّلَةُ مِنْ عِنْدِنَفْسِهَا كَمَااِذَاسُمِعَ اَنَّ الْغُوْلَ شَیْئٌ یَهْلِكُ النَّاسَ كَالسَّبُعِ فَاَخَذَتِ الْمُتَخَیِّلَةُ فِیْ تَصْوِیْرِهَابِصُوْرَةِ السَّبُعِ وَاخْتِرَاعُ نَابٍ لَهَا كَمَالِلسَّبُعِ وَمَایُدْرَكُ بِالْوِجْدَانِ اَیْ دَخَلَ اَیْضًافِی الْعَقْلِیِّ مَایُدْرَكُ بِالْقُوَی الْبَاطِنَةِوَیُسَمّٰی وِجْدَانِیَّاتٍ كَاللَّذَّةِوَهِیَ اِدْرَاكٌ وَنَیْلٌ لِمَاهُوَعِنْدَالْمُدْرِكِ اٰفَةٌوَشَرٌّمِنْ حَیْثُ هُوَكَذٰلِكَ وَلَایَخْفٰی اَنَّ اِدْرَاكَ هٰذَیْنِ الْمَعْنَیَیْنِ لَیْسَ بِشَیْئٍ مِنَ الْحَوَاسِ الظَّاهِرَةِوَلَیْسَ اَیْضًامِنَ الْعَقْلِیَّاتِ الصِّرْفَةِلِكَوْنِهِمَامِنَ الْجُزْئِیَّاتِ الْمُسْتَنِدَةِ اِلَی الْحَوَاسِ بَلْ مِنَ الْوِجْدَانِیَّاتِ الْمُدْرَكَةِبِالْقُوَی الْبَاطِنَةِ كَالشِّبْعِ وَالْجُوْعِ وَالْفَرَحِ وَالْغَمِّ وَالْغَضَبِ وَالْخَوْفِ وَمَاشَاكَلَ ذٰلِكَ وَالْمُرَادُهٰهُنَاالَّلذَّةُ وَالْاَلَمُ الْحِسِّیَّانِ وَاِلَّافَاللَّذَّةُوَالْاَلَمُ الْعَقْلِیَّانِ مِنَ الْعَقْلِیَّاتِ الصِّرْفَةِ۔

ترجمہ:۔

جیسے اس کے قول میں شعر:۔کیا وہ مجھے قتل کردے گا حالانکہ مشرفی تلوار اور چڑیلوں کے دانتوں جیسے تیز دھار نیزے میرے ساتھ ہیں۔

یعنی کیا وہ آدمی جو مجھے سلمٰی کی محبت میں دھمکا رہا ہے مجھے قتل کردے گا حالانکہ میرے ساتھ مشارف یمن کی طرف منسوب تلوار اور انتہائی تیز دھار والے صیقل شدہ نیزے ہیں اور انیاب اغوال کے موجود نہ ہونے کی وجہ سے ان کا ادراک حس نہیں کرتی ہے اس کے باجود اگر یہ موجود ہوئے تو حس بصر ہی اس کا ادراک کرے گی۔اور اس مقام پر ایک اس بات کا جاننا بھی ضروری ہے کہ قویٰ مدرکہ میں سے ایک وہ قوت بھی ہے جسے متخیلہ اور مفکرہ کہتے ہیں جس کا کام صورتوں اور معانی کو مرکب کرنا اور ان کی تفصیل معلوم کر کے ان میں تصرف کرنا اور ایسی چیزوں کو ایجاد کرنا ہے جن کی کوئی حقیقت ہی نہ ہو تو خیالی سے مراد وہ معدوم ہے جسے قوت متخیلہ نے ایسے امور سے مرکب کیا ہو جن کا ادراک حواس ظاہرہ کے ساتھ ہوتا ہو اور وہمی سے مراد وہ ہے جسے متخیلہ نے اپنی طرف سے گھڑ لیا ہو جیسے جب یہ سنا جائے کہ بھوت ایک ایسی چیز کا نام ہے جو لوگوں کو درندے کی طرح ہلاک کر دیتی ہے تو قوۃ متخیلہ درندے کی طرح اس کی تصویر کے بنانے میں لگ جاتی ہے اور درندے کی طرح اس کیلئے دانت گھڑ لیتی ہے اور وہ جو مدرک بالوجدان ہو یعنی عقلی میں وہ بھی داخل ہو گیا جو قوائے باطنہ سے مدرک ہو جس کو وجدانیات کہتے ہیں جیسے لذت اور وہ قوت مدرکہ کے ہاں ادراک اور حاصل کرنا ہے کسی ایسی چیز کا جو کمال اور خیر ہو اس حیثیت سے کہ وہ کمال اور خیر ہے اور الم اس چیز کو پانا ہے جو قوت مدرکہ کے ہاں آفت اور شر ہو اس حیثیت سے کہ وہ آفت اور شر ہے اور یہ بات مخفی نہیں ہے کہ ان کا ادراک حواس خمسہ سے نہیں ہوتا ہے اور نہ ہی یہ عقلیات محضہ ہیں کیونکہ ان کا تعلق ان جزئیات سے ہے جن کی نسبت حواس کی طرف ہوتی ہے بلکہ یہ ان وجدانیات میں سے ہیں جن کا ادراک قویٰ باطنہ سے ہوتی ہے جیسے سیر ہو جانا بھوک کا لگنا خوش ہو جانا، غم، غصہ، خوف اور جو اس کے مشابہ ہوں اور یہاں پر لذت اور الم سے وہ لذت اور الم مراد ہیں جو حسی ہوں ورنہ لذت والم عقلی تو عقلی محض ہیں۔

تشریح:۔

وہمیات کی مثال:۔ أیقتلني والمشرفي مضاجعي:: ومسنونة زرق کأنیاب اغوال ۔

تحقیق المفردات:۔ ہمزہ استفہام انکاری کیلئے ہے یعنی وہ مجھے قتل نہیں کر سکتے ہیں۔
والمشرفی ۔مشرفی تلوار کی صفت اور مشرف کی طرف منسوب ہے اور مشرف جوری کے قریب یمن کے ایک شہر کا نام ہے۔
مضاجعی ۔لازم کے معنٰی میں ہے یعنی ہمیشہ میرے ساتھ ہوتی ہیں۔مسنونۃ کے معنٰی ہیں نوک دار تیر۔ زرق ازرق کی جمع ہے صیقل شدہ صاف ستھری اور انتہائی تیز تلوار۔انیاب ناب کی جمع ہے رباعیہ کے بعد والی داڑھ کو کہتے ہیں۔اغوال غول کی جمع ہے اس کے معنٰی ہیں بھوت، چڑیل، اور جن پریت۔

ترجمہ:۔ کیا وہ مجھے قتل کرے گا حالانکہ مشرفی تلواریں اور چڑیلوں بھوتوں کے داڑھوں کی طرح تیز نوکدار چمکدار نیزے ہمیشہ میرے ساتھ ہوتے ہیں
اس شعر میں امرؤ القیس شاعر نے اپنی محبوبہ سلمٰی کی محبت کے بارے میں کسی کے دھمکانے پر اس کی دھمکی کو خاطر میں نہ لاتے ہوئے اسے تنبیہ کی ہے کہ جب ہر وقت میرے پاس عمدہ تلواریں اور بہترین قسم کے نیزے ہوتے ہیں تو ان کے ہوتے ہوئے تم مجھے سلمٰی کے ساتھ محبت کرنے کی پاداش میں قتل نہیں کر سکتے ہو کیونکہ اگر تم مجھے قتل کرنے کے ارادے سے آ ؤ گے تو میں نے بھی کوئی چوڑیاں نہیں پہن رکھی ہیں۔
محل استشہاد:۔ اس شعر میں شاعر نے تیز نیزوں کے بھالوں کی تشبیہ دی ہے چڑیلوں کے تیز دانتوں کے ساتھ جبکہ خارج میں نہ تو ان چڑیلوں کا کوئی وجود ہے اور نہ ہی ان کے دانتوں اور داڑھوں کا۔الغرض نہ تو اس صورت کا خارج میں وجود ہے اور نہ ہی ان مفردات کا خارج میں وجود ہے جن سے وہ صورت بنی ہے انیاب اغوال کا اگر چہ خارج میں وجود نہیں لیکن اگر پایا جائے تو ان کا احساس حواس خمسہ میں سے آنکھ ہی کے ساتھ ہوگا۔
دوسری بات عقل محض اور وہم کے درمیان یہ فرق ہے کہ عقلی وہ چیز ہے جس کا نہ باعتبار صورت کے وجود ہو اور نہ ہی باعتبار مادہ کے اور اگر کوئی اس کا ادراک کرنا چاہے تو ادراک بھی نہ کر سکے جیسے علم اور حیوٰۃ۔اور وہمی اس چیز کو کہتے ہیں جس کی صورت عقل میں موجود ہو اور نہ ہی مادہ لیکن اگر کوئی اس کا ادراک کرنا چاہے تو ادراک کر سکے جیسے انیاب اغوال خارج میں ان کا کوئی وجود نہیں ہے نہ اس کا مادہ ہے اور نہ ہی اس کی کوئی صورت پائی جاتی ہے لیکن اگر کوئی اس کا تصور اور ادراک کرنا چاہے تو کر سکتا ہے مثلاً یوں کہے کہ انیاب اغوال ان چڑیلوں کے دانتوں کو کہتے ہیں جو انسانوں کو کھاتے ہیں۔
تیسری بات:۔ وجدانیات انسان کی ذات میں موجود اس قوت کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ انسان بھوک، پیاس، سیرابی اور خوف وغیرہ کا ادراک کرتا ہے تو اس قوۃ کو جس کے ساتھ ادراک کیا جاتا ہے قوۃ وجدانی کہتے ہیں اور جن چیزوں کا ادراک کیا جائے ان کو وجدانیات کہتے ہیں جیسے لذت، الم وغیرہ۔
چوتھی بات:۔ لذت اور الم کی تعریف۔
لذت کی تعریف:۔ لذت خیر اور کمال کے اس ادراک بالفعل کا نام ہے جو مدرک کے پاس اس حیثیت سے موجود ہو کہ وہ کمال اور خیر ہے۔اس تعریف میں لذت اس ادراک کا نام ہے یہ جنس ہے اس میں تمام وہمیات اور خیالیات داخل ہو گئے یہ کمال اور خیر بالفعل حاصل ہو یہ پہلی فصل ہے اس کے ساتھ تصور لذت کو نکالدیا کہ اگر کوئی تصور ہی تصور میں کسی حد تک پہنچ بھی جائے تو اس کو لذت نہیں کہا جائے گا۔
حقیقت میں بھی وہ کمال اور خیر ہوں یہ قید دوسری فصل ہے اس قید کے ساتھ الم کو نکالدیا کیونکہ اس میں کمال اور خیر نہیں ہوتا ہے۔اس حیثیت سے کہ وہ کمال اور خیر۔ہے یہ تیسری فصل ہے اس قید کے ساتھ اس کمال اور خیر کو نکالدیا جو اپنی ذات کے اعتبار سے کمال اور خیر تو ہوں لیکن اسے کمال اور خیر کے بجائے شر سمجھا جائے جیسے بیمار کیلئے کڑوی دوا یہ اپنی ذات کے اعتبار سے خیر ہے لیکن مریض اس کے ذائقہ کے خراب ہونے کی وجہ سے اس کے پینے سے کتراتا ہے اور لذت کی مثال جیسے کوئی میٹھی چیز۔
الم کی تعریف:۔ الم شر اور آفت کے اس ادراک بالفعل کا نام ہے جو مدرک کے پاس اس حیثیت سے موجود ہو کہ وہ شر اور آفت ہے۔
الم کے تعریف کے فوائد قیود لذت کی تعریف کے فوائد قیود پر قیاس کئے جائیں۔
پانچویں بات:۔ الم اور لذت کی دو قسمیں ہیں۔حسی اور عقلی یہاں پر تعریف کو اس لذت اور الم کو شامل کرنے کیلئے عام کیا ہے جو حسی ہیں اگر وہ لذت والم عقلی ہوں تو وہ پہلے سے داخل ہوں گے ان کو تعریف شامل کرنے کیلئے تعریف کو عام کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔
جب ابتدائی باتیں بیان ہو چکیں تو اب یہ بات سمجھنے کی ہے کہ مصنفؒ نے وجدانیات وہمیات اور خیالیات کو بھی حسی اور عقلی کی تعریفوں میں داخل کرنے

کیلئے حسی اور عقلی کی تعریفوں کو عام کر دیا ہے۔ چنانچہ حسی کی تعریف کو عام کرتے ہوئے کہا ہے کہ حسی وہ ہے جو باعتبار ذات کے یا باعتبار مادہ کے مدرک بالحس ہو اس میں مادہ کی قید بڑھائی ہے خیالات کو بھی اس تعریف میں داخل کرنے کیلئے۔

اور عقلی کی تعریف عام کرتے ہوئے کہا ہے کہ عقلی وہ ہے جو حسی کے علاوہ ہو یعنی حواس خمسہ کے ساتھ نہ تو اس کا ادراک کیا جا سکے اور نہ ہی اس کے مادہ کا۔ عقلی کی تعریف کو اس طرح عام کرنے سے یہ تعریف وہمی اور وجدانی کو بھی شامل ہو گئی ہے لہٰذا تعریف کے عام کرنے سے طرفین کی دو ہی قسمیں بنیں گی اس سے زیادہ نہیں بنیں گی۔

وَوَجْهُهُ اَیْ وَجْهُ التَّشْبِیْهِ مَا یَشْتَرِکَانِ فِیْهِ اَیْ فِی الْمَعْنَی الَّذِیْ قُصِدَ اِشْتِرَاکُ الطَّرْفَیْنِ فِیْهِ وَذٰلِکَ لِاَنَّ زَیْدًا وَالْاَسَدَ یَشْتَرِکَانِ فِیْ کَثِیْرٍ مِنَ الذَّاتِیَّاتِ وَغَیْرِهَا کَالْحَیْوَانِیَّةِ وَالْجِسْمِیَّةِ وَالْوُجُوْدِ وَغَیْرِ ذٰلِکَ مَعَ اَنَّ شَیْئًا مِنْهَا لَیْسَ وَجْهَ الشَّبْهِ وَذٰلِکَ الْاِشْتِرَاکُ یَکُوْنُ تَحْقِیْقًا اَوْ تَخْیِیْلًا وَالْمُرَادُ بِالتَّخْیِیْلِیِّ اَنْ لَا یُوْجَدَ ذٰلِکَ الْمَعْنٰی فِیْ اَحَدِ الطَّرْفَیْنِ اَوْ فِیْ کِلَیْهِمَا اِلَّا عَلٰی سَبِیْلِ التَّخْیِیْلِ وَ التَّاْوِیْلِ نَحْوُ مَا فِیْ قَوْلِهٖ شِعْرٌ وَکَاَنَّ النُّجُوْمَ بَیْنَ دَجَاهَا جَمْعُ دُجْیَةٍ وَهِیَ الظُّلْمَةُ وَالضَّمِیْرُ لِلَّیْلِ وَرُوِیَ دَجَاهُ وَالضَّمِیْرُ لِلنُّجُوْمِ سُنَنٌ لَاحَ بَیْنَهُنَّ اِبْتِدَاعٌ فَاِنَّ وَجْهَ الشَّبْهِ فِیْهِ اَیْ فِیْ هٰذَا التَّشْبِیْهِ هُوَ الْهَیْئَةُ الْحَاصِلَةُ مِنْ حُصُوْلِ اَشْیَاءٍ مُشْرِقَةٍ بِیْضٍ مِنْ جَوَانِبِ شَیْئٍ مُظْلِمٍ اَسْوَدَ فَهِیَ اَیْ تِلْکَ الْهَیْئَةُ غَیْرُ مَوْجُوْدَةٍ فِی الْمُشَبَّهِ بِهٖ اَعْنِی السُّنَنَ بَیْنَ الْاِبْتِدَاعِ اِلَّا عَلٰی طَرِیْقِ التَّخْیِیْلِ وَهُوَ السُّنَنُ وَذٰلِکَ اَیْ وُجُوْدُهَا فِی الْمُشَبَّهِ بِهٖ عَلٰی طَرِیْقِ التَّخْیِیْلِ اَنَّهٗ اَلضَّمِیْرُ لِلشَّانِ لَمَّا کَانَتِ الْبِدْعَةُ وَکُلُّ مَا هُوَ جَهْلٌ تَجْعَلُ صَاحِبَهَا کَمَنْ یَمْشِیْ فِی الظُّلْمَةِ فَلَا یَهْتَدِیْ لِلطَّرِیْقِ وَلَا یَاْمَنُ مِنْ اَنْ یَنَالَ مَکْرُوْهًا شُبِّهَتِ الْبِدْعَةُ بِهَا اَیْ بِالظُّلْمَةِ وَلَزِمَ بِطَرِیْقِ الْعَکْسِ اِذَا اُرِیْدَ التَّشْبِیْهُ اَنْ تُشَبَّهَ السُّنَّةُ وَکُلُّ مَا هُوَ عِلْمٌ بِالنُّوْرِ لِاَنَّ السُّنَّةَ وَالْعِلْمَ مُقَابِلُ الْبِدْعَةِ وَالْجَهْلِ کَمَا اَنَّ النُّوْرَ مُقَابِلُ الظُّلْمَةِ۔

ترجمہ:۔

اور وجہ شبہ وہ ہے جس میں وہ دونوں مشترک ہوں یعنی وہ معنٰی جس میں طرفین کے قصد کرنے کا ارادہ کیا گیا ہو اور یہ اسلئے کہ زید اور اسد ذاتیات وغیرہ بہت ساری چیزوں میں ایک دوسرے کیساتھ شریک ہیں جیسے حیوانیت جسمانیت وجود وغیرہ اس کے باوجود ان میں سے کوئی بھی وجہ شبہ نہیں ہے اور یہ اشتراک کبھی تحقیقی اور کبھی تخییلی ہوتا ہے تخییلی کا مطلب یہ ہے کہ وہ معنٰی دونوں طرفین یا اس میں سے کسی ایک میں صرف تخییل اور تاویل کے طور پر پایا جائے جیسے کہ اس شعر میں ہے اور اس رات کی تاریکی میں گویا کہ ستارے دجاہ دجیۃ کی جمع ہے بمعنٰی تاریکی اور ضمیر لیل کی طرف لوٹ رہی ہے اور یہ لفظ مؤنث کی ضمیر کے ساتھ دجاھا بھی منقول ہے اس صورت میں اس ضمیر کا مرجع نجوم ہوگا۔ ایسے ہیں گویا کہ سنتیں کہ ان کے درمیان سے بدعتیں ظاہر ہو جائیں۔ بیشک اس میں وجہ شبہ یعنی اس تشبیہ میں وجہ شبہ وہ چند سفید چمکنے والی چیزوں کے کسی کالے تاریک چیز کے ارداگرد جمع ہونے سے حاصل ہونے والی صورت ہے تو یہ ہیئت مشبہ بہ میں موجود نہیں ہے یعنی السنن بین الابتداع'' میں لیکن اس ہیئت کا مشبہ بہ میں تخییل کے طور پر ہونا اسلئے ہے کہ ضمیر شان کی ہے جب بدعت اور ہر وہ چیز جو جہل ہے اپنے حامل کو اس آدمی کی طرح کر دیتے ہیں جو اندھیرے میں چل رہا ہو کہ اسے نہ راستہ مل رہا ہو اور نہ ہی وہ خطرات سے محفوظ رہتا ہو بدعت کی تاریکی کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے اور عکس کے طور پر اس سے یہ لازم آیا ہے کہ جب تشبیہ کا ارادہ کیا جائے یعنی سنت اور ہر اس چیز کی تشبیہ دی جائے جو علم ہے نور کے ساتھ کیونکہ سنت اور علم بدعت اور جہالت کے مقابل ہیں جیسا کہ نور تاریکی کا مقابل ہے۔

تشریح:۔

ووجهہ ما یشترک فیه:۔ یہاں تک تشبیہ کے دو ارکان کا بیان تھا اور اب یہاں سے تشبیہ کا تیسرا رکن وجہ شبہ کو بیان کر رہے ہیں۔

چنانچہ وجہ شبہ وہ وصف ہے جس میں طرفین (یعنی مشبہ اور مشبہ بہ) تحقیقاً یا تخییلاً شریک ہوں۔

تحقیقاً چونکہ بالکل واضح تھا اسلئے اس کی مثال ذکر نہیں کی ہے تحقیقاً کے مثال کی طرف آخر میں جا کر صرف ضمناً اشارہ کیا ہے۔ اور تخییلاً میں چونکہ ابہام تھا

اسلئے اس کی مثال ذکر کی ہے چنانچہ اس کی مثال شاعر کے اس شعر میں ہے۔

وکأنّ النُّجُوم بين دجاه سننٌ لاح بينهنّ إبتداعٌ

تحقیق المفردات:۔ کأن حرف مشبہ بالفعل ہے تشبیہ کیلئے استعمال ہوتا ہے "النجوم نجم" کی جمع ہے بمعنی ستارہ اوراس کا اطلاق ثریا پر بھی ہوتا ہے "دجاه" بمعنی تاریکی۔ "سنن سنة" کی جمع ہے بمعنی اچھا طریقہ اس کا اطلاق بدعة کے مقابل پر بھی ہوتا ہے۔ لاح بمعنی ظاہر ہونا۔ ابتداع بمعنی نئی چیز اور ہر اس چیز پر بھی بدعت کا اطلاق ہوتا ہے جو دین اور شریعت میں نئی ہو۔

ترجمہ:۔ گویا کہ ستارے اس کی تاریکی کے بیچ میں سنتیں ہیں جن کے درمیان بدعات ظاہر ہوئی ہیں۔

یہ اس کا لغوی ترجمہ ہے اور اصل ترجمہ یوں ہے۔ اور گویا کہ ستارے اس کی تاریکی میں ایسے روشن ہیں جیسے بدعت کی تاریکی میں سنت کی روشنی وجہ شبہ اس شعر میں وجہ شبہ یہ ہے کہ جب کسی تاریک چیز میں کوئی گول گول روشن متحرک چیزیں ہوں تو اس سے جو صورت حاصل ہوتی ہے وہ صورت وجہ شبہ ہے اور یہ محض ایک خیالی صورت ہے جس کا خارج میں کوئی وجود نہیں ہے۔ یہاں پر سنت کے روشنی کی تشبیہ دی ہے بدعت کی تاریکی کے ساتھ۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ جس طرح روشنی میں چلنے والا آدمی ٹھوکر کھانے اور کسی گڑھے میں گر پڑنے سے روشنی کی وجہ سے بچتا ہے اسی طرح سنت پر عمل کرنے والا آدمی بھی بدعت اور گمراہی کے گڑھے میں گر کر گمراہ ہونے سے بچتا ہے۔ بدعت کی تشبیہ تاریکی اور اندھیرے کے ساتھ دی ہے اسلئے کہ جس طرح اندھیرے میں چلنے والا آدمی کسی بھی وقت کسی گڑھے میں گر کر اپنا نقصان کرسکتا ہے اسی طرح بدعت پر چلنے والا آدمی بھی اصل عقائد اور احکامات کے نہ جاننے کی وجہ سے کسی وقت بھی گمراہ اور بے راہ ہوسکتا ہے۔

وَشَاعَ ذٰلِكَ اَیْ كَوْنُ السُّنَّةِ وَالْعِلْمِ كَالنُّوْرِوَالْبِدْعَةِوَالْجَهْلِ كَالظُّلْمَةِ حَتّٰی تُخُيِّلَ اَنَّ الثَّانِیْ اَیْ اَلسُّنَّةُ وَكُلُّ مَاهُوَعِلْمٌ مِمَّالَهٗ بَيَاضٌ وَاِشْرَاقٌ نَحْوُاَتَيْتُكُمْ بِالْحَنِيْفِيَّةِالْبَيْضَاءِ وَالْاَوَّلُ عَلٰی خِلَافِ ذٰلِكَ اَیْ وَيُخَيَّلُ اَنَّ الْبِدْعَةَوَكُلَّ مَاهُوَ جَهْلٌ مِمَّالَهٗ سَوَادٌوَاِظْلَامٌ كَقَوْلِكَ شَاهَدْتُّ سَوَادَالْكُفْرِمِنْ جَبِيْنِ فُلَانٍ فَصَارَ بِسَبَبِ تَخْيِيْلِ اَنَّ الثَّانِیْ مِمَّالَهٗ بَيَاضٌ وَاِشْرَاقٌ وَالْاَوَّلَ مِمَّالَهٗ سَوَادٌوَاِظْلَامٌ تَشْبِيْهُ النُّجُوْمِ بَيْنَ الدُّجٰی بِالسُّنَنِ بَيْنَ الْاِبْتِدَاعِ كَتَشْبِيْهِهَااَیْ اَلنُّجُوْمِ بِبَيَاضِ الْمَشِيْبِ فِیْ سَوَادِالشَّبَابِ اَیْ اَبْيَضُهٗ فِیْ اَسْوَدِهٖ اَوْ بِالْاَنْوَارِ اَیْ اَلْاَزْهَارِمُؤْتَلِقَةٌ بِالْقَافِ اَیْ لَامِعَةٌ بَيْنَ النَّبَاتِ الشَّدِيْدِالْخُضْرَةِ حَتّٰی يَضْرِبَ اِلَی السَّوَادِ فَبِهٰذَاالتَّأْوِيْلِ اَعْنِیْ تَخْيِيْلُ مَالَيْسَ بِمُتَلَوِّنٍ مُتَلَوِّنًاظَهَرَاِشْتِرَاكُ النُّجُوْمِ بَيْنَ الدُّجٰی وَالسُّنَنِ بَيْنَ الْاِبْتِدَاعِ فِیْ كَوْنِ كُلٍّ مِنْهُمَاشَيْئًاذَابَيَاضٍ بَيْنَ شَيْئٍ ذِیْ سَوَادٍوَ لَايَخْفٰی اَنَّ قَوْلَهٗ لَاحَ بَيْنَهُنَّ اِبْتِدَاعٌ مِنْ بَابِ الْقَلْبِ اِلٰی سُنَنٍ لَاحَتْ بَيْنَ الْاِبْتِدَاعِ۔

ترجمہ:۔

اور یہ زیادہ مشہور ہوگیا ہے یعنی سنت اور علم کا نور کی طرح ہونا اور جہالت کا تاریکی کی طرح ہونا یہاں تک کہ یہ گمان کیا جاتا ہے ثانی یعنی سنت اور ہر وہ چیز جو علم ہے ان چیزوں میں سے ہے جن کیلئے روشنی اور چمک ہوتی ہے جیسے میں لایا ہوں تمہارے پاس ملت بیضاء۔ اور اول اس کے برخلاف ہے یعنی یہ گمان کیا جاتا ہے کہ بدعت اور ہر جہالت ان چیزوں میں سے ہیں جن کیلئے سیاہی اور تاریکی ہے جیسے تمہارا قول میں نے فلاں کی پیشانی میں کفر کی تاریکی دیکھی ہے تو اس تخییل کی وجہ سے ثانی ان چیزوں میں سے بن گیا ہے جن کیلئے سفیدی اور چمک ہوتی ہے اور اول ان چیزوں میں سے بن گیا ہے جن کیلئے سیاہی اور تاریکی ہوتی ہے تاریکی کے بیچ میں ستاروں کی تشبیہ سنتوں کی بدعتوں کے درمیان ہونا اس طرح ہے جیسے ستاروں کی تشبیہ بڑھاپے کی سفیدی کے ساتھ جوانی کی تاریکی میں ہوتی ہے، یا چمک دمک والی کلیوں کے ساتھ موتلقہ قاف کے ساتھ ہے بمعنی ایسے ہرے بھرے پتوں کے درمیان چمکنا جو انتہائی ہریالی کی وجہ سے مائل بہ سیاہی ہوگئے ہوں لہٰذا اس تاویل کے ذریعہ یعنی غیر متلون کو متلون خیال کرنے کی وجہ سے ظاہر ہوگیا ستاروں کا تاریکی کے درمیان اور سنتوں کا بدعتوں کے درمیان مشترک ہونا اس امر میں کہ ان میں سے ہر ایک سفید چیز تاریک چیز کے درمیان میں ہے اور یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ قد لاح بین ابتداع قلب کے قبیل سے ہے اور یہ اصل میں یوں ہے "سنن لاحت بين الابتداع۔

تشریح:۔

اور یہ بھی بہت زیادہ شائع ذائع ہے کہ کفر کی تشبیہ سیاہی کے ساتھ دی جائے اور اسلام کی تشبیہ روشنی اور علم کی تشبیہ نور کے ساتھ دی ہے جیسے آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے کہ آتیتکم بالحنیفیۃ البیضاء۔ میں تمہارے پاس خالص روشن دین لایا ہوں تو اس حدیث میں دین پر سفیدی کا اطلاق ہوا ہے۔ کفر اور بدعت پر تاریکی کے اطلاق ہونے کی مثال جیسے مشہور مقولہ ہے کہ ''شاھدت سواد الکفر علی جبین فلان'' میں نے اس کی پیشانی پر کفر کی سیاہی دیکھی ہے۔ اس وجہ سے تخییل مذکور کی بناء پر ''ألسنن بین الإبتداع'' کے ساتھ ''ألنجوم بین الدجی'' کی تشبیہ دینا بھی صحیح ہے۔

النجوم بین الدجی کی تشبیہ بعینہ اس طرح ہے جس طرح بڑھاپے میں سیاہ بالوں کے بیچ میں سفید بالوں کی تشبیہ دی جائے یا کسی کی جوانی کی تشبیہ دی جائے سبز پتوں میں سفید کلیوں کے ساتھ۔

فی المعنی الذی قصد اشتراک الطرفین فیہ:۔ اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا ہے کہ آپ نے کہا ہے کہ وجہ شبہ وہ وصف ہے جس میں طرفین شریک ہوں تو پھر زید کالأسد میں زید اور اسد بہت سارے اوصاف میں ایک دوسرے کے ساتھ شریک ہیں مثلاً دونوں حیوان ہیں دونوں جسم ہیں دونوں کے دو دو کان ہیں وغیرہ وغیرہ تو پھر ان میں سے کسی بھی وصف مشترک کو لیکر وجہ شبہ بنانا صحیح ہونا چاہئے جبکہ شجاعت کے علاہ کسی اور وصف کو وجہ شبہ بنا کر تشبیہ دینا کسی کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

جواب:۔ وصف کے مشترک ہونے سے ہماری مراد یہ ہے کہ اس وصف کے مشترک ہونے کے ساتھ اس کا قصد وارادہ بھی کیا جائے اور جب بھی زید کی اسد کے ساتھ تشبیہ دی جاتی ہے تو اس تشبیہ سے جرأت وشجاعت کے علاوہ کسی اور وصف کا قصد وارادہ نہیں کیا جاتا ہے لہٰذا آپ کا اعتراض صحیح نہیں ہے۔

والمراد بالتخییلی:۔ اس عبارت کے ساتھ تخییل کی وضاحت کی ہے کہ تخییل کا مطلب یہ ہے کہ وہ معنٰی طرفین یا طرفین میں سے کسی ایک میں تخییل اور تاویل کے طور پر پایا جائے۔

فَعُلِمَ مِنْ وُجُوْبِ اِشْتِرَاكِ الطَّرْفَيْنِ فِيْ وَجْهِ التَّشْبِيْهِ فَسَادُ جَعْلِهٖ اَيْ وَجْهِ التَّشْبِيْهِ فِيْ قَوْلِ الْقَائِلِ اَلنَّحْوُ فِي الْكَلَامِ كَالْمِلْحِ فِي الطَّعَامِ كَوْنَ الْقَلِيْلِ مُصْلِحًا وَالْكَثِيْرِ مُفْسِدًا لِاَنَّ الْمُشَبَّهَ اَعْنِي النَّحْوَ لَا يَشْتَرِكُ فِيْ هٰذَا الْمَعْنٰى لِاَنَّ النَّحْوَ لَا يَحْتَمِلُ الْقِلَّةَ وَالْكَثْرَةَ اِذْ لَا يَخْفٰى اَنَّ الْمُرَادَ بِهٖ هٰهُنَا رِعَايَةُ قَوَاعِدِهٖ وَاسْتِعْمَالُ اَحْكَامِهٖ مِثْلُ رَفْعِ الْفَاعِلِ وَنَصْبِ الْمَفْعُوْلِ وَهٰذِهٖ اِنْ وُجِدَتْ فِي الْكَلَامِ بِكَمَالِهَا صَارَ صَالِحًا لِفَهْمِ الْمُرَادِ وَاِنْ لَمْ تُوْجَدْ بَقِيَ فَاسِدًا وَلَمْ يُنْتَفَعْ بِهٖ بِخِلَافِ الْمِلْحِ فَاِنَّهٗ يَحْتَمِلُ الْقِلَّةَ وَالْكَثْرَةَ بِاَنْ يُجْعَلَ فِي الطَّعَامِ الْقَدْرُ الصَّالِحُ مِنْهُ اَوْ اَقَلُّ اَوْ اَكْثَرُ بَلْ وَجْهُ الشَّبَهِ هُوَ الصَّلَاحُ بِاِعْمَالِهِمَا وَالْفَسَادُ بِاِهْمَالِهِمَا۔

ترجمہ:۔

تو وجہ شبہ میں طرفین کے اشتراک کے ضروری ہونے سے وجہ شبہ کا فساد معلوم ہو گیا قائل کے اس قول میں کہ النحو فی الکلام کالملح فی الطعام۔ کہ قلیل کا مصلح ہونا اور کثیر کا مفسد ہونا کیونکہ مشبہ یعنی النحو اس معنی میں مشترک نہیں ہے کیونکہ نحو قلت یا کثرت کا احتمال نہیں رکھتا ہے کیونکہ یہ بات ظاہر ہے کہ یہاں پر اس سے اس کے قواعد واصول کی رعایت رکھنا اور اس کے احکام کو استعمال کرنا مراد ہے۔ جیسے فاعل کو رفع دینا مفعول کو نصب دینا اور اگر یہ چیز کلام میں کامل طور پائی جائے تو کلام فہم مراد کا قابل بن جاتا ہے ورنہ فاسد ہو جائے گا اور اس سے فائدہ نہیں اٹھایا جا سکے گا بخلاف نمک کے کیونکہ وہ کمی زیادتی کا احتمال رکھتا ہے کہ کھانے میں قدر ضرورت نمک ڈالا جائے یا اس سے کم یا اس سے زیادہ بلکہ اس مقولہ میں وجہ شبہ وہ اس کے استعمال کرنے سے کلام کا صحیح ہونا ہے اور استعمال نہ کرنے سے کلام کا فاسد ہونا ہے۔

تشریح:۔

فعلم فساد جعله:۔ یہاں سے مصنفؒ نے علم نحو کا مشہور مقولہ النحو فی الکلام کاالملح فی الطعام کی وجہ شبہ بیان کی ہے اور بعض ان علماء کی تردید کی ہے جنہوں نے اس کی کوئی اور وجہ شبہ ذکر کی تھی بعض لوگوں نے اس کی وجہ شبہ یہ بیان کی تھی کہ اس میں تشبیہ زیادتی میں ہے کہ جس طرح کھانے میں نمک زیادہ ہو جائے تو وہ کھانا فاسد ہو جاتا ہے اور کھانے کے لائق نہیں رہتا ہے اسی طرح اگر کلام میں نحو زیادہ ہو جائے تو وہ کلام بھی فاسد اور غیر قابل استعمال ہوتا ہے اور کھانے میں اگر نمک کم ہو تو وہ کھانا قابل استعمال اور صحیح ہوتا ہے اسی طرح اگر کلام میں نحو کم ہو تو وہ کلام قابل استعمال اور صحیح ہوتا ہے۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس کی یہ وجہ شبہ بیان کرنا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ وجہ شبہ کا طرفین میں مشترک ہونا ضروری ہے جبکہ مذکورہ وجہ شبہ ان دونوں کے درمیان مشترک نہیں بن سکتی ہے کیونکہ کھانے میں نمک کے کم زیادہ ہونے کا تصور تو کیا جا سکتا ہے لیکن کلام میں نحو کے کم یا زیادہ ہونے کا تصور نہیں کیا جا سکتا ہے بلکہ اس کی صحیح وجہ شبہ ہے اعمال اور اہمال یعنی جس طرح اگر کوئی آدمی کھانے میں نمک استعمال کرے تو وہ کھانا عمدہ اور لذیذ ہوتا ہے اور نمک استعمال نہ کرے تو وہ کھانا بدذائقہ ہوتا ہے اسی طرح اگر کوئی آدمی اپنے کلام میں نحو استعمال کرے تو وہ کلام عمدہ اور اچھا ہوتا ہے اور اگر کوئی آدمی اپنے کلام میں نحو استعمال نہ کرے تو وہ کلام بیکار اور بدنما ہوتا ہے۔

وَهُوَ اَیْ وَجْهُ التَّشْبِیْهِ اِمَّا غَیْرُ خَارِجٍ عَنْ حَقِیْقَتِهِمَا اَیْ حَقِیْقَةِ الطَّرَفَیْنِ بِاَنْ یَّكُوْنَ تَمَامَ مَاهِیَتِهِمَا اَوْ جُزْءً مِّنْهُمَا كَمَا فِیْ تَشْبِیْهِ ثَوْبٍ بِاٰخَرَ فِیْ نَوْعِهِمَا اَوْ جِنْسِهِمَا اَوْ فَصْلِهِمَا كَمَا یُقَالُ هٰذَا الْقَمِیْصُ مِثْلُ ذٰلِكَ فِیْ كَوْنِهِمَا كَتَانًا اَوْ ثَوْبًا اَوْ مِنَ الْقُطْنِ اَوْ خَارِجٌ عَنْ حَقِیْقَةِ الطَّرَفَیْنِ صِفَةً اَیْ مَعْنًی قَائِمٍ بِهِمَا ضَرُوْرَةَ اِشْتِرَاكِهِمَا فِیْهِ وَتِلْكَ الصِّفَةُ۔

ترجمہ:۔

اور وہ یعنی وجہ شبہ یا تو ان کی حقیقت سے خارج نہ ہوگی یعنی طرفین کی حقیقت سے اس کی صورت یہ ہے کہ وہ اس کی پوری حقیقت ہو یا حقیقت کا جزء ہو جیسے ایک کپڑے کی دوسرے کپڑے کے ساتھ دونوں کے نوع ہونے میں یا جنس ہونے میں اور فصل ہونے میں تشبیہ دی جائے مثلاً یوں کہا جائے کہ یہ قمیص اس قمیص کی طرح ہے دونوں کے کتان میں سے ہونے میں یا کپڑا ہونے میں اور یا کاٹن کے ہونے میں یا دونوں کی حقیقت سے خارج ہوگی صفت ہوگی یعنی ایسی معنوی چیز ہوگی جو ان دونوں کے ساتھ قائم ہو دونوں کے اس میں اور اس صفت میں شریک ہونے کی وجہ سے۔

تشریح:۔

وهو إما غیر خارج عن حقیقتهما:۔ یہاں سے وجہ شبہ کی پہلی تقسیم بیان کر رہے ہیں چنانچہ اس تقسیم کے اعتبار سے وجہ شبہ کی چھ قسمیں ہیں۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ وجہ شبہ طرفین کی حقیقت سے خارج ہوگی یا غیر خارج۔ اگر خارج نہ ہو تو وہ پھر تمام ماہیت ہوگی یا جزء ماہیت ہوگی اور یا ممیز ماہیت ہوگی اور اگر وجہ شبہ طرفین کی حقیقت میں داخل ہو تو پھر حقیقی ہوگی یا اضافی ہوگی اور حقیقی ہونے کی صورت میں حسی ہوگی یا عقلی ہوگی۔ تو یہ کل چھ قسمیں بن جائیں گی۔

فائدہ مصنفؒ نے غیر خارج کہا ہے داخل نہیں کہا ہے تاکہ اس تعریف میں نوع داخل ہو جائے کیونکہ نوع نہ تو ماہیت میں داخل ہوتا ہے اور نہ ہی خارج۔

اگر وجہ شبہ تمام ماہیت ہو تو طرفین نوع ماہیت میں شریک ہوں گے۔ اور اگر وجہ شبہ جزء ماہیت ہو تو جانبین جنس ماہیت میں شریک ہوں گے اور اگر وجہ شبہ جزء ممیز ہو تو طرفین فصل ماہیت میں شریک ہوں گے۔

اور اگر وجہ شبہ طرفین کی حقیقت سے خارج ہو تو پھر یہ صفت حقیقی ہوگی یا اضافی اور صفت حقیقی ہونے کی صورت میں حسی ہوگی یا عقلی۔ وجہ شبہ جب طرفین کی حقیقت سے خارج ہو تو اس کی تفصیل ذکر نہیں کی ہے تینوں قسموں کی صرف مثالیں ذکر کی ہیں۔ نوع کی مثال جیسے هذا الثوب مثل هذا الثوب فی کونهما قمیصًا۔ جنس کی مثال جیسے هذا القمیص مثل هذا القمیص فی کونه ثوبًا۔ فصل کی مثال جیسے هذا الثوب مثل هذا الثوب فی کونه قطنًا۔

معنی قائمًا بهما ضرورة ۔ اس عبارت کے ساتھ یہ بات بیان کی ہے کہ جب وجہ شبہ طرفین کی حقیقت سے خارج ہو تو اس کیلئے ضروری

ہے کہ وہ دونوں کے درمیان مشترک ہو اور اگر وہ طرفین کی حقیقت سے خارج ہو تو پھر وہ دونوں ان میں شریک نہ ہوں گے اور اس کے متعلق ہماری بحث بھی نہیں ہے۔

اِمَّا حَقِيْقِيَّةٌ اَیْ هَيْئَةٌ مُتَمَكِّنَةٌ فِي الذَّاتِ مُتَقَرِّرَةٌ فِيْهَا حِسِّيَّةٌ اَیْ مُدْرَكَةٌ بِاِحْدَی الْحَوَاسِ كَالْكَيْفِيَّاتِ الْجِسْمِيَّةِ اَیْ اَلْمُخْتَصَّةِ بِالْاَجْسَامِ مِمَّا يُدْرَكُ بِالْبَصَرِ وَهِيَ قُوَّةٌ مُتَرَتِّبَةٌ فِي الْعَصَبَتَيْنِ الْمُجَوَّفَتَيْنِ اللَّتَيْنِ تَتَلَاقَيَانِ فَتَفْتَرِقَانِ اِلَی الْعَيْنَيْنِ مِنَ الْاَلْوَانِ وَالْاَشْكَالِ وَالشَّكْلُ هَيْئَةٌ اِحَاطَةِ نِهَايَةٍ وَاحِدَةٍ اَوْ اَكْثَرَ بِالْجِسْمِ كَالدَّائِرَةِ وَنِصْفِ الدَّائِرَةِ وَالْمُثَلَّثِ وَالْمُرَبَّعِ وَغَيْرِ ذٰلِكَ وَالْمَقَادِيْرِ جَمْعُ مِقْدَارٍ وَهُوَ كَمٌّ مُتَّصِلٌ قَارُّ الذَّاتِ كَالْخَطِّ وَالسَّطْحِ وَالْحَرَكَاتِ وَالْحَرَكَةُ هِيَ الْخُرُوْجُ مِنَ الْقُوَّةِ اِلَی الْفِعْلِ عَلٰی سَبِيْلِ التَّدْرِيْجِ۔

ترجمہ:۔

یا تو حقیقیہ ہوگی یعنی ایسی ہیئت متقررہ ہوگی جو اس ذات میں حسی طور پر پائی جائے یعنی حواس خمسہ میں سے کسی ایک کے ساتھ اس کا ادراک کیا گیا ہو جیسے کیفیات حسیہ یعنی وہ کیفیات جو جسم کے ساتھ خاص ہیں جن کا آنکھوں کے ساتھ ادراک کیا جاسکتا ہے قوت بصارت وہ قوت ہے جو ان خالی پٹھوں میں بچھائی گئی ہے جو یہ دونوں آپس میں مل کر دونوں آنکھوں کی طرف جدا ہو جاتے ہیں جیسے الوان اور اشکال اور شکل کہتے ہیں اس ہیئت کو جو ایک یا اس سے زائد نہایتوں کے احاطہ کرنے سے جسم کو حاصل ہوتی ہے جیسے دائرہ نصف دائرہ مثلث مربع وغیرہ اور مقادیر مقدار کی جمع ہے اور مقدار کم متصل قار بالذات کو کہتے ہیں جیسے خط اور سطح اور حرکات حرکۃ کی جمع ہے اور حرکت جسم کا قوت سے فعل کی طرف تدریجاً نکلنے کو کہتے ہیں۔

تشریح:۔

صفت حقیقیہ اس صفت کو کہتے ہیں جو اپنی ذات کے اعتبار سے بغیر کسی واسطہ کے دونوں کی ذات میں پائی جائے۔

حسی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ان کا ادراک حواس خمسہ میں سے کسی حاسہ کے ساتھ کیا جائے۔ اور پھر مصنفؒ نے حواس خمسہ میں سے ہر ایک کی مثال ذکر کی ہے گویا کہ حقیقیہ حسیہ کی پانچ قسمیں بن جاتی ہیں اور پھر صرف مدرک بالبصر کی پانچ مثالیں ذکر کی ہیں۔

مدرک بالبصر کی تمام کے تمام کیفیات حسیہ ہیں اور وہ پانچ ہیں (۱) الوان (۲) اشکال (۳) حرکات (۴) مقادیر (۵) اور ان سے مرکب:۔ متن کی بات صرف اتنی ہے پھر شارحؒ نے اس کے بعد ان میں سے ہر ایک کی تعریف کی ہے۔

البصر:۔ اس قوت کو کہتے ہیں جسے اللہ تعالیٰ نے سر کے اگلے حصے کی شریانوں میں رکھا ہے۔ پھر نظر کی شریانوں کے بارے میں دو قول ہیں ایک قول یہ ہے کہ سر کے پیچھے سے نظر کی دو شریانیں آتی ہیں ایک دوسرے کو کاٹ کر آنکھ تک پہنچتی ہیں یعنی دائیں طرف سے آنے والی شریان بائیں آنکھ تک جاتی ہے اور بائیں طرف سے آنے والی شریان دائیں آنکھ تک جاتی ہے جبکہ دوسرا قول یہ ہے کہ سر کے پیچھے سے آنے والی دونوں شریانیں ماتھے پر آ کر ایک دوسرے سے ٹکرا کر دائیں طرف کی شریان دائیں آنکھ میں جاتی ہے اور بائیں طرف کی شریان بائیں آنکھ میں جاتی ہے۔

الالوان:۔ جمع ہے لون کی اور لون کے معنی بالکل واضح ہیں اسلئے اس کی تعریف نہیں کی ہے۔

الاشکال:۔ شکل کی جمع ہے اور شکل ایک یا ایک سے زیادہ نہایتوں کے احاطہ کرنے سے حاصل ہونے والی صورت اور ہیئت کو کہتے ہیں جیسے دائرہ، مثلث، مربع مخمس، مسدس، مسبع، وغیرہ

مربع کی ایک ہی نہایہ ہوتی ہے نصف دائرہ کی تین نہایتیں ہوتی ہیں مثلث کی چار نہایتیں ہوتی ہیں اسی طرح الی آخرہ۔

المقادیر:۔ مقادیر مقدار کی جمع ہے اور مقدار اس کم کو کہتے ہیں جو متصل اور قار الذات ہو۔ مقدار کی تعریف میں سب سے پہلی قید ہے کم تو کم کی دو قسمیں ہیں کم متصلہ اور کم منفصلہ۔ کم متصلہ وہ کم ہے جو بعض اجزاء کیلئے ابتداء جبکہ دوسرے بعض اجزاء کیلئے انتہاء ہو جیسے خط اس کا ایک جانب ابتداء اور دوسرا جانب منتہاء بنتا ہے اور اس قید کے ساتھ عدد نکل گیا کیونکہ عدد میں ایک کے ختم ہونے کے بعد دوسرا مستقل عدد شروع ہو جاتا ہے وہ کسی کیلئے ابتداء یا انتہاء نہیں بنتا ہے دوسری قید متصل ہے۔

متصل کی بھی دو قسمیں ہیں قار الذات اور غیر قار الذات۔ قار الذات اس کو کہتے ہیں جس کے اجزاء مفروضہ خارج میں پائے جاتے ہوں جیسے جب خط کو تین حصوں میں تقسیم کردیا جائے تو خارج میں بھی اس کے تین اجزاء پائے جائیں گے اسی طرح جسم اور سطح کہ خارج میں انقسام کے بعد ان کے اجزاء پائے جاتے ہیں اس قید کے ذریعہ زمانہ نکل گیا کیونکہ زمانہ ماقبل کیلئے ابتداء اور مابعد کیلئے انتہاء تو بنتا ہے لیکن تقسیم ہوجانے کے بعد خارج میں اس کے اجزاء نہیں پائے جاتے ہیں۔

والحرکات :۔ حرکات جمع ہے حرکۃ کی اور حرکت کے معنٰی ہیں کسی بھی چیز کا آہستہ آہستہ قوۃ سے حرکت کی طرف نکلنا جیسے جوانی اس میں بڑھاپا بالقوۃ پایا جاتا ہے بالفعل نہیں پایا جاتا ہے اس کے باوجود آہستہ آہستہ تدریجاً بالفعل بڑھاپا آجاتا ہے اور آہستہ آہستہ تدریجاً جوانی کی جولانی کو دیمک لگ کر ختم ہوجاتی ہے۔

وَفِیْ جَعْلِ الْمَقَادِیْرِ وَالْحَرَکَاتِ مِنَ الْکَیْفِیَّاتِ تَسَامُحٌ۔

ترجمہ:۔

اور مقادیر اور حرکات کو کیفیات میں سے قرار دینے میں تسامح ہے۔

تشریح:۔

وفی جعل المقادیر والحرکات :۔ اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ایک اعتراض کیا ہے۔ اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ مصنفؒ کا مقادیر اور حرکات کو مدرک بالبصر میں شامل کرنا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ انھوں نے اس سے پہلے کہا تھا کہ ''الکیفیات الحسیۃ'' اور یہ دونوں کمیات میں داخل ہیں کیفیات میں داخل نہیں ہیں لہٰذا جب یہ کمیات ہیں تو یہ کیفیات میں داخل نہیں ہوں گے۔

جواب بعض لوگوں نے اس اعتراض کا جواب دیا ہے کہ ان کے بارے میں دو قول ہیں بعض لوگوں نے کہا ہے کہ یہ کمیات میں داخل ہیں جبکہ دوسرے بعض لوگوں کا قول یہ ہے کہ یہ کیفیات کے قبیل سے ہیں تو یہ مثال ان لوگوں کے قول کے مطابق ہے جن کے نزدیک یہ کمیات کے قبیل سے ہیں اسلئے یہ مثال صحیح ہوگی اور اس میں کوئی تسامح نہ ہوگا۔

وَمَا یَتَّصِلُ بِهَا اَیْ بِالْمَذْکُوْرَاتِ کَالْحُسْنِ وَالْقُبْحِ الْمُتَّصِفِ بِهِمَا الشَّخْصُ بِاعْتِبَارِ الْخِلْقَةِ الَّتِیْ هِیَ مَجْمُوْعُ الشَّکْلِ وَاللَّوْنِ وَکَالضِّحْكِ وَالْبُکَاءِ الْحَاصِلَیْنِ بِاِعْتِبَارِ الشَّکْلِ وَالْحَرَکَةِ اَوْبِالسَّمْعِ عَطْفٌ عَلٰی قَوْلِهٖ بِالْبَصَرِ وَالسَّمْعُ قُوَّةٌ رُتِّبَتْ فِی الْعَصَبِ الْمَفْرُوْشِ عَلٰی سَطْحِ بَاطِنِ الصِّمَاخَیْنِ یُدْرَكُ بِهَا الْاَصْوَاتُ مِنَ الْاَصْوَاتِ الْقَوِیَّةِ وَالضَّعِیْفَةِ وَالَّتِیْ بَیْنَ بَیْنَ وَالصَّوْتُ یَحْصُلُ مِنَ التَّمَوُّجِ الْمَعْلُوْلِ لِلْقَرْعِ الَّذِیْ هُوَ اِمْسَاسٌ عَنِیْفٌ وَالْقَلْعِ الَّذِیْ هُوَ تَفْرِیْقٌ بِشَرْطِ مُقَاوَمَةِ الْمَقْرُوْعِ لِلْقَارِعِ وَالْمَقْلُوْعِ لِلْقَالِعِ وَیَخْتَلِفُ الصَّوْتُ قُوَّةً وَضُعْفًا بِحَسَبِ قُوَّةِ الْمُقَاوَمَةِ وَضُعْفِهَا اَوْبِالذَّوْقِ وَهِیَ قُوَّةٌ مُنْبَثَّةٌ فِی الْعَصَبِ الْمَفْرُوْشِ عَلٰی جِرْمِ اللِّسَانِ مِنَ الطُّعُوْمِ کَالْحَلَاوَةِ وَالْمَرَارَةِ وَالْمُلُوْحَةِ وَالْحُمُوْضَةِ وَغَیْرِ ذٰلِكَ اَوْبِالشَّمِّ وَهِیَ قُوَّةٌ مُتَرَتِّبَةٌ فِیْ زَائِدَتَیْ مُقَدَّمِ الدِّمَاغِ الشَّبِیْهَتَیْنِ بِحَلْمَتَیِ الثَّدْیِ مِنَ الرَّوَائِحِ اَوْبِاللَّمْسِ وَهِیَ قُوَّةٌ سَارِیَةٌ فِی الْبَدَنِ کُلِّهٖ یُدْرَكُ بِهَا الْمَلْمُوْسَاتُ مِنَ الْحَرَارَةِ وَالْبُرُوْدَةِ وَالرُّطُوْبَةِ وَالْیُبُوْسَةِ هٰذِهِ الْاَرْبَعَةُ هِیَ اَوَائِلُ الْمَلْمُوْسَاتِ بِهَا وَالْاُوْلَیَانِ مِنْهَا فِعْلِیَّتَانِ وَالْاُخْرَیَانِ اِنْفِعَالِیَّتَانِ وَالْخُشُوْنَةِ وَهِیَ کَیْفِیَّةٌ حَاصِلَةٌ عَنْ کَوْنِ بَعْضِ الْاَجْزَاءِ اَخْفَضَ وَبَعْضِهَا اَرْفَعَ وَالْمَلَاسَةِ وَهِیَ کَیْفِیَّةٌ حَاصِلَةٌ عَنْ اِسْتِوَاءِ وَضْعِ الْاَجْزَاءِ وَاللِّیْنِ وَهِیَ کَیْفِیَّةٌ بِهَا یَقْتَضِیْ قَبُوْلَ الْغَمْزِ اِلَی الْبَاطِنِ وَیَکُوْنُ لِلشَّیْئِ بِهَا قِوَامٌ غَیْرُ سَیَّالٍ وَالصَّلَابَةِ وَهِیَ تُقَابِلُ اللِّیْنَ وَالْخِفَّةِ وَهِیَ کَیْفِیَّةٌ بِهَا یَقْتَضِی الْجِسْمُ اَنْ یَتَحَرَّكَ اِلٰی الصَّوْبِ الْمُحِیْطِ لَوْلَمْ یَعُقْهُ عَائِقٌ وَالثِّقْلِ وَهِیَ کَیْفِیَّةٌ بِهَا یَقْتَضِی الْجِسْمُ اَنْ یَتَحَرَّكَ اِلٰی صَوْبِ الْمَرْکَزِ لَوْلَمْ یَعُقْهُ عَائِقٌ۔

ترجمہ:۔

اور وہ کیفیات جو مذکورہ بالا کیفیات کے ساتھ مل کر حاصل ہوں جیسے وہ خوبصورتی اور بدصورتی جن کے ساتھ کوئی آدمی خلقتاً متصف ہوتا ہے وہ خلقت جو لون اور شکل کا مجموعہ ہے اور جیسے ہنسنا اور رونا جو شکل اور حرکت کے اعتبار سے حاصل ہوتے ہیں یا مدرک بالسمع ہوں اس کا عطف بالبصر پر ہے سمع وہ قوت ہے جو اس پٹھے میں رکھی گئی ہے جو کانوں کے سراخوں کی سطح پر بچھا ہوا ہے جس سے آوازوں کا ادراک کیا جاتا ہے تیز کمزور اور درمیانہ قسم کی آوازوں میں سے اور آواز اس لہر کو کہتے ہیں جو سخت ٹکراؤ یا سخت علیحدگی سے حاصل ہو جائے بشرطیکہ ٹکرانے والی چیز اور جس سے ٹکر ہوئی ہے اور اسی طرح علیحدہ ہونے والی چیز اور جس سے وہ چیز علیحدہ ہوئی ہے دونوں سختی اور نرمی میں برابر ہوں اور آواز تیزی اور کمزوری کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہے ٹکراؤ کے تیز اور کمزور ہونے کی وجہ سے یا اس کا ادارک چکھنے سے ہوگا اور چکھنا اس قوت کو کہتے ہیں جو پوری زبان کی جھلی پر پھیلی ہوئی ہے ذائقوں میں سے جیسے مٹھاس ،کڑواہٹ ،نمکینی ،کھٹاس ،وغیرہ اور یا اس کا ادراک سونگھنے کے ذریعہ ہوگا اور قوت شامہ اس قوت کو کہتے ہیں جو دماغ کے اگلے حصے میں عورتوں کے پستانوں کے مشابہ دو ابھرے ہوئے دانوں میں رکھی ہوئی ہے۔اس سے خوشبوئیں سونگھی جاتی ہیں اور یا اس کا ادراک چھونے کے ساتھ ہوگا چھونا اس قوت کو کہتے ہیں جو پورے جسم میں پھیلی ہوئی ہے اور اس کے ساتھ ملموسات کا ادراک کیا جاتا ہے جیسے حرارت ،ٹھنڈک ،تری ،خشکی ،یہ چاروں اوائل ملموسات کہلاتے ہیں ان میں سے پہلی دو کیفیتیں فعلی ہیں اور دوسری دو کیفیتیں انفعالی ہیں اور کھردرا ہونا یہ وہ کیفیت ہے جو جسم کے بعض اجزاء کے اونچے اور بعض کے نیچے ہونے سے حاصل ہوتی ہے اور چکنا ہونا یہ وہ کیفیت ہے جو جسم کے اجزاء کے برابر ہونے سے حاصل ہوتی ہے اور ملائم ہونا یہ وہ کیفیت ہے جس کی وجہ سے جسم باطن کی طرف دخول قبول کرے اور اس کے ساتھ نہ بہنے والا قوام تیار ہوتا ہے اور سخت ہونا یہ نرم ہونے کی ضد ہے اور ہلکا ہونا یہ وہ کیفیت جس کی وجہ سے جسم اوپر جانے کا مقتضی ہوتا ہے یہاں تک کہ اگر کوئی رکاوٹ نہ ہو تو فلک الافلاک تک پہنچ جائے اور بھاری ہونا وہ کیفیت ہے جس کی وجہ سے جسم نیچے کی طرف جانے کا مقتضی ہوتا ہے یہاں تک کہ اگر کوئی رکاوٹ نہ ہو تو وہ اسفل السافلین تک پہنچ جائے۔

تشریح:۔

وما یتصل بھا :۔یعنی ماقبل میں جو چار صورتیں ،ہم نے بیان کی ہیں ان میں سے کسی دو سے مرکب ہو مثلاً حسن اور قبح یہ دونوں مرکب ہوتے ہیں شکل اور لون سے جیسے بلال کا چہرہ گول ہے تو اس میں ایک شکل ہے اور دوسرا لون ہے اسی طرح ضحک اور بکاء یہ دونوں مرکب ہیں شکل اور حرکت سے اسلئے کہ جب کوئی آدمی ہنستا ہے تو اس میں ایک تو خاص قسم کی شکل حاصل ہوگی اور اس کے ساتھ ساتھ حرکت بھی ہوگی جس سے وہ شکل بنے گی اسی طرح جب کوئی آدمی روتا ہے تو یہ بھی شکل وحرکت کا مجموعہ ہوگا اسلئے کہ کوئی آدمی روتا ہے تو منہ بنانے کے ساتھ ساتھ ہونٹ بھی سکیڑتا ہے ناک لال ہو جاتی ہے اور ماتھے پر بل پڑ جاتے ہیں تو اس سے ایک خاص قسم کی شکل حاصل ہوتی ہے۔

اوبالسمع :۔حواس کی قسموں میں سے دوسری قسم قوۃ سامعہ ہے جیسے صوتہٗ یشبہ الھمس۔

قوۃ سامعہ کی تعریف:۔قوۃ سامعہ کانوں کے اندر کے پردوں میں موجود اس قوۃ کو کہتے ہیں جس کے ساتھ آوازوں کا ادراک کیا جاتا ہے اس اعتبار سے کہ وہ آواز قوی ہے یا متوسط ہے اور یا ضعیف ہے۔اور پھر قوۃ سامعہ کی تعریف میں مذکور الفاظ کی تعریف کی ہے چنانچہ صوت (آواز) ہوا کے اس لہر کو کہتے ہیں جو دو چیزوں کے آپس میں ٹکرانے یا دو چیزوں کے ایک دوسرے سے جدا ہونے سے پیدا ہو جائے بشرطیکہ وہ دونوں چیزیں سختی میں برابر اور مساوی ہوں اگر ان دونوں چیزوں کے درمیان تساوی نہ ہو مثلاً ایک طرف روئی ہو اور دوسری طرف پتھر تو ان کے ٹکراؤ سے آواز پیدا نہیں ہوگی پھر اگر یہ ٹکراؤ یا جدائی شدید ہو تو صوت قوی ہوگا اور اگر درمیانہ ہو تو صوت متوسط ہوگا اور اگر ہلکا ہو تو صوت بھی ضعیف ہوگا۔

او بالذوق :۔حواس کی قسموں میں سے تیسری قسم ذوق ہے ذوق کے ساتھ بھی کسی چیز کو محسوس کیا جا سکتا ہے جیسے مطعومات میں سے میٹھا، کڑوا، نمکین، کھٹا وغیرہ

ذوق کی تعریف:۔زبان کے پردے پر پھیلے ہوئے اس قوۃ کا نام ہے جس کے ساتھ مختلف چیزوں کے ذائقوں کو چکھا جاتا ہے۔

عام طور پر زبان کی نوک سے چیزوں کا ذائقہ چکھا جاتا ہے لیکن اللہ تعالیٰ نے زبان پر پھیلی ہوئی پوری جھلی میں یہ طاقت رکھی ہے۔

اوبالشم :۔حواس خمسہ میں سے پانچواں حاسہ قوۃ شامہ ہے۔

قوۃ شامہ کی تعریف:۔قوہ شامہ اس قوۃ کو کہتے ہیں جسے اللہ تعالیٰ نے سر کے اگلے حصے میں رکھے ہوئے عورتوں کے پستانوں کے مانند دوڈونیوں میں رکھا ہے جس کے ساتھ مختلف چیزوں کی بوسونگھی جاتی ہے جیسے خوشبو اور بدبو۔

لیکن ناک کے سونگنے کا ذریعہ ہونے کی وجہ سے عام طور پر لوگ اسے قوۃ شامہ سمجھتے ہیں۔

او باللمس:۔حواسہ خمسہ میں سے پانچواں حاسہ قوۃ لامسہ ہے جیسے حرارت، رطوبت، برودت، یبوست وغیرہ۔

لمس کی تعریف:۔لمس اس قوۃ کا نام ہے جو پورے جسم میں پھیلی ہوئی ہوتی اور اس کے ساتھ محسوسات کا ادراک کیا جاتا ہے۔

شارحؒ نے ان چار کے بارے میں دو باتیں ذکر کی ہیں پہلی بات یہ ذکر کی ہے کہ یہ چار تمام محسوسات کیلئے اوائل ہیں اسلئے ان کو اوائل الملموسات کہتے ہیں اور تمام محسوسات کیلئے اوائل اس طرح ہیں کہ دنیا میں موجود تمام چیزیں ان چار چیزوں میں بند ہیں جن کو عناصر اربعہ کہتے ہیں اور وہ ہیں آگ، ہوا، پانی، اور مٹی۔رطوبت میں پانی اور مٹی داخل ہیں، برودت پانی اور ہوا میں پایا جاتا ہے۔

اور عناصر اربعہ چونکہ باقی ملموسات کیلئے اوائل بنتے ہیں کیونکہ ان کے ساتھ بلاواسطہ چیزوں کو محسوس کیا جاتا ہے جبکہ باقی کے ساتھ واسطہ کے ساتھ چیزوں کو محسوس کیا جاتا ہے اسلئے یہ چیزیں بھی باقی محسوسات کیلئے اوائل بنیں گی۔

دوسری بات یہ ذکر کی ہے کہ ان چار میں سے حرارت اور برودت میں فعلیت پائی جاتی ہے یعنی یہ دونوں دوسری چیز میں مؤثر ہوتی ہیں اور رطوبت اور یبوست میں انفعالیت پایا جاتا ہے یعنی یہ دونوں دوسری چیز کا اثر اپنے اندر قبول کرتے ہیں۔

اس کی تفصیل:۔حرارت میں فعلیت اسلئے پائی جاتی ہے کہ حرارت اس کیفیت کا نام ہے جو تفریق متفرقات کا تقاضا کرے جیسے لکڑی اس میں ہوا اور مٹی ہیں جب اسے جلایا جائے تو اس کے اندر سے ہوا دھواں بن کر اڑ جاتی ہے اور مٹی راکھ کی صورت میں رہ جاتی ہے تو دونوں چیزوں کو آگ نے جلا کر جدا کر دیا۔

اور برودت میں فعلیت والا معنیٰ اسلئے پایا جاتا ہے کہ برودت کی تعریف ہے کہ برودت اس کیفیت کا نام ہے جو ترکیب مولفات کا تقاضا کرے جیسے سونا جب اسے پگھلا دیا جائے تو اس سے کھوٹ اور مٹی جدا ہو جاتے ہیں اور جب ٹھنڈا ہو جائے تو پھر سے سونے کے ساتھ مل جاتے ہیں اسلئے ان میں فعلیت پائی جاتی ہے۔

اور رطوبت اور یبوست میں انفعالیت پائی جاتی ہے رطوبت میں انفعالیت اسلئے پائی جاتی ہے کہ رطوبت کی تعریف ہے کہ رطوبت اس کیفیت کا نام ہے جو سہولت تفرق سہولت تشکل اور سہولت اتصال کا تقاضا کرے جیسے موم اور آٹا ان سے بسہولت کوئی بھی شکل بنائی جاسکتی ہے اور پھر جب چاہے اسے بسہولت توڑا اور جوڑا جاسکتا ہے۔

یبوست کی تعریف:۔یبوست اس کیفیت کا نام ہے جو صعب التشکل صعب التفریق اور صعب الاتصال ہونے کا تقاضا کرے یعنی نہ تو اس سے بآسانی کوئی صورت بنائی جاسکتی ہو اور نہ ہی کوئی صورت توڑی جاسکتی ہو اور نہ ہی کسی ٹوٹی ہوئی صورت بسہولت جوڑی جاسکتی ہو جیسے پتھر اس سے کوئی صورت بنانا آسان نہیں ہے اور نہ ہی ایک بار بنانے کے بعد اس کا جدا کرنا آسان ہے اور نہ ہی ایک بار جدا کرنے کے بعد اسے جوڑنا آسان ہے اسلئے اس میں انفعالیت پائی جاتی ہے۔

خشونت:۔کھردرا ہونا اس کیفیت کا نام ہے جس کے بعض اجزاء اونچے اور بعض اجزاء نیچے ہوں۔

الملاسہ:۔برابر ہونا اس کیفیت کا نام ہے جس کے تمام اجزاء برابر سرابر ہوں۔

اللین:۔نرم ہونا اس کیفیت کا نام ہے جو باطن کی طرف نفوذ کو قبول کرے اور وہ بہنے والی نہ ہو جیسے آٹا یہ اپنے اندر نفوذ کو قبول کرتا ہے اور بہنے والا بھی نہیں ہے۔

الصلابۃ:۔سخت ہونا یہ نرم ہونے کی ضد ہے اور صلابت اس کیفیت کا نام ہے جو اپنے باطن کی طرف نفوذ کو قبول نہ کرے اور سیال بھی نہ ہو جیسے پتھر لوہا وغیرہ۔

الخفۃ:۔ہلکا ہونا یہ اس کیفیت کا نام ہے جو اس بات کا تقاضا کرے کہ اگر اس کیلئے کوئی مانع نہ ہو تو وہ فلک الافلاک تک پہنچ جائے جیسے گیس

والاغبارہ اگر یہ ہوا میں پھٹے نہیں تو اپنے اندر موجود گیس کی وجہ سے فلک الافلاک تک جا پہنچے۔

الثقل:۔ بھاری ہونا یہ اس کیفیت کا نام ہے جو اس بات کا تقاضا کرے کہ اگر اس کیلئے کوئی مانع نہ ہو تو یہ اسفل السافلین تک پہنچ جائے جیسے کوئی بھاری چٹان اگر اسے چھت سے نیچے لڑکا دیا جائے تو جب تک کوئی چیز اس کیلئے رکاوٹ بن کر اسے روکے گی نہیں اس وقت تک یہ چٹان لڑکتی رہے گی

وَمَايَتَصِلُ بِهَا اَیْ بِالْمَذْكُورَاتِ كَالْبَلَّةِ وَالْجَفَافِ وَاللُّزُوْجَةِ وَالْهَشَاشَةِ وَاللَّطَافَةِ وَالْكَثَافَةِ وَغَيْرِ ذٰلِكَ اَوْعَقْلِيَّةٌ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ حِسِّيَّةٌ كَالْكَيْفِيَّاتِ النَّفْسَانِيَّةِ اَیْ اَلْمُخْتَصَّةِ بِذَوَاتِ الْاَنْفُسِ مِنَ الذَّكَاءِ وَهِیَ شِدَّةُ قُوَّةٍ لِلنَّفْسِ مُعَدَّةٌ لِاكْتِسَابِ الْاٰرَاءِ وَالْعِلْمِ وَهُوَ الْاِدْرَاكُ الْمُفَسَّرُ بِحُصُوْلِ صُوْرَةِ الشَّیْءِ عِنْدَ الْعَقْلِ وَقَدْ يُقَالُ عَلٰى مَعَانٍ اُخَرَ وَالْغَضَبِ وَهِیَ حَرَكَةٌ لِلنَّفْسِ مَبْدَءُ هَا اِرَادَةُ الْاِنْتِقَامِ وَالْحِلْمِ وَهُوَ اَنْ تَكُوْنَ النَّفْسُ مُطْمَئِنَّةً بِحَيْثُ لَا يُحَرِّكُهَا الْغَضَبُ بِسُهُوْلَةٍ وَلَا تَضْطَرِبُ عِنْدَ اِصَابَةِ الْمَكْرُوْهِ وَسَائِرِ الْغَرَائِزِ جَمْعُ غَرِيْزَةٍ وَهِیَ الطَّبِيْعَةُ اَعْنِیْ مَلَكَةً يَصْدُرُ عَنْهَا صِفَاتٌ ذَاتِيَّةٌ مِثْلُ الْكَرَمِ وَالْقُدْرَةِ وَالشَّجَاعَةِ وَغَيْرِ ذٰلِكَ۔

ترجمہ:۔

اور وہ کیفیات جو ان کے ساتھ متصل ہوں جیسے تری ہونا خشکی ہونا چکناہٹ ہونا، خوشی کی وجہ سے بشاشت کا ہونا، لطافت کثافت وغیرہ کا ہونا۔

یا عقلیہ ہوگی اس کا عطف حسیہ پر ہے جیسے کیفیات نفسانیہ یعنی وہ کیفیات جو اجسام ناطقہ کے ساتھ مختص ہوتی ہیں یعنی ذہانت اس قوت کا نام ہے جس کے ذریعہ آراء حاصل کی جاتی ہیں اور علم اور وہ ادراک ہے اس کا جس کی وضاحت حصول صورۃ الشیئ عند العقل کیساتھ کی جاتی ہے اور اس کے علاوہ دیگر معانی پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ اور غضب انسانی نفس کی وہ حرکت ہے جس کا آغاز انتقام کا ارادہ ہوتا ہے اور حلم اس مطمئن نفس کو کہتے ہیں جسے آسانی سے نہ غصہ بھڑکائے اور نہ ہی مصیبت کے وقت وہ گھبرائے۔ اور باقی تمام طبعی کیفیات غرائز غریزۃ کی جمع ہے اور غریزہ اس طبعی ملکہ کو کہتے ہیں جس سے صفات ذاتیہ صادر ہوتے ہیں جیسے کرم، قدرت، شجاعت وغیرہ۔

تشریح:۔

وما یتصل بھا:۔ یہاں تک وہ دس صورتیں بیان ہوئی ہیں جن کو چھونے کے ساتھ محسوس کیا جاسکتا ہے اور اب یہاں سے کچھ ایسی صورتیں بیان کررہے ہیں جو ان کے ساتھ متصل ہیں۔ ان میں سے ایک ہے بلۃ یعنی تر ہونا گیلا ہونا۔ الجفاف خشک ہونا۔ اللزوجۃ چکناہٹ۔ الھشاشۃ چکناہٹ کی ضد۔

لزوجت اور ھشاشت میں فرق:۔

لزوجت اس کیفیت کا نام ہے جس سے آسانی کیساتھ کوئی بھی صورت بنائی جاسکتی ہو اور اسے جدا کرنا مشکل ہو۔ مشکل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اسے جدا کرتے وقت وہ لمبا ہو جائے جیسے چینگم اسے جتنا کھینچا جائے کھنچتا جائے گا اور اگر کوئی اس سے کوئی صورت بنانا چاہے تو بآسانی بن جائے گی۔

ہشاشت۔ اس کیفیت کا نام ہے جو سہولت تفرق اور بعد التفرق عسر الاتصال کا تقاضا کرے جیسے وہ روٹی جس کی سرید بنائی جائے تو آسانی کے ساتھ بن سکتی ہے اور ایک بار روٹی سے سرید کے بن جانے کے بعد اگر کوئی دوبارہ اس سے روٹی بنانا چاہے تو روٹی بنانا مشکل ہوتی ہے۔

واللطافۃ:۔ انتہائی باریک چیز یا بہنے والی چیز یا وہ چیز جو انتہائی صاف وشفاف ہو۔

الکثافۃ وہ جامد چیز ہے جس کیلئے کوئی حجب اور رکاوٹ ہو۔

عقلیہ:۔ یہاں تک بیان ہوا کہ اگر وہ حقیقت طرفین سے غیر خارج ہو تو تمام ماہیت ہوگی یا جزء مشترک ہوگی اور یا جزء ممیز ہوگی اور اگر خارج ہو تو حقیقی ہوگی یا اضافی ہوگی اگر حقیقی ہو تو پھر حسی ہوگی یا عقلی ہوگی یہاں تک حقیقی کی پہلی قسم وجہ شبہ حسی کو بیان کیا اور اب یہاں سے اس کی دوسری قسم وجہ شبہ عقلی کو بیان کررہے ہیں۔ اور وجہ شبہ عقلی اس وجہ شبہ کو کہتے ہیں جو مدرک بالحس نہ ہو جیسے تمام کے تمام وہ کیفیات جو انسان کے نفس کے ساتھ خاص ہوتی ہیں جیسے ذکاوت، علم، غضب، اور حلم، وغیرہ اسی طرح صفات مادحہ اور صفات ذامہ صفات جیسے علم، شجاعت، قدرت، کرم وغیرہ۔ ذکاء کی مثال جیسے

ھو کابی حنیفۃ فی الذکاء۔

علم کی مثال جیسے ھو کالبیھقی فی علمہ غضب کی مثال جیسے ھو کعنترہ فی غضبہ۔

حلم کی مثال جیسے ھو کالمعاویۃ فی حلمہ۔ اسی طرح تمام صفات ذاتیہ طبعیہ جیسے کرم کی مثال ھو کالحاتم فی الجود۔ قدرت کی مثال جیسے ھو کالمعتصم فی القدرۃ۔ اسی طرح صفات ذامہ جیسے بزدلی کنجوسی، عاجز ہونا وغیرہ۔

غریزہ پیدائشی خصلت کو کہتے ہیں اور اصطلاحاً اس کو ملکہ کہتے ہیں۔

پھر ملکہ سے جس چیز کا صدور ہو جائے اس حیثیت سے کہ وہ ملکہ کے محل کے ساتھ قائم ہے اس کو صفت کہتے ہیں اور صدور کی حیثیت سے فعل کہلاتا ہے اور اس ملکہ کو صفت کی حیثیت سے غریزہ کہتے ہیں اور فعل ہونے کے لحاظ سے اس کو خلق کہتے ہیں اور یہاں پر صفات ذاتیہ سے مراد وہ صفات ہیں جن کا حصول کیساتھ کوئی دخل نہ ہو۔

بخل اور لوم کی ضد کو کرم کہتے ہیں اب اگر یہ بذل نفس کے ذریعہ ہو تو اسے شجاعت کہتے ہیں اور اگر مال کے ذریعہ ہو تو اسے جود کہتے ہیں اور اگر قدرت کے ہوتے ہوئے کسی کو ضرر کے نہ پہنچانے کے ساتھ ہو تو اسے عفو کہتے ہیں۔

ذکاء نفس کے اس تیز قوت کو کہتے ہیں جس میں لوگوں کے آراء کے پہچاننے کی صلاحیت ہو۔ ذہانت اور حافظے میں فرق یہ ہے کہ ذہانت اس قوت کو کہتے ہیں جس کے ساتھ لوگوں کی باتیں سمجھی جاتی ہیں اور حافظہ اس قوۃ کو کہتے ہیں جسکی وجہ سے کوئی بات ذہن سے جلدی نہیں نکلتی ہے۔ کیونکہ بعض اوقات کوئی آدمی انتہائی غبی ہوتا ہے اس کے ذہن میں کوئی بات بیٹھتی ہی نہیں ہے اور بعض آدمی ایسے ذہین ہوتے ہیں کہ ان کو ایک بار کوئی بات بتائی جائے تو وہ بات اس کے ذہن سے کبھی بھی نہیں نکلتی ہے۔

علم کی تعریف:۔ علم کے معنیٰ ہیں ادراک کرنا اور ادراک کرنا ”حصول صورۃ الشیء فی العقل“ کو کہتے ہیں۔

غضب کی تعریف:۔ انتقام کے ارادے سے پیدا ہونے والی کیفیت کو غضب کہتے ہیں۔

حلم کی تعریف:۔ انسان کی ذات کا اس طرح ہونا کہ غصہ اور مصیبتیں اسے متحرک اور مضطرب نہ کر سکیں۔

کرم کی تعریف:۔ اس کیفیت کا نام ہے جس کے ساتھ مال اور مرتبہ خرچ کیا جائے۔

قدرۃ:۔ اس کیفیت کو کہتے ہیں جس کے ساتھ افعال اختیاریہ صادر ہو جائیں۔

شجاعۃ کی تعریف:۔ اس کیفیت کو کہتے ہیں جس کے ساتھ آسانی کے ساتھ نفس خرچ کیا جائے۔

وَاَمَّا اِضَافِيَّةٌ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ اِمَّا حَقِيْقَةٌ وَيَعْنِيْ بِالْاِضَافِيَّةِ مَالَا يَكُوْنُ هَيْئَةً مُتَقَرِّرَةً فِي الذَّاتِ بَلْ يَكُوْنُ مَعْنًى مُتَعَلِّقًا بِشَيْئَيْنِ كَاِزَالَةِ الْحِجَابِ فِيْ تَشْبِيْهِ الْحُجَّةِ بِالشَّمْسِ فَاِنَّهَا لَيْسَتْ هَيْئَةً مُتَقَرِّرَةً فِيْ ذَاتِ الْحُجَّةِ اَوِ الشَّمْسِ وَلَا فِيْ ذَاتِ الْحِجَابِ وَقَدْ يُقَالُ الْحَقِيْقِيُّ عَلٰى مَا يُقَابِلُ الْاِعْتِبَارِيَّ الَّذِيْ لَا تَحَقُّقَ لَهٗ اِلَّا بِحَسْبِ اعْتِبَارِ الْعَقْلِ وَفِي الْمِفْتَاحِ اِشَارَةٌ اِلٰى اَنَّهٗ مُرَادُهٗ هٰهُنَا حَيْثُ قَالَ اَلْوَصْفُ الْعَقْلِيُّ مُنْحَصِرٌ بَيْنَ حَقِيْقِيٍّ كَالْكَيْفِيَّاتِ النَّفْسَانِيَّةِ وَبَيْنَ اِعْتِبَارِيٍّ وَنِسْبِيٍّ كَاتِّصَافِ الشَّيْءِ بِكَوْنِهٖ مَطْلُوْبَ الْوُجُوْدِ اَوِ الْعَدَمِ عِنْدَ النَّفْسِ اَوْ كَاتِّصَافِهٖ بِشَيْءٍ تَصَوُّرِيٍّ وَهْمِيٍّ مَحْضٍ۔

ترجمہ:۔

اور یا اضافیہ ہوگی اس کا عطف حقیقیہ پر ہے اور اضافیہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ کسی ایسی چیز سے نہ بنی ہو جو اپنی ذات کے اعتبار سے قائم ہو بلکہ وہ کوئی ایسا معنیٰ ہو جو دو چیزوں کے ساتھ متعلق ہو جیسے ازالہ حجاب دلیل کی سورج کے ساتھ تشبیہ دینے میں کہ یہ نہ سورج کی ذات میں موجود ہے اور نہ ہی دلیل کی ذات میں اور نہ ہی حجاب کی ذات میں اور کبھی کبھار حقیقیہ کا اطلاق اس پر بھی ہوتا ہے جو اس اعتباری کا مقابل بنتا ہے جس کا وجود صرف عقل کے اعتبار کرنے سے ہوتا ہے مفتاح میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ یہاں پر یہی مراد ہے کیونکہ انھوں نے کہا ہے کہ وصف عقلی منحصر ہے حقیقی کے در

میان جیسے کیفیات نفسانیہ اور اعتباری اور نسبی کے درمیان جیسے نفس انسانی کیلئے کسی چیز کا مطلوب الوجود ہونا یا معدوم الوجود ہونا یا کسی چیز کا محض تصوری وہمی کے ساتھ متصف ہونا۔

تشریح:۔

واما اضافية:۔ یہاں تک تشبیہ حقیقی کو بیان کیا اور اب یہاں سے تشبیہ اضافی بیان کر رہے ہیں۔

تشبیہ اضافی کی تعریف:۔تشبیہ اضافی اس معنٰی کو کہتے ہیں جو طرفین کی حقیقت سے خارج ہو اور ان کے ساتھ متعلق ہو۔ جیسے کسی دلیل کے واضح ہونے کی سورج کے ساتھ تشبیہ دیتے ہوئے یوں کہا جائے کہ "هذه الحجة في ازالة الخفاء كالشمس" یہ دلیل حجاب کے ختم کرنے میں سورج کی طرح ہے۔ اس میں وجہ شبہ ازالۃ الحجاب ہے یہ نہ تو مشبہ حجۃ کی حقیقت میں داخل ہے اور نہ ہی مشبہ بہ سورج کی حقیقت میں داخل ہے بلکہ یہ دونوں کی طرف منسوب ہے کہ جس طرح سورج سے چیزیں مکشوف ہوتی ہیں اسی طرح حجت سے بھی چیزیں مکشوف ہوتی ہیں۔

وقد يقال الحقيقي:۔ یہاں سے مصنفؒ یہ بات بیان کر رہے ہیں کہ مصنفؒ نے جو اضافی کے مقابلے میں حقیقی کو ذکر کیا ہے یہ اس کے مقابلے میں ہے یعنی وجہ خارجی کے ایک معنٰی تو یہ ہیں کہ اس کیلئے وجود خارجی ہو جو حقیقی اور اضافی کے مقابلہ سے معلوم ہوتا ہے لیکن کبھی کبھار حقیقی کا اطلاق اس پر بھی ہوتا ہے جو اعتباری وہمی کے مقابلہ میں ہوتا ہے جس کا تحقق صرف عقل کے اعتبار سے ہوتا ہے۔

لیکن اس کی پوری وضاحت سے پہلے ایک بات کا جاننا ضروری ہے کہ اگر کوئی معنٰی خارج اور ذہن دونوں میں پایا جائے تو اسے حقیقی کہتے ہیں جیسے کہ گذر چکا ہے اور اگر کوئی معنٰی ایسا ہو کہ اس کا وجود صرف ذہن میں ہو خارج میں نہ ہو تو اسے اعتباری ذہنی کہتے ہیں جیسے ظفار منیہ اور انیاب اغوال وغیرہ اور اگر کوئی چیز ایسی ہو کہ ذہن میں اس کے وجود کے پائے جانے کے بعد خارج میں ہر جگہ اس کا وجود نہ پایا جائے بلکہ کہیں کہیں اس کا وجود پایا جائے تو اسے اعتباری نسبی کہتے ہیں جیسے محبوب چیز مطلوب الوجود ہوتی ہے اور مبغوض چیز معدوم الوجود ہوتی ہے ان کا وجود ذہن میں تو ہے خارج میں ہر جگہ نہیں ہوتا ہے لیکن کہیں کہیں ضرور ہوتا ہے۔

صاحب مفتاح نے مفتاح العلوم میں جو یہ کہا ہے کہ "الوصف العقلي منحصر بين الحقيقي كالكيفيات النفسانية وبين اعتباري ونسبي كاتصاف الشيء بكونه مطلوب الوجود أو العدم" اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ یہاں پر یہی مراد ہے الغرض اس تقابل کے اعتبار سے اعتباری نسبی اضافی بن جائے گی اور حقیقی میں داخل ہوگی جبکہ مصنفؒ کے تقابل کے اعتبار سے اضافی حقیقی میں داخل نہیں ہے۔

وَأَيْضًا الْوَجْهُ التَّشْبِيهِ تَقْسِيمٌ آخَرُ وَهُوَ أَنَّهُ إِمَّا وَاحِدٌ وَإِمَّا بِمَنْزِلَةِ الْوَاحِدِ لِكَوْنِهِ مُرَكَّبًا مِنْ مُتَعَدِّدٍ تَرْكِيبًا حَقِيقِيًّا بِأَنْ يَكُونَ وَجْهُ الشَّبَهِ حَقِيقَةً مُلْتَئِمَةً مِنْ أُمُورٍ مُخْتَلِفَةٍ أَوْ اعْتِبَارِيًّا بِأَنْ يَكُونَ هَيْئَةً انْتَزَعَهَا الْعَقْلُ مِنْ عِدَّةِ أُمُورٍ وَكُلٌّ مِنْهُمَا أَيْ مِنَ الْوَاحِدِ وَمَا هُوَ بِمَنْزِلَتِهِ حِسِّيٌّ أَوْ عَقْلِيٌّ وَإِمَّا مُتَعَدِّدٌ عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ إِمَّا وَاحِدٌ وَإِمَّا بِمَنْزِلَةِ الْوَاحِدِ وَالْمُرَادُ بِالْمُتَعَدِّدِ أَنْ يُنْظَرَ إِلَى عِدَّةِ أُمُورٍ وَيُقْصَدَ اشْتِرَاكُ الطَّرَفَيْنِ فِي كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا لِيَكُونَ كُلٌّ مِنْهَا وَجْهَ الشَّبَهِ بِخِلَافِ الْمُرَكَّبِ الْمُنَزَّلِ مَنْزِلَةَ الْوَاحِدِ فَإِنَّهُ لَمْ يُقْصَدِ اشْتِرَاكُ الطَّرَفَيْنِ فِي كُلٍّ مِنْ تِلْكَ الْأُمُورِ بَلْ فِي الْهَيْئَةِ الْمُنْتَزَعَةِ أَوْ فِي الْحَقِيقَةِ الْمُلْتَئِمَةِ مِنْهَا كَذَٰلِكَ أَيِ الْمُتَعَدِّدُ أَيْضًا إِمَّا حِسِّيٌّ أَوْ عَقْلِيٌّ أَوْ مُخْتَلِفٌ بَعْضُهُ حِسِّيٌّ وَبَعْضُهُ عَقْلِيٌّ وَالْحِسِّيُّ مِنْ وَجْهِ التَّشْبِيهِ سَوَاءٌ كَانَ بِتَمَامِهِ حِسِّيًّا أَوْ بِبَعْضِهِ طَرَفَاهُ حِسِّيَّانِ لَا غَيْرُ أَيْ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ كِلَاهُمَا أَوْ أَحَدُهُمَا عَقْلِيًّا لِامْتِنَاعِ أَنْ يُدْرَكَ بِالْحِسِّ مِنْ غَيْرِ الْحِسِّيِّ شَيْءٌ فَإِنَّ وَجْهَ التَّشْبِيهِ أَمْرٌ مَأْخُوذٌ مِنَ الطَّرَفَيْنِ مَوْجُودٌ فِيهِمَا وَالْمَوْجُودُ فِي الْعَقْلِيِّ إِنَّمَا يُدْرَكُ بِالْعَقْلِ دُونَ الْحِسِّ إِذِ الْمُدْرَكُ بِالْحِسِّ لَا يَكُونُ إِلَّا جِسْمًا أَوْ قَائِمًا بِالْجِسْمِ وَالْعَقْلِيُّ مِنْ وَجْهِ الشَّبَهِ أَعَمُّ مِنَ الْحِسِّيِّ يَعْنِي يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ طَرَفَاهُ حِسِّيَّيْنِ أَوْ عَقْلِيَّيْنِ أَوْ أَحَدُهُمَا حِسِّيًّا وَالْآخَرُ عَقْلِيًّا لِجَوَازِ أَنْ يُدْرَكَ بِالْعَقْلِ مِنَ الْحِسِّيِّ شَيْءٌ إِذْ لَا امْتِنَاعَ فِي قِيَامِ الْمَعْقُولِ بِالْمَحْسُوسِ وَإِدْرَاكِ الْعَقْلِ مِنَ الْمَحْسُوسِ شَيْئًا وَلِذَٰلِكَ يُقَالُ التَّشْبِيهُ بِالْوَجْهِ الْعَقْلِيِّ أَعَمُّ مِنَ التَّشْبِيهِ بِالْوَجْهِ الْحِسِّيِّ بِمَعْنَى أَنَّ

كُلَّ مَايَصِحُّ فِيهِ التَّشْبِيهُ بِالْوَجْهِ الْحِسِّيِّ يَصِحُّ بِالْوَجْهِ الْعَقْلِيِّ مِنْ غَيْرِ عَكْسٍ فَإِنْ قِيلَ هُوَ أَيِ التَّشْبِيهُ مُشْتَرَكٌ فِيهِ ضَرُورَةَ اِشْتِرَاكِ الطَّرَفَيْنِ فِيهِ فَهُوَ كُلِّيٌّ ضَرُورَةَ أَنَّ الْجُزْئِيَّ يَمْتَنِعُ وُقُوعُ الشَّرِكَةِ فِيهِ وَالْحِسِّيُّ لَيْسَ بِكُلِّيٍّ قَطْعًا ضَرُورَةَ أَنَّ كُلَّ حِسِّيٍّ فَهُوَ مَوْجُودٌ فِي الْمَادَّةِ حَاضِرٌ عِنْدَ الْمُدْرِكِ وَمِثْلُ هٰذَا لَا يَكُونُ إِلَّا جُزْئِيًّا ضَرُورَةً فَوَجْهُ التَّشْبِيهِ لَا يَكُونُ حِسِّيًّا قَطْعِيًّا قُلْنَا الْمُرَادُ بِكَوْنِ وَجْهِ التَّشْبِيهِ حِسِّيًّا إِنَّ أَفْرَادَهُ أَيْ جُزْئِيَّاتِهِ مُدْرَكَةٌ بِالْحِسِّ كَالْحُمْرَةِ الَّتِي تُدْرَكُ بِالْبَصَرِ جُزْئِيَّاتُهَا الْحَاصِلَةُ فِي الْمَوَادِّ فَالْحَاصِلُ أَنَّ وَجْهَ التَّشْبِيهِ إِمَّا وَاحِدٌ أَوْ مُرَكَّبٌ أَوْ مُتَعَدِّدٌ فَكُلٌّ مِنَ الْأَوَّلَيْنِ إِمَّا حِسِّيٌّ أَوْ عَقْلِيٌّ وَالْأَخِيرُ إِمَّا حِسِّيٌّ أَوْ عَقْلِيٌّ أَوْ مُخْتَلِفٌ فَيَصِيرُ سَبْعَةً وَالثَّلَاثَةُ الْعَقْلِيَّةُ طَرَفَاهُ إِمَّا حِسِّيَّانِ أَوْ عَقْلِيَّانِ أَوِ الْمُشَبَّهُ حِسِّيٌّ وَالْمُشَبَّهُ بِهِ عَقْلِيٌّ أَوْ بِالْعَكْسِ صَارَ سِتَّةَ عَشَرَ قِسْمًا۔ اَلْوَاحِدُ الْحِسِّيُّ كَالْحُمْرَةِ مِنَ الْمُبْصَرَاتِ وَالْخَفَاءِ يَعْنِي خَفَاءَ الصَّوْتِ مِنَ الْمَسْمُوعَاتِ وَطِيبِ الرَّائِحَةِ مِنَ الْمَشْمُومَاتِ وَلَذَّةِ الطَّعَامِ مِنَ الْمَذُوقَاتِ وَلِينِ الْمَلْمَسِ مِنَ الْمَلْمُوسَاتِ فِيمَا مَرَّ أَيْ فِي تَشْبِيهِ الْخَدِّ بِالْوَرْدِ وَالصَّوْتِ الضَّعِيفِ بِالْهَمْسِ وَالنَّكْهَةِ بِالْعَنْبَرِ وَالرِّيقِ بِالْخَمْرِ وَالْجِلْدِ النَّاعِمِ بِالْحَرِيرِ وَفِي كَوْنِ الْخَفَاءِ مِنَ الْمَسْمُوعَاتِ وَالطِّيبِ مِنَ الْمَشْمُومَاتِ وَالذَّةِ مِنَ الْمَذُوقَاتِ تَسَامُحٌ۔

ترجمہ:۔

اوراسی طرح وجہ تشبیہ کی ایک اور قسم بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ وجہ شبہ واحد ہوگی یا بمنزلہ واحد ہوگی امور متعددہ سے مرکب ہونے کی بناء پر ترکیب حقیقی ہواس طور پر کہ مختلف امور سے بنی ہوئی ایک حقیقت مرکبہ ہواور یا اعتباری ہواس طور پر کہ وہ متعدد چیزوں سے عقل کے ذریعہ چند امور سے منتزع کی گئی ہواوران میں سے ہرایک یعنی وجہ شبہ واحد ہو یا بمنزلہ واحد ہوحسی ہوگی یا عقلی ہوگی یا متعدد ہوگی۔اس کا عطف مصنفؒ کے اپنے قول اما واحد واما بمنزلۃ الواحد پر ہے اور متعدد کا مطلب یہ ہے کہ چند امور کو دیکھ کر ان کا دو چیزوں میں شریک ہونے کا قصد کیا جائے اس طور پر کہ ان میں سے ہرایک وجہ شبہ بن جائے بخلاف اس مرکب کے جو بمنزلہ واحد کے ہوتا ہے کہ ان میں سے ہرایک میں طرفین کے مشترک ہونے کا قصد نہیں کیا جاتا ہے بلکہ ہیئت منتزعہ یا حقیقت ملتئمہ میں اشتراک مقصود ہوتا ہے۔اسی طرح وجہ شبہ متعدد بھی حسی ہوگی یا عقلی اور یا مختلف کہ بعض حسی اور بعض عقلی ہواور وجہ شبہ جب حسی ہوتو خواہ وہ پوری کی پوری حسی ہو یا اس کا بعض حصہ حسی ہوتو اس کے طرفین حسی ہی ہوں گے یعنی یہ نہیں ہوسکتا ہے کہ وہ دونوں یا ان میں سے کوئی ایک عقلی ہو کیونکہ حس کے ذریعہ صرف حسی ہی کا ادراک کیا جاتا ہے حسی کے علاوہ کسی اور چیز کا ادراک کرنا ناممکن ہے کیونکہ وجہ شبہ طرفین سے ماخوذ ہوتی ہے اوران میں موجود ہوتی ہے اور عقلی میں موجود چیز کا عقلی کے ذریعہ ہی ادراک کیا جاتا ہے حس کے ذریعہ ادراک نہیں کیا جاسکتا ہے کیونکہ حس کے ذریعہ ادراک کی جانے والی چیز صرف جسم یا وہ چیز ہوسکتی ہے جو جسم کے ساتھ قائم ہواور وجہ شبہ عقلی حسی سے اعم ہے یعنی اس کے دونوں طرفین حسی بھی ہوسکتے ہیں عقلی بھی ہوسکتے ہیں اور ایک حسی اور دوسرا عقلی بھی ہوسکتا ہے کیونکہ عقلی کے ذریعہ حسیات کا ادراک کیا جاسکتا ہے اسلئے کہ معقول کے محسوس کے ساتھ قائم ہونے اور اور عقلی کے ذریعہ محسوس کا ادراک کرنے میں کوئی امتناع نہیں ہے اسی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ وجہ شبہ عقلی وجہ شبہ حسی سے اعم ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ جس چیز میں تشبیہ وجہ شبہ حسی کے ذریعہ دینا صحیح ہواس میں وجہ شبہ عقلی کے ذریعہ تشبیہ دینا بھی صحیح ہے لیکن اس کا عکس نہیں اگر کہا جائے کہ وہ یعنی وجہ شبہ مشترک فیہ ہوتی ہے اسلئے کہ اس میں طرفین کا مشترک ہونا ضروری ہے تو یہ ایک کلی ہے اسلئے کہ جزئی میں اشتراک ممتنع ہوتا ہے اور حسی چیز بالکل ہی کلی نہیں ہوتی ہے اسلئے کہ جو چیز حسی ہوتی ہے وہ مادہ کے اندر موجود ہوتی ہے اور مدرک کے نزدیک حاضر ہوتی ہے اور اس قسم کی چیز صرف جزئی ہوتی ہے لہٰذا وجہ شبہ قطعی طور پر حسی نہیں ہوسکتی ہم کہتے ہیں وجہ شبہ کے حسی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کے افراد یعنی اس کی جزئیات مدرک بالحس ہو جیسے وہ سرخی جس کی جزئیات کا ادراک آنکھوں کے ذریعہ ہوتا ہے جو مادوں میں موجود ہوتی ہے خلاصہ کلام یہ ہے کہ وجہ شبہ واحد ہوگی یا مرکب ہوگی اور یا متعدد ہوگی پھر پہلی دو میں سے ہر ایک حسی ہوگی یا عقلی ہوگی اور آخری حسی ہوگی یا عقلی اور یا مختلف ہوگی تو یہ سات قسمیں بن جائیں گی اور تین عقلی کے طرفین حسی ہوں گے یا عقلی ہوں گے اور یا مشبہ حسی اور مشبہ بہ عقلی ہوگا اور یا اس کا عکس ہوگا تو یہ سولہ قسمیں بن جائیں گی۔واحد حسی جیسے سرخی مبصرات میں اور خفاء یعنی آواز کا ہلکا ہونا مسموعات

میں اور اچھی خوشبو مشمومات میں اور ذائقہ کی لذت مذوقات میں اور چھوئی ہوئی چیز کی ملائمت ملموسات میں جیسا کہ گزشتہ مثالوں میں گزر چکا ہے یعنی چہرے کی گلاب کے پھولے کے ساتھ تشبیہ دینے میں اور کمزور آواز کی ہمس کے ساتھ تشبیہ دینے میں اور منہ کے خوشبو کی عنبر کے ساتھ تشبیہ دینے میں اور لعاب دہن کی شراب کے ساتھ تشبیہ دینے میں اور نرم جلد کی ریشم کے ساتھ تشبیہ دینے میں اور خفاء کا مسموعات کے قبیل سے ہونے اور خوشبو کا مشمومات کے قبیل سے ہونے اور لذت کا مذوقات کے قبیل سے ہونے میں تسامح ہے۔

تشریح:۔

وایضًا وھو اما واحد واما بمنزلة الواحد :۔

یہاں سے تشبیہ کی دوسری تقسیم بیان کررہے ہیں اور اس تقسیم کے اعتبار سے تشبیہ کی ابتدائی طور پر تین قسمیں بن جاتی ہیں اور پھر سولہ قسمیں بنتی ہیں چنانچہ وجہ شبہ تین حال سے خالی نہیں ہے وجہ شبہ مفرد ہوگی یا مرکب ہوگی یا متعدد ہوگی۔

وجہ شبہ کے مفرد ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وجہ شبہ واحد ہو اور اس میں طرفین شریک ہوں۔

مرکب کی دو قسمیں ہیں مرکب حقیقی اور مرکب اعتباری۔

مرکب حقیقی وہ مرکب ہے جسے چند خارجی امور کو ملا کر بنایا گیا ہو۔

مرکب اعتباری وہ مرکب ہے جسے عقل متعدد امور سے ایک ہیئت کی صورت میں منتزع کرے اس صورت میں جب وہ مرکب بنتا ہے تو کوئی ایسی صورت نہیں بنتی ہے جس کی حقیقت ایک ہو پھر ان دونوں صورتوں میں چاہے وجہ شبہ مرکب حقیقی ہو یا اعتباری۔ ان کا مجموعہ وجہ شبہ بنے گا وہ اجزاء نہیں بنیں گے جن سے وہ حقیقت مرکب ہوئی ہے۔

اور متعدد کا مطلب یہ ہے کہ بہت سارے امور سے وجہ شبہ مرکب ہو اور وہ امور ایسے ہوں کہ ان میں سے ہر ایک وجہ شبہ بن سکتا ہو۔

مرکب اور متعدد میں فرق یہ ہے کہ مرکب میں طرفین کیلئے وجہ شبہ ان امور کا مجموعہ بنتا ہے اور متعدد میں طرفین کیلئے وجہ شبہ ان امور کا مجموعہ نہیں بنتا ہے بلکہ اس مجموعہ کے افراد من حیث الافراد بنتے ہیں۔

پھر پہلی دو قسمیں (وجہ شبہ مفرد اور مرکب) کی دو دو قسمیں ہیں اگر وجہ شبہ مفرد ہو تو اس کی دو قسمیں ہیں طرفین حسی ہوں گے یا عقلی اور مرکب ہونے کی صورت میں بھی اس کی دو قسمیں ہیں طرفین حسی ہوں گے یا عقلی۔ تو یہ کل چار قسمیں بن جائیں گی اور متعدد ہونے کی صورت میں تین قسمیں ہیں اس کے طرفین دونوں عقلی ہوں گے یا حسی ہوں گے یا مختلف ہوں گے یعنی ان میں سے بعض عقلی ہوں گے بعض حسی ہوں گے اور ان تین قسموں کو پہلی والی چار قسموں کے ساتھ ملانے سے کل سات قسمیں بن جائیں گی۔ اس کی پوری تفصیل شارحؒ نے بعد میں بیان کی ہے تفصیل کے بیان کرنے سے پہلے دو باتیں ذکر کی ہیں۔

پہلی بات:۔ یہ ذکر کی ہے کہ وجہ شبہ جب حسی ہو تو اس کے طرفین صرف حسی ہوں گے عقلی نہیں ہو سکتے ہیں اسلئے کہ وجہ شبہ عقلی حسی سے ماخوذ ہوتی ہے کیونکہ وجہ شبہ حسی ہونے کے باوجود اگر طرفین عقلی ہوں تو پھر حواس کے ذریعہ سے عقلی چیز کا ادراک کرنا لازم آئے گا جبکہ حواس کے ذریعہ سے معقولی چیز کا ادراک نہیں کیا جاسکتا ہے۔

اور اگر وجہ شبہ عقلی ہو تو طرفین کے اندر عموم ہوگا چنانچہ پھر طرفین عقلی بھی ہو سکتے ہیں اور حسی بھی چنانچہ اس کی کل چار صورتیں بن جائیں گی دونوں حسی ہوں دونوں عقلی ہوں مشبہ حسی ہو اور مشبہ بہ عقلی ہو مشبہ عقلی ہو اور مشبہ بہ حسی ہو اسلئے کہ عقل کے ساتھ صرف عقلیات کا ادراک نہیں کیا جاتا ہے بلکہ عقلیات اور حسیات دونوں کا ادراک کیا جاتا ہے یہی وجہ ہے کہ ماتنؒ نے کہا ہے کہ وجہ شبہ عقلی ہو تو وہ حسی سے اعم ہوگی یعنی جہاں پر تشبیہ وجہ شبہ عقلی کے ساتھ ہو وہاں پر طرفین صرف عقلی ہوں گے اور جہاں پر وجہ شبہ حسی ہو وہاں پر طرفین حسی اور عقلی دونوں طرح ہو سکتے ہیں۔

دوسری بات:۔ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا ہے کہ آپ نے ایک صورت یہ بیان کی ہے کہ وجہ شبہ حسی ہو یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ وجہ شبہ کی تعریف یہ ہے کہ وجہ شبہ اس وصف کو کہتے ہیں جس میں طرفین شریک ہوں تو وجہ شبہ مشترک فیہ بنے گی اور مشترک فیہ کلی ہوتی ہے

جزئی نہیں ہوتی ہے اور جو کلی ہو تو وہ عقلی ہوتی ہے حسی نہیں ہوتی ہے لہذا تعریف سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ وجہ شبہ عقلی ہو جبکہ آپ کہتے ہیں کہ وجہ شبہ حسی ہو۔ تو آپ کا یہ کہنا صحیح نہیں ہے۔

جواب:۔ وجہ شبہ سے ہماری مراد وہ مفہوم کلی نہیں ہے جو آپ نے سمجھا ہے بلکہ ہماری مراد مفہوم کلی کے افراد اور جزئیات ہیں اور افراد و جزئیات حسی ہوتے ہیں عقلی نہیں ہوتے جیسے کسی کی رنگت کی سرخی میں جب تشبیہ دی جاتی ہے تو اس سرخی سے مراد وہ مفہوم کلی نہیں ہوتا ہے بلکہ اس کے ماتحت افراد ہوتے ہیں اسی طرح جب کسی ایک انسان کی انسانیت میں دوسرے انسان کے ساتھ تشبیہ دی جائے کہ مثلاً ''زید کعمرو فی الإنسانیة'' تو اس سے مراد بھی افراد اور جزئیات ہوں گے نہ کہ انسان کا مفہوم لہذا آپ کا اعتراض صحیح نہیں ہے۔

تشبیہ کے سولہ قسموں کی تفصیل اس طرح ہوگی کہ ان سات صورتوں میں سے عقلی تین صورتوں کو ہم جدا کر دیتے ہیں باقی چار صورتیں رہیں گی اور وہ یہ ہیں واحد حسی، مرکب حسی، متعدد حسی، اور مختلف۔

اور پھر ان تین عقلی صورتوں کا چار صورتوں کے ساتھ ضرب دیں گے کہ دونوں حسی ہوں دونوں عقلی ہوں مشبہ حسی اور مشبہ بہ عقلی ہو مشبہ عقلی اور مشبہ بہ حسی ہو تین کو چار کے ساتھ ضرب دینے سے بارہ صورتیں بن جائیں گی۔

جن کی تفصیل درجہ ذیل ہے۔

وجہ شبہ واحد عقلی ہو	وجہ شبہ مرکب عقلی ہو	وجہ شبہ متعدد عقلی ہو
طرفین دونوں عقلی ہوں	طرفین دونوں عقلی ہوں	طرفین دونوں عقلی ہوں
طرفین دونوں حسی ہوں	طرفین دونوں حسی ہوں	طرفین دونوں حسی ہوں
مشبہ عقلی اور مشبہ بہ حسی ہو	مشبہ عقلی اور مشبہ بہ حسی ہو	مشبہ عقلی اور مشبہ بہ حسی ہو
مشبہ حسی اور مشبہ بہ عقلی ہو	مشبہ حسی اور مشبہ بہ عقلی ہو	مشبہ حسی اور مشبہ بہ عقلی ہو

اور باقی چار صورتیں واحد حسی، مرکب حسی، متعدد حسی، اور مختلف ان کو بارہ کے ساتھ ملانے سے کل سولہ قسمیں بن جائیں گی۔

کالواحد الحسی:۔ یہاں سے ان کی مثالیں ذکر کی ہیں سب سے پہلے واحد حسی کو بیان کیا ہے اور حس کی چونکہ پانچ قسمیں ہیں اسلئے اس کی مثالیں بھی پانچ ذکر کی ہیں مبصرات کی مثال جس میں وجہ شبہ حمرت ہو جیسے خدہٗ کالورد اس کے گال گلاب کی طرح ہیں۔

مسموعات کی مثال جس میں وجہ شبہ وجہ خفیف ہونا ہو جیسے صوتہٗ کالھمس اس کی آواز ہمس کی طرح ہے یعنی جس طرح ہمس خفیف ہوتی ہے اسی طرح اس کی آواز بھی خفیف اور ہلکی ہے۔

مشمومات کی مثال جس میں وجہ شبہ اچھی خوشبو ہو جیسے ''نکھۃ زید کالعنبر'' زید کے منہ کی خوشبو عنبر کی طرح ہے۔

مطعومات کی مثال جس میں وجہ شبہ خوش ذائقہ ہونا ہو جیسے ''ریق زید کالخمر'' زید کے منہ کا لعاب شراب کی طرح ہے۔

ملموسات کی مثال جس میں وجہ شبہ ملموس کی نرمی اور ملائمت ہو جیسے ''جلد زید کالحریر فی النعومۃ'' زید کے جلد کی نرمی ریشم کی طرح ہے۔

وَالْوَاحِدُ الْعَقْلِيُّ كَالْعَرَاءِ عَنِ الْفَائِدَةِ وَالْجَرَأَةِ عَلٰى وَزْنِ الْجُرْعَةِ اَیِ الشَّجَاعَةِ وَقَدْ يُقَالُ جَرْءَ الرَّجُلُ جَرَآئَةً بِالْمَدِّ وَالْهِدَايَةِ اَیِ الدَّلَالَةِ عَلٰى طَرِيْقٍ يُوْصِلُ اِلَى الْمَطْلُوْبِ وَاسْتِطَابَةِ النَّفْسِ فِيْ تَشْبِيْهِ وُجُوْدِ الشَّيْءِ الْعَدِيْمِ النَّفْعِ بِعَدَمِهِ فِيْمَا طَرَفَاهُ عَقْلِيَّانِ اِذِ الْوُجُوْدُ وَالْعَدَمُ مِنَ الْاُمُوْرِ الْعَقْلِيَّةِ وَتَشْبِيْهُ الرَّجُلِ الشُّجَاعِ بِالْاَسَدِ طَرَفَاهُ حِسِّيَّانِ وَتَشْبِيْهُ الْعِلْمِ بِالنُّوْرِ فِيْمَا الْمُشَبَّهُ عَقْلِيٌّ وَالْمُشَبَّهُ بِهٖ حِسِّيٌّ فَبِالْعِلْمِ يُوْصَلُ اِلَى الْمَطْلُوْبِ وَيُفَرَّقُ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ كَمَا اَنَّ بِالنُّوْرِ يُدْرَكُ الْمَطْلُوْبُ وَيُفْصَلُ بَيْنَ الْاَشْيَاءِ فَوَجْهُ التَّشْبِيْهِ بَيْنَهُمَا الْهِدَايَةُ وَتَشْبِيْهُ الْعِطْرِ بِخُلُقِ شَخْصٍ كَرِيْمٍ فِيْمَا الْمُشَبَّهُ حِسِّيٌّ وَ الْمُشَبَّهُ بِهٖ عَقْلِيٌّ وَلَا يَخْفٰى مَا فِي الْكَلَامِ مِنَ اللَّفِّ وَالنَّشْرِ۔

ترجمہ:۔

اور واحد عقلی جیسے فائدہ سے خالی ہونا اور بہادری جرئۃ جرعۃ کے وزن پر شجاعت کے معنیٰ میں ہے اور کبھی کبھار جرء الرجل جرائۃ مد کے ساتھ بھی کہا جاتا ہے اور ہدایت یعنی مطلوب تک پہنچانے والا راستہ دکھلانا اور جی کا خوش ہو جانا غیر مفید چیز کا معدوم چیز کے ساتھ تشبیہ دینے میں اس تشبیہ میں جس کے طرفین عقلی ہوں کیونکہ وجود اور عدم دونوں عقلی چیزوں میں سے ہیں اور بہادر آدمی کا شیر کے ساتھ تشبیہ دینا اس صورت میں جس صورت میں اس کے طرفین حسی ہوں اور علم کی نور کے ساتھ تشبیہ دینے میں اس صورت میں جس میں مشبہ عقلی اور مشبہ بہ حسی ہو تو علم کے ساتھ مطلوب تک رسائی ہو جاتی ہے اور حق و باطل کے درمیان فرق کر دیا جاتا ہے جیسے کہ روشنی کے ساتھ مطلوب کا ادراک کیا جاتا ہے اور دوسری چیزوں کے درمیان امتیاز کیا جاتا ہے لہٰذا ان دونوں میں وجہ تشبیہ ہدایت ہے اور عطر کی عمدہ اخلاق کے ساتھ تشبیہ دینے میں اس صورت میں جس میں پر مشبہ حسی اور مشبہ بہ عقلی ہو اور اس کلام میں جو لف نشر مرتب ہے وہ بالکل ظاہر ہے۔

تشریح:۔

والواحد العقلی :۔ یہاں سے دوسری صورت بیان کر رہے ہیں کہ وجہ شبہ واحد عقلی ہو اور اس کی چار صورتیں ہیں طرفین عقلی ہوں طرفین حسی ہوں مشبہ عقلی اور مشبہ بہ حسی ہو مشبہ حسی ہو اور مشبہ بہ عقلی ہو۔

پہلی صورت کی مثال جیسے وجود الشیء العدم النفع کعدمہ فی العراء عن الفائدۃ یعنی بے فائدہ چیز کا ہونا نہ ہونا برابر ہے اس میں عراء عن الفائدۃ وجہ شبہ ہے اور اس کے طرفین (یعنی وجود اور عدم) دونوں عقلی ہیں۔

دوسری صورت کی مثال جیسے الرجل الشجاع کاالاسد فی الجرأۃ بہادر آدمی جرأت میں شیر کی طرح ہے اس میں وجہ شبہ جرأت ہے اور اس کے طرفین حسی ہیں کیونکہ جس طرح رجل شجاع نظروں سے محسوس ہوتا ہے اسی طرح اسد بھی نظروں سے دیکھا جا سکتا ہے۔

تیسری صورت کی مثال جیسے العلم کالنور فی الھدایۃ علم ہدایت میں نور کی طرح ہے۔ اس میں وجہ شبہ ہدایت عقلی ہے اور اس کے طرفین یعنی علم اور نور میں سے علم مشبہ عقلی اور نور مشبہ بہ حسی ہے۔ کیونکہ جس طرح نور کے ساتھ مطلوب تک رسائی حاصل ہوتی ہے اسی طرح علم کے ذریعہ بھی مطلوب تک رسائی ہوتی ہے اور حق اور باطل کے درمیان فرق کیا جاتا ہے اور گمراہی سے بچا جاتا ہے۔

چوتھی صورت کی مثال جیسے ''العطر کخلق کریم فی استطابۃ النفس'' یعنی نفس کی چاہت کیلئے عمدہ اخلاق اچھی خوشبو کی طرح ہے کیونکہ جس طرح خوشبو سونگھنے سے نفس انسانی کو آرام و راحت محسوس ہوتی ہے اسی طرح اچھے اخلاق سے بھی نفس انسانی کو آرام و راحت محسوس ہوتی ہے اس میں وجہ شبہ ''استطابۃ النفس'' اور طرفین میں سے عطر مشبہ حسی اور خلق کریمۃ مشبہ بہ اور عقلی ہے۔

علی وزن الجرعۃ۔ جرأت کی لغوی تحقیق یہ ہے کہ یہ جرعۃ کے وزن پر ہے اور اس کے معنیٰ ہیں بہادر ہونا جیسے کہ مشہور مقولہ ہے کہ جرأ الرجل جرأۃ'' یعنی آدمی بہادر ہو گیا

ای الدلالۃ۔ اس عبارت کے ساتھ دلالت کا معنیٰ بیان کیا ہے کہ دلالت کے معنیٰ ہیں إراءۃ الطریق یعنی راستہ دکھانا۔

وَمَافِیْ وَحْدَۃِ بَعْضِ الْاَمْثِلَۃِ مِنَ التَّسَامُحِ کَالْعَرَاءِ عَنِ الْفَائِدَۃِ مَثَلًا وَالْمُرَکَّبُ الْحِسِّیُّ مِنْ وَجْہِ الشِّبْہِ طَرَفَاہُ اِمَّا مُفْرَدَانِ اَوْمُرَکَّبَانِ اَوْاَحَدُھُمَامُفْرَدٌوَالْاٰخَرُمُرَکَّبٌ وَ مَعْنَی التَّرْکِیْبِ ھٰھُنَااَنْ یُقْصَدَاِلٰی عِدَّۃِ اَشْیَاءٍ مُخْتَلِفَۃٍ فَتَنْتَزِعَ عَنْھَاھَیْئَۃً وَتَجْعَلَھَامُشَبَّھًااَوْمُشَبَّھًابِہٖ وَلِھٰذَاصَرَّحَ صَاحِبُ الْمِفْتَاحِ فِیْ تَشْبِیْہِ الْمُرَکَّبِ بِالْمُرَکَّبِ بِاَنَّ کُلًّا مِنَ الْمُشَبَّہِ وَالْمُشَبَّہِ بِہٖ ھَیْئَۃٌ مُنْتَزَعَۃٌوَکَذَاالْمُرَادُبِتَرْکِیْبِ وَجْہِ الشِّبْہِ اَنْ تَعْمَدَاِلٰی عِدَّۃِاَوْصَافِ الشَّیْئِ فَتَنْتَزِعَ مِنْھَاھَیْئَۃً وَلَیْسَ الْمُرَادُبِالْمُرَکَّبِ ھٰھُنَامَایَکُوْنُ حَقِیْقَۃً مُرَکَّبَۃً مِنْ اَجْزَاءٍ مُخْتَلِفَۃٍ بِدَلِیْلِ اَنَّھُمْ یَجْعَلُوْنَ الْمُشَبَّہَ وَالْمُشَبَّہَ بِہٖ فِیْ قَوْلِنَازَیْدٌ کَالْاَسَدِ مُفْرَدَیْنِ لَا مُرَکَّبَیْنِ وَوَجْہُ الشِّبْہِ فِیْ قَوْلِنَازَیْدٌ کَعَمْرٍو فِی الْاِنْسَانِیَّۃِ وَاحِدًا لَامُنَزَّلًا مَنْزِلَۃَ الْوَاحِدِ۔

ترجمہ:۔

نیز بعض مثالوں کی وحدت میں جو سامح ہے مثلاً عراء عن الفائدہ وہ بھی مخفی نہیں ہے۔اور وجہ تشبیہ حسی کے طرفین مفرد ہوں گے یا مرکب ہوں گے اور یا ان میں سے ایک مفرد اور دوسرا مرکب ہوگا یہاں پر مرکب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ چند چیزوں کا قصد کر کے ان سے کوئی ہیئت منتزع کر کے اسے مشبہ یا مشبہ بہ بنا دیا جائے اسی لئے صاحب مفتاح نے تشبیہ المرکب بالمرکب میں اس بات کی تصریح کی ہے کہ اس میں مشبہ اور مشبہ بہ میں سے ہر ایک ہیئت منتزعہ ہوتے ہیں اسی طرح وجہ شبہ کے مرکب ہونے کا مطلب بھی یہی ہے کہ کسی چیز کے چند اوصاف کا قصد کر کے ان میں سے کوئی ہیئت منتزع کی جائے اور یہاں پر مرکب سے وہ حقیقت مرکبہ مراد نہیں ہے جسے چند مختلف اجزاء کو ملا کر بنایا گیا ہو اس کی دلیل یہ ہے کہ اہل عرب زید کالاسد جیسی مثالوں میں مشبہ اور مشبہ بہ کو مفرد قرار دیتے ہیں اور زید کعمر و فی الانسانیۃ میں وجہ شبہ کو واحد مانتے ہیں نہ کہ بمنزلہ واحد۔

تشریح:۔

وما فی بعض الامثلۃ اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

ماتن پر شارح نے یہ اعتراض کیا ہے کہ ماتن نے طرفین عقلی اور وجہ شبہ واحد عقلی کی مثال ذکر کی ہے بے فائدہ چیز کی تشبیہ دینا معدوم چیز کیساتھ یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ اس میں وجہ شبہ عراء عن الفائدۃ مرکب ہے مفرد نہیں ہے کیونکہ یہ دو چیزیں ہیں ایک عراء اور دوسرا فائدہ تو آپ نے مرکب کو مفرد کی مثال کیسے بنایا ہے اور اسی طرح استطابۃ النفس میں بھی وجہ شبہ مرکب ہے؟

جواب:۔ بعض لوگوں نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ وجہ شبہ کے مفرد ہونے سے وہ مفرد مراد نہیں ہے جس میں بالکل ترکیب ہی نہ ہو بلکہ مفرد کا مطلب یہ ہے کہ وجہ شبہ امور متعددہ سے منتزع شدہ ہیئت نہ ہو اور ان امور میں سے ہر ایک وجہ شبہ ہو لہٰذا مذکورہ قید سے نہ مفرد مرکب بنے گا اور نہ ہی افراد سے نکلے گا۔

والمرکب الحسی:۔ اس سے پہلے بیان ہوا تھا کہ جہاں پر وجہ شبہ عقلی ہو تو طرفین میں چار احتمال ہیں اور اگر وجہ شبہ حسی ہو تو طرفین صرف حسی ہوں گے اب دوسری اعتبار سے تقسیم کر رہے ہیں کہ وجہ شبہ حسی مرکب ہو تو طرفین چار حال سے خالی نہیں ہیں طرفین یا تو مفرد ہوں گے اور یا مرکب ہوں گے اور یا مختلف ہوں گے یعنی مشبہ مفرد اور مشبہ بہ مرکب ہو اور یا مشبہ مرکب اور مشبہ بہ مفرد ہوگا۔

فائدۃ:۔ یہاں وجہ شبہ اور طرفین کے مرکب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ چند چیزوں کے مجموعہ سے ایک ہیئت منتزع کی جائے اور پھر اس ہیئت کو مشبہ یا مشبہ بہ یا وجہ شبہ بنا دیا جائے مرکب کا معنی حقیقی مراد نہیں ہے اس بات کی دلیل یہ ہے کہ اہل معانی زید کالاسد جیسی مثالوں کے بارے میں کہتے ہیں کہ اس میں طرفین مفرد ہیں حالانکہ زید اور اسد دونوں بہت سارے اجزاء سے مرکب ہوتے ہیں اور زید کالعمرو فی الإنسانیۃ میں انسانیت وجہ شبہ کو مفرد کہتے ہیں حالانکہ انسان بھی کئی اجزاء سے مل کر بنتا ہے لہٰذا اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ یہاں پر مرکب سے مراد معدودے چند افراد سے ایک ہیئت کا منتزع کرنا ہے نہ کہ ان کا مجموعہ۔

وَالْمُرَكَّبُ الْحِسِّيُّ فِيمَا اَىْ فِى التَّشْبِيْهِ الَّذِىْ طَرَفَاهُ مُفْرَدَانِ كَمَافِىْ قَوْلِهٖ شِعْرٌ وَقَدْلَاحَ فِى الصُّبْحِ الثُّرَيَّا كَمَا تَرَى كَعُنْقُوْدِمُلَّاحِيَةٍ بِضَمِّ الْمِيْمِ وَتَشْدِيْدِاللَّامِ عِنَبٌ اَبْيَضُ فِىْ حَبِّهٖ طُوْلٌ وَتَخْفِيْفُ اللَّامِ اَكْثَرُ حِيْنَ نَوَّرَا اَىْ يَفْتَحُ نَوْرُهٗ مِنَ الْهَيْئَةِ بَيَانٌ لِمَافِىْ قَوْلِهٖ كَمَا الْحَاصِلَةَ مِنْ تَقَارُنِ الصُّوَرِالْاَبْيَضِ الْمُسْتَدِيْرَةِ الصِّغَارِالْمَقَادِيْرِ فِى الْمَرْاٰى وَاِنْ كَانَتْ كِبَارًافِى الْوَاقِعِ حَالَ كَوْنِهَا عَلَى الْكَيْفِيَّةِ الْمَخْصُوْصَةِ اَىْ لَامُجْتَمِعَةً اِجْتِمَاعَ التَّضَامِّ وَالتَّلَاصُقِ وَلَاشَدِيْدَةَ الْاِفْتِرَاقِ مُنْضَمَّةً اِلَى الْمِقْدَارِالْمَخْصُوْصِ مِنَ الطُّوْلِ وَالْعَرْضِ فَقَدْنَظَرَاِلٰى عِدَّةِ اَشْيَاءٍ وَقَصَدَ اِلٰى هَيْئَةٍ حَاصِلَةٍ مِنْهَاوَالطَّرَفَانِ مُفْرَدَانِ لِاَنَّ الْمُشَبَّهَ هُوَالثُّرَيَّاوَالْمُشَبَّهُ بِهٖ هُوَالْعُنْقُوْدُمُقَيَّدًابِكَوْنِهٖ عُنْقُوْدَالْمُلَّاحِيَةِ فِىْ حَالِ اِخْرَاجِ النَّوْرِوَالتَّقْيِيْدُلَايُنَافِى الْاِفْرَادَ كَمَاسَيَجِيْئُ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى۔

ترجمہ:۔
اور اس تشبیہ میں مرکب حسی جس کے طرفین مفرد ہوں جیسے اس شعر میں ہے اور تحقیق ظاہر ہو گیا صبح کے وقت ثریا ستارہ اس طرح جیسے کہ تو دیکھے انگور کے سفید خوشے ملاحیۃ میم کے ضمے اور لام کی تشدید کے ساتھ ہے بمعنیٰ وہ سفید انگور جس کے دانے قدرے لمبے ہوں اور یہ لفظ لام کی تخفیف کے ساتھ زیادہ مستعمل ہے جب اس کی کلیاں کھل جائیں اس ہیئت میں سے یہ اس ما کا بیان ہے جو ''کما'' میں موجود ہے جو حاصل ہوا ایسی صورتوں کے مل جانے سے جو گول ہوں اور دیکھنے میں چھوٹے چھوٹے لگتے ہوں اگر چہ وہ چیزیں حقیقت میں بڑی ہوں اس حال میں کہ وہ ایک خاص کیفیت کے ساتھ ہوں یعنی نہ تو وہ جمع ہو کر ایک دوسرے کے ساتھ بالکل گھل مل گئے ہوں اور نہ ہی وہ افتراق شدید کے ساتھ جدا ہوں ملے ہوئے ہوں ایک مخصوص مقدار کی طرف طول وعرض میں تو شاعر نے چند چیزوں کو دیکھ کر اس سے حاصل ہونے والی ہیئت کا ارادہ کیا ہے جس میں دونوں طرفین مفرد ہیں کیونکہ اس میں مشبہ ثریا ہے اور مشبہ بہ وہ عنقود ہے جو کلی کے کھلنے کے ساتھ مقید ہے اور یہ تقیید افراد کے منافی نہیں ہے جیسا کہ انشاء اللہ عنقریب آ جائے گا۔

تشریح:۔
فالمركب الحسي :۔ان چار صورتوں میں سے پہلی صورت یہ ہے کہ وجہ شبہ مرکب حسی ہو اور اس کے طرفین مفرد ہوں جیسے احیحه ابن الجلاء یا ابی قیس ابن السلت کا یہ شعر ہے۔

وقدلاح في الصبح الثريا كماترىٰ: كعنقود ملاحية حين نوّر۔

تحقیق المفردات۔ لاح فعل ماضی واحد مذکر غائب کا صیغہ ہے بمعنیٰ ظاہر ہوا۔ ثریا، سات ستاروں کے مجموعہ کا نام ہے۔ عنقود انگور کا خوشہ ۔ ملاحیة میم کے ضمہ اور لام کی تشدید کے ساتھ سفید انگور جو ذرا لمبائی رکھتے ہوں۔ ابن قتیبہ اس لفظ کے بارے میں کہتے ہیں کہ میں نہیں جانتا ہوں کہ لام کی تشدید کوئی مستقل لغت ہے یا پھر ضرورت شعری کی وجہ سے ہے۔ نور شگوفہ۔

ترجمہ:۔اور تحقیق ظاہر ہو گیا صبح کے وقت ثریا ستارہ بالکل سفید انگور کے خوشے کی طرح جب اس کی کلیاں کھل جائیں۔

محل استشہاد:۔اس میں وجہ شبہ وہ صورت ہے جو ان صورتوں کے ملنے سے حاصل ہو جو دیکھنے میں سفید سفید اور ایک خاص صورت میں نظر آئیں کہ وہ نہ تو آپس میں بالکل گھل مل گئے ہوں اور نہ ہی ان میں شدید افتراق وجدائی ہو اور ان کی لمبائی اور چوڑائی ایک خاص مقدار میں ہو لہذا ان چند چیزوں کو دیکھ کر ان سے حاصل ہونے والی ہیئت کو وجہ شبہ بنا کر ثریا کی عنقود ملاحية کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے اور اس تشبیہ میں دونوں طرفین مفرد ہیں کیونکہ اس میں مشبہ ثریا مفرد ہے اور مشبہ بہ عنقود بھی مفرد ہے یہ اگر چہ عنقود کے ساتھ مقید ہے لیکن یہ تقیید منافی افراد نہیں ہے کیونکہ مقید ہونا اور چیز ہے اور مرکب ہونا اور چیز ہے۔

شاعر کے بارے میں تحقیق:۔ یہ شعر کس کا ہے اس بارے میں اختلاف ہے چنانچہ شیخ مرزبانی نے مذکورہ شعر کو قیس ابن السلت کا قرار دیا ہے جبکہ علامہ ابن قتیبہ نے اسے احیحہ ابن الجلاح کا قرار دیا ہے اور اس شعر کے الفاظ اس طرح روایت کئے ہیں ''ولاح الثريا آخر ليلة'' اور دوسری روایت یوں ہے کہ ''وقدلاح في الغور الثريالمن يرىٰ'' ابو عمر واحیحہ الجلا بن الحریش بن جحجبی زمانہ جاہلیت میں مدینہ والوں کا نہایت اعلیٰ پیمانے کا شاعر تھا قبیلہ اوس کا سردار اور عرب کا مشہور شہسوار تھا جس کے مشہور واقعات یمن کے بادشاہ تبع بن حسان اور حارث ابن ظالم مری کے ساتھ پیش آئے ہیں مشہور فقیہ ابن ابی لیلیٰ ان ہی کی اولاد میں سے ہیں۔

وَفِيمَا اَىْ وَالْمُرَكَّبُ الْحِسِّىُّ فِي التَّشْبِيهِ الَّذِىْ طَرَفَاهُ مُرَكَّبَان كَمَافِىْ قَوْلِ بَشَّارشِعْرٌكَاَنَّ مَثَارَالنَّقْعِ مِنْ اَثَارَ الْغُبَارَهَيَّجَهُ فَوْقَ رُؤُسِنَا + وَاَسْيَا فَنَالَيْلٌ تَهَاوَىٰ كَوَاكِبُهُ اَىْ يَتَسَاقَطُ بَعْضُهَااِثْرَبَعْضٍ وَالْاَصْلُ تَتَهَاوَىٰ حُذِفَتْ اِحْدَى التَّائَيْنِ مِنَ الْهَيْئَةِ الْحَاصِلَةِ مِنْ هَوِىَ بِفَتْحِ الْهَاءِ اَىْ سُقُوطُ اَجْرَام مُشْرِقَةٍمُسْتَطِيْلَةٍ مُتَنَاسِبَةِالْمِقْدَارِ مُتَفَرِّقَةٍفِىْ جَوَانِبِ شَيْئٍ مُظْلِمٍ فَوَجْهُ الشَّبَهِ مُرَكَّبٌ كَمَاتَرىٰ وَكَذَاالطَّرَفَانِ لِاَنَّهُ لَمْ يُقْصَدْتَشْبِيهُ النَّقْعِ بِاللَّيْلِ وَالسُّيُوْفِ بِالْكَوَاكِبِ بَلْ عَمِدَاِلٰى تَشْبِيهِ هَيْئَةِالسُّيُوْفِ وَقَدسُلَّتْ مِنْ اَغْمَادِهَاوَهِىَ تَعْلُوْاوَتَرْسِبُ وَتَجِيئُ

وَتَذْهَبُ وَتَضْطَرِبُ اِضْطِرَابًا شَدِيْدًا وَتَتَحَرَّكُ بِسُرْعَةٍ اِلٰى جِهَاتٍ مُخْتَلِفَةٍ وَعَلٰى اَحْوَالٍ تَنْقَسِمُ اِلَى الْاِعْوِجَاجِ وَالْاِسْتِقَامَةِ وَالْاِرْتِفَاعِ وَالْاِنْخِفَاضِ مَعَ التَّلَاقِيْ وَالتَّدَاخُلِ وَالتَّصَادُمِ وَالتَّلَاحُقِ وَكَذَا فِيْ جَانِبِ الْمُشَبَّهِ بِهٖ فَاِنَّ لِلْكَوَاكِبِ فِيْ تَهَاوِيْهَا تَوَاقُعًا وَتَدَاخُلًا وَاِسْتِطَالَةً لِاَشْكَالِهَا۔

ترجمہ:۔

اور وہ مرکب حسی اس تشبیہ میں جس میں اس کے طرفین مرکب ہوں جیسے بشار کے اس قول میں ہے گویا کہ اڑی ہوئی گرد مثار اثار الغبار سے ماخوذ ہے بمعنی گرد کا اڑنا جو ہمارے سروں اور تلواروں پر ہے ایک رات ہے جس کے ستارے ٹوٹ کر گر رہے ہیں یعنی ایک دوسرے کے بعد گر رہے ہوں یہ اصل میں تتھاوی تھا ایک تا کو حذف کر دیا ہے وہ ہیئت جو ایک سیاہ چیز میں پھیلے ہوئے چمکدار لمبے مناسب مقدار کے اجسام علوی کے گرنے سے حاصل ہو لہٰذا وجہ شبہ مرکب ہے جیسا کہ تم دیکھ رہے ہو اسی طرح طرفین بھی مرکب ہیں کیونکہ شاعر نے رات کو غبار کے ساتھ اور ستاروں کی تلواروں کیساتھ تشبیہ کا قصد نہیں کیا ہے بلکہ تلوار کی اس ہیئت کی تشبیہ دی ہے جو اس وقت حاصل ہوتی ہے جب وہ نیاموں سے نکالی ہوئی ہوں جو اوپر نیچے ہوتی ہوں اور آتی جاتی ہوں اور انتہائی سخت طریقے سے مضطرب ہوتی ہوں اور مختلف جہات کی طرف انتہائی تیزی کے ساتھ متحرک ہوتی ہوں اور کبھی ٹیڑھی کبھی سیدھی کبھی بلند اور کبھی نیچے ہو کر مختلف حالتوں میں تقسیم ہوتی ہوں ایک دوسرے کے ساتھ ملنے اور متصل ہونے میں اور تصادم اور تلاحق میں اور اسی طرح مشبہ بہ کے طرف میں بھی اسلئے کہ ستاروں کے ٹوٹ کر گرنے میں بھی وہ تواقع تداخل ہوتا ہے اور ان میں وہ طوالت ہو جو ان کی شکلوں میں ہوتا ہے۔

تشریح:۔

وفیما المرکبان:۔ یہاں سے دوسری صورت بیان کر رہے ہیں کہ وجہ شبہ مرکب ہو اور طرفین بھی مرکب ہوں جیسے بشار کا یہ شعر ہے کأن مثار النقع فوق رؤسنا:: وأسیافنا لیل تهاوی کواکبه

تحقیق المفردات:۔ مثار النقع اثار الغبار سے اسم مفعول کا صیغہ ہے یا اور مصدر میمی ہے اس کے معنی ہیں غبار اڑانا۔ نقع غبار اسیافنا سیف کی جمع ہے بمعنی تلوار تهاوی اصل میں تتهاوی تھا ایک تاء کو تخفیف کیلئے حذف کر دیا ہے۔ کواکبہ کوکب کی جمع ہے اس کے معنی ہیں ستارہ

ترجمہ:۔ گویا اڑا ہوا گرد جو ہماری تلواروں اور ہمارے سروں کے اوپر ہے رات ہے جس کے ستارے ٹوٹ کر گر رہے ہوں۔

محل استشہاد:۔ اس میں وجہ شبہ وہ ہیئت منتزعہ ہے جو ایک سیاہ چیز میں چند پھیلے ہوئے چمکدار لمبے مناسب مقدار کے اجسام کے گرنے سے حاصل ہوتی ہے۔ اس میں وجہ شبہ حسی کا مرکب ہونا تو ظاہر ہے طرفین بھی مرکب ہیں کیونکہ شاعر نے صرف غبار کی لیل کے ساتھ اور تلوار کی ستاروں کے ساتھ تشبیہ دینے کا ارادہ نہیں کیا ہے بلکہ تلواروں کی اس ہیئت کی تشبیہ دی ہے جو لڑائی کے انتہائی شباب کی حالت میں تلواریں اپنی نیاموں سے باہر نکل کر بڑی تیزی کے ساتھ آگے پیچھے دائیں بائیں اوپر نیچے سیدھی ٹیڑھی مختلف جہات میں متحرک ہونے سے جو ہیئت حاصل ہوتی ہے اس ہیئت کی تشبیہ دینے کا قصد کیا ہے شہاب ثاقب کے ان ستاروں کے ساتھ جن میں یہ کیفیات پیدا ہوتی ہیں کہ وہ مسلسل گرتے ہوں اور اسی طرح کبھی آگے جاتے ہوں اور کبھی پیچھے کی طرف جاتے ہوں۔

شاعر کے بارے میں تحقیق:۔ یہ شعر بشار ابن برد کا ہے عبد اللطیف بغدادی نے بشار کا یہ قول نقل کیا ہے کہ جب سے میں نے امرؤ القیس کا یہ شعر سنا تھا کہ "کأن قلوب الطیر رطبا ویابسا :: لدیٰ وکرها العناب والحشف البالی" اس وقت سے میرا دل بے قرار تھا یہاں تک کہ میں نے یہ شعر کہا۔ ابن جنی نے بھی اپنے مجموعہ میں اسی طرح روایت نقل کی ہے اور شعر کے الفاظ اس طرح نقل کئے ہیں فوق رؤسهم واسیافنا" اور علامہ خفاجی نے سر البلاغہ میں اور ابن رشیق نے العمدہ میں اسی طرح روایت نقل کی ہے اور معنی کے اعتبار سے یہی بہتر ہے اسلئے کہ جب تلواریں دوسروں کے سروں پر گریں گی تو ان کے گرنے سے ان کے سروں پر سے غبار اڑے گا اس طرح تشبیہ کا معنی زیادہ بہتر طور پر ثابت ہوتا ہے۔

وَالْمُرَكَّبُ الْحِسِّيُّ فِيْمَا طَرَفَاهُ مُخْتَلِفَانِ اَحَدُهُمَا مُفْرَدٌ وَالْاٰخَرُ مُرَكَّبٌ كَمَا مَرَّ فِيْ تَشْبِيْهِ الشَّقِيْقِ بِاَعْلَامِ يَاقُوْتٍ نُشِرْنَ عَلٰى رِمَاحٍ مِنْ زَبَرْجَدٍ مِنَ الْهَيْئَةِ الْحَاصِلَةِ مِنْ نَشْرِ اَجْرَامٍ حُمْرٍ مَبْسُوْطَةٍ عَلٰى رُؤُسِ اَجْرَامٍ خُضْرٍ مُسْتَطِيْلَةٍ

فَالْمُشَبَّهُ مُفْرَدٌ وَهُوَ الشَّقِيْقُ وَالْمُشَبَّهُ بِهٖ مُرَكَّبٌ وَهُوَ ظَاهِرٌ وَعَكْسُهٗ تَشْبِيْهُ نَهَارٍ مُشْمِسٍ قَدْشَابَهٗ زَهْرُ الرُّبٰى بِلَيْلٍ مُقْمِرٍ كَمَاسَيَجِيْئُ۔

ترجمہ:۔

اور مرکب حسی اس تشبیہ میں جس کے طرفین مختلف ہوں یعنی ایک مفرد اور دوسرا مرکب ہو جیسے اس کی مثال گزر چکی ہے شقیق کی تشبیہ دینے میں اس یاقوت کے ساتھ جو زبرجد کے نیزوں پر پھیلائے گئے ہوں اس ہیئت سے جو حاصل ہو سرخ اجسام کو سبز لمبے جسموں کے سروں پر پھیلانے کی وجہ سے لہٰذا اس میں شقیق مشبہ مفرد ہے اور مشبہ بہ مرکب ہے جو بالکل ظاہر ہے اور اس کا عکس ہے نہار مشمس کی تشبیہ لیل مقمر کے ساتھ دینے میں جو عنقریب آرہی ہے۔

تشریح:۔

وفیماطرفاه مختلفان:۔مختلف ہونے کی دو صورتیں ہیں ایک صورت یہ ہے کہ مشبہ مفرد ہو اور مشبہ بہ مرکب ہو اور دوسری صورت یہ ہے کہ مشبہ مرکب ہو اور مشبہ بہ مفرد ہو۔

تیسری صورت یہ ہے کہ مشبہ مفرد ہو اور مشبہ بہ مرکب ہو جیسے

وكأن محمر الشقيق إذاتصعّدأوتصوّب :: أعلام ياقوت نشرن على رماح من زبر جد۔

تحقیق المفردات:۔شقیق پہاڑوں میں پایا جانے والا ایک سرخ پھول ہوتا ہے جس کے درمیان میں سیاہ دھبہ ہوتا ہے۔نعمان بادشاہ کی طرف منسوب کر کے اسے شقائق نعمان بھی کہتے ہیں۔اس میں مفرد و جمع سب برابر ہیں اعلام علم کی جمع ہے بمعنی جھنڈا مونث غائب کا صیغہ ہے بمعنی پھیلائے گئے ہیں۔رماح رمح کی جمع ہے بمعنی نیزہ۔زبرجد مفرد ہے اس کی جمع زبارج آتی ہے زمرد کے مشابہ ایک قیمتی پتھر کو کہتے ہیں۔

ترجمہ:۔اور شقیق پھول جب نیچے کی طرف جھکے یا اوپر کی طرف اٹھے تو گویا کہ وہ یاقوت کے جھنڈے ہیں جنہیں زمرد کے نیزوں پر پھیلا دئے گئے ہیں۔

محل استشہاد:۔اس شعر میں شقیق مفرد مشبہ اور اعلام یاقوت نشرن علی رماح من زبر جد مرکب مشبہ بہ ہے اور وجہ شبہ وہ ہیئت منتزعہ ہے جو سرخ پردوں کے سبز پردوں پر بچھانے سے حاصل ہوتی ہے اور یہ وجہ شبہ طرفین میں مشترک ہے کیونکہ جس طرح بچھے ہوئے ہرے زمرد کے اوپر کھڑے کئے ہوئے یاقوت کے جھنڈے عمدہ لگتے ہیں اسی طرح ہرے بھرے سبزہ زار میں ہواؤں کے جھونکوں سے شقیق کا پھول اوپر نیچے ہوتا ہے تو اس سے بھی منظر دلربا لگتا ہے۔

چوتھی صورت۔اس کی ضد اور اس کا عکس ہے اور وہ یہ ہے کہ مشبہ مرکب ہو اور مشبہ بہ مفرد ہو جیسے ابو تمام متنبی کا یہ شعر ہے کہ

تر يانهارامشمسًاقدشابه::زهرالربافكأنماهو مقمر۔

اس کی پوری تفصیل بعد میں آئے گی یہاں پر ہم صرف محل استشہاد کا تعین کر دیتے ہیں کہ اس میں ''نہار مشمس جو زھر الربا'' کیساتھ ملی ہوئی ہو مرکب مشبہ ہے اور ''لیل مقمر'' مفرد مشبہ بہ ہے اس میں وجہ شبہ وہ ہیئت منتزعہ ہے جو سفید اور روشن چیز کے تاریک اور سیاہ چیز کے ساتھ ملنے سے حاصل ہوتی ہے یعنی جس طرح تاریک رات میں چودہویں کا چاند ہر سو اپنا چاندنا پھیلاتا ہے اسی طرح یہ منظر شام ڈھلے ہرے بھرے ٹیلے پر سورج کی شعاؤوں کے پڑنے سے بھی حاصل ہوتا ہے۔

وَمِنْ بَدِيْعِ الْمُرَكَّبِ الْحِسِّيِّ مَا اَىْ وَجْهُ الشَّبَهِ الَّذِىْ يَجِيْئُ فِى الْهَيْئَاتِ الَّتِىْ تَقَعُ عَلَيْهَا الْحَرَكَةُ اَنْ يَكُوْنَ وَجْهُ الشَّبَهِ الْهَيْئَةَ الَّتِىْ تَقَعُ عَلَيْهَا الْحَرَكَةُ مِنَ الْاِسْتِدَارَةِ وَالْاِسْتِقَامَةِ وَغَيْرِهِمَا وَيُعْتَبَرُ فِيْهَا تَرْكِيْبٌ وَيَكُوْنُ مَايَجِيْئُ فِىْ تِلْكَ الْهَيْئَاتِ عَلٰى وَجْهَيْنِ اَحَدُهُمَا اَنْ يَقْرِنَ بِالْحَرَكَةِ غَيْرُهَا مِنْ اَوْصَافِ الْجِسْمِ كَالشَّكْلِ وَاللَّوْنِ وَالْاَوْضَحُ عِبَارَةُ اِسْرَارِ الْبَلَاغَةِ وَاعْلَمْ اَنَّ مِمَّا يَزْدَادُ بِهِ التَّشْبِيْهُ دِقَّةً وَسِحْرًا اَنْ يَجِيْئَ فِى الْهَيْئَاتِ الَّتِىْ تَقَعُ عَلَيْهَا الْحَرَكَاتُ۔

وَالْهَيْئَةُ الْمَقْصُوْدَةُ فِي التَّشْبِيْهِ عَلٰى وَجْهَيْنِ أَحَدُهُمَا أَنْ يَقْتَرِنَ الْحَرَكَةُ بِغَيْرِهَا مِنَ الْاَوْصَافِ وَالثَّانِيْ أَنْ تَجَرَّدَ هَيْئَةُ الْحَرَكَةِ حَتّٰى لَا يُرَادُ غَيْرُهَا فَالْاَوَّلُ كَمَا مَرَّ فِي قَوْلِهٖ ع وَالشَّمْسُ كَالْمِرْاٰةِ فِي كَفِّ الْاَشَلِّ مِنَ الْهَيْئَةِ بَيَانٌ لِمَا فِي قَوْلِهٖ كَمَا الْحَاصِلَةِ مِنَ الْاِسْتِدَارَةِ مَعَ الْاِشْرَاقِ وَالْحَرَكَةِ السَّرِيْعَةِ الْمُتَّصِلَةِ مَعَ تَمَوُّجِ الْاِشْرَاقِ حَتّٰى يُرَى الشُّعَاعُ كَأَنَّهٗ يَهُمُّ بِأَنْ يَنْبَسِطَ حَتّٰى يَفِيْضَ مِنْ جَوَانِبِ الدَّائِرَةِ ثُمَّ يَبْدُوْلَهٗ يُقَالُ بَدَالَهٗ إِذَا نَدِمَ وَالْمَعْنٰى ظَهَرَلَهٗ رَأْيٌ غَيْرُ الْاَوَّلِ فَيَرْجِعُ مِنَ الْاِنْبِسَاطِ الَّذِيْ بَدَالَهٗ إِلَى انْقِبَاضٍ كَأَنَّهٗ يَرْجِعُ مِنَ الْجَوَانِبِ إِلَى الْوَسَطِ فَإِنَّ الشَّمْسَ إِذَا حَدَّ الْاِنْسَانُ النَّظَرَ إِلَيْهَا لِيَتَبَيَّنَ جِرْمُهَا وَجَدَهَا مُؤَدِّيَةً لِهٰذِهِ الْهَيْئَةِ وَكَذٰلِكَ الْمِرْاٰةُ فِي كَفِّ الْاَشَلِّ۔

ترجمہ:۔

اور مرکب حسی کی عجیب ترین وجہ شبہ وہ ہے جوان ہیئات میں وارد ہوتی ہے جن پر حرکت واقع ہوتی ہے یعنی وجہ شبہ وہ ہیئت ہو جس پر حرکت واقع ہو کہ وہ کبھی گول ہوتی ہے کبھی سیدھی وغیرہ اس میں بھی تراکیب کا اعتبار ہوتا ہے اور وہ یعنی وجہ شبہ جوان ہیئات میں وارد ہو وجہ شبہ میں سے ایک یہ ہے کہ متصل ہو حرکت کے ساتھ اس کے علاوہ جسم کے اوصاف مثلاً شکل لون وغیرہ اور اس میں زیادہ واضح اسرار البلاغہ کی عبارت ہے اور وہ یہ ہے کہ جان لو کہ وہ چیز جس کی وجہ سے تشبیہ کی لطافت اور جادوگری میں اضافہ ہوتا ہے یہ ہے کہ تشبیہ ان ہیئات میں لائی جائے جن میں حرکات واقع ہوتی ہیں اور تشبیہ میں وہ ہیئت جو مقصود ہو اس کی دو قسمیں ہیں ایک یہ ہے کہ حرکت جسم کے دیگر اوصاف کے ساتھ ملی ہوئی ہو اور دوسری یہ ہے کہ محض ہیئت حرکت ہو دیگر اوصاف مراد نہ ہوں اول جیسے شاعر کا قول اس مصرعہ میں اور سورج ایسا معلوم ہو رہا ہے جیسے آئینہ رعشہ زدہ آدمی کے ہاتھ میں من الھیئۃ یہ بیان ہے اس چیز کیلئے جو گول گول چمکنے والی چیزوں کی تیز متصل گھومنے والی حرکت سے حاصل ہوتی ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہو گویا کہ وہ گھوم کر نکلا چاہتی ہے پھر اپنے نکلنے کے ارادے سے پشیمان ہو کر واپس پلٹی ہو عربی میں ''بدالہ'' اس وقت کہتے ہیں جب کوئی اپنے ارادے سے پشیمان ہو جائے اور اس کا مطلب یہ ہے اسے پہلے والی رائی کے بجائے کوئی دوسری رائی معلوم ہو جائے تو اس سابقہ انبساط سے انقباض کی طرف لوٹ جاتی ہے گویا کہ وہ دونوں جانب سے پلٹ کو وسط کی طرف لوٹ رہی ہے کیونکہ جب انسان غور سے سورج کی طرف دیکھتا ہے تو اسے سورج اسی ہیئت میں معلوم ہوتا ہے اسی طرح آئینہ بھی رعشہ کے بیمار کے ہاتھ میں لگ رہا ہوتا ہے۔

تشریح:۔

ومن بدیع المرکب الحسی :۔ یہاں تک تشبیہ کی چاروں قسمیں ختم ہوگئیں اور اب یہاں سے تشبیہ مرکب کی بحث کے تتمہ اور خاتمہ کے طور پر ایک اور مسئلہ بیان کر رہے ہیں اور وہ یہ ہے کہ کبھی کبھار حرکت سے حاصل ہونے والی ہیئت کو وجہ شبہ مرکب بنا کر اس میں ایک چیز کی دوسری چیز کے ساتھ تشبیہ دی جاتی ہے۔

پھر اس کی دو قسمیں ہیں ایک وہ حرکت ہے جو حرکت کیساتھ لون اور شکل کے ملنے سے حاصل ہو جائے اور دوسری قسم یہ ہے کہ وہ ہیئت شکل ولون کے ملے بغیر محض حرکت سے حاصل ہو جائے۔

پہلی قسم کی مثال جیسے ألشمس کالمرأۃ فی کف الأشل'' یعنی سورج کی تشبیہ دی جائے رعشے کے بیمار کے ہاتھ میں آئینے کے ساتھ۔

محل استشہاد:۔ اس میں مشبہ ''الشمس'' ہے اور مشبہ بہ'' ألمرأۃ فی کف الأشل'' ہے اور وجہ شبہ وہ ہیئت منتزعہ ہے جو ایک گول چمکنے والی چیز تیز اور متصل حرکت کے ساتھ متحرک ہو اور یہ حرکت ایسی دکھ رہی ہو کہ وہ متحرک چیز موج مار کر باہر نکلنے کی کوشش کر رہی ہے اور جب بھی باہر نکلنے کیلئے بالکل کنارے پر پہنچ جائے تو اپنے ارادے سے پشیمان ہو کر واپس چلی جائے اور یہ تیز دھوپ کیوقت بھی جب اسے غور سے دیکھا جائے تو یہی صورت معلوم ہوتی ہے۔ اور رعشہ کے بیمار کے ہاتھ میں آئینہ بھی اسی طرح نظر آتا ہے۔ اور اس میں حرکت کے ساتھ لون ''چمک'' اور شکل ''گول'' ہونا ملا ہوا ہے۔

وَالْوَجْهُ الثَّانِيْ أَنْ تَجَرَّدَ الْحَرَكَةُ عَنْ غَيْرِهَا مِنَ الْاَوْصَافِ فَهُنَاكَ أَيْضًا يَعْنِيْ كَمَا لَا بُدَّ فِي الْاَوَّلِ مِنْ أَنْ يَقْتَرِنَ بِالْحَرَكَةِ

غَيْرُهَا مِنَ الْاَوْصَافِ فَكَذَافِي الثَّانِيْ لَابُدَّمِنْ اِخْتِلَاطِ حَرَكَاتٍ كَثِيْرَةٍ لِلْجِسْمِ اِلٰى جِهَاتٍ مُخْتَلِفَةٍ لَهٗ كَاَنْ يَتَحَرَّكَ بَعْضُهٗ اِلَى الْيَمِيْنِ وَبَعْضُهٗ اِلَى الشِّمَالِ وَبَعْضُهٗ اِلَى الْعُلُوِّ وَبَعْضُهٗ اِلَى السُّفْلِ لِيَتَحَقَّقَ التَّرْكِيْبُ وَاِلَّا لَكَانَ وَجْهُ الشَّبَهِ مُفْرَدًا وَهُوَ الْحَرَكَةُ لَامُرَكَّبًا فَحَرَكَةُ الرَّحٰى وَالدُّوْلَابِ وَالسَّهْمِ لَاتَرْكِيْبَ فِيْهَا لِاِتِّحَادِهَا بِخِلَافِ حَرَكَةِ الْمُصْحَفِ فِيْ قَوْلِهٖ شِعْرٌ وَكَاَنَّ الْبَرْقَ مُصْحَفُ قَارٍ بِحَذْفِ الْهَمْزَةِ اَيْ قَارِئٌ فَانْطِبَاقًا مَرَّةً وَانْفِتَاحًا اَيْ فَيَنْطَبِقُ اِنْطِبَاقًا مَرَّةً وَيَنْفَتِحُ اِنْفِتَاحًا اُخْرٰى فَاِنَّ فِيْهَا تَرْكِيْبًا لِاَنَّ الْمُصْحَفَ لَتَحَرَّكَ فِيْ حَالَتَيِ الْاِنْطِبَاقِ وَالْاِنْفِتَاحِ اِلٰى جِهَتَيْنِ فِيْ كُلِّ حَالَةٍ اِلٰى جِهَةٍ۔

ترجمہ:۔

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ حرکت کو دیگر اوصاف سے خالی کر لیا جائے تو یہاں پر بھی اسی طرح یعنی جس طرح اول میں یہ ضروری ہے کہ حرکت کے ساتھ دوسرے اوصاف ملے ہوئے ہوں اسی طرح دوسرے میں بھی یہ ضروری ہے کہ مختلف جہات کی طرف حرکات کثیرہ کا اختلاط ہو مثلاً بعض دائیں طرف بعض بائیں طرف بعض اوپر کی طرف بعض نیچے کی طرف تا کہ ترکیب متحقق ہو سکے ورنہ وجہ شبہ مفرد ہو گی یعنی صرف حرکت نہ کہ مرکب لہذا چکی ، بڑے ڈول ، اور تیر کی حرکت میں کوئی ترکیب نہ ہو گی کیونکہ یہ متحد ہے بخلاف قرآن پاک کی حرکت کے شاعر کے اس شعر میں اور گویا کہ بجلی پڑھنے والے کا قرآن ہے قار ہمزہ کے حذف کرنے کے ساتھ ہے اصل میں قارئ تھا کہ کبھی بند ہوتا ہے تو کھل جاتا ہے۔ اسلئے کہ اس میں ترکیب ہے کیونکہ قرآن بھی کھلنے اور بند ہونے کی دونوں حالتوں میں دونوں جہتوں کی طرف حرکت کرتا ہے۔

تشریح:۔

دوسری قسم (یعنی محض حرکت میں تشبیہ دی جائے لون وشکل کے ملائے بغیر) کی مثال لیکن اس قسم کیلئے شرط یہ ہے کہ وہ حرکات جہات مختلفہ میں متحرک ہوں کسی ایک جہت میں نہ ہوں جیسے چکی کی حرکت کی صرف دائیں طرف ہوتی ہے اور نیزے کی حرکت کہ صرف سامنے کی طرف ہوتی ہے یا ڈول کی حرکت کہ صرف اوپر سے نیچے کی طرف ہوتی ہے چنانچہ ان چیزوں میں تشبیہ دیتے وقت وجہ شبہ مفرد ہو گی مرکب نہیں ہو گی جیسے

وكأن البرق مصحف قار::فإنطباقاوإنفتاحا۔

گویا کہ بجلی قاری کے قرآن کی طرح ہے بند ہونے اور کھلنے میں۔

محل استشہاد:۔ اس شعر میں برق مشبہ ہے اور مصحف قار مشبہ بہ ہے اور وجہ شبہ قرآن کے دونوں طرف کھلنے اور بند ہونے سے حاصل ہونی والی ہیئت منتزعہ ہے۔ یعنی جس طرح قرآن کے بند ہونے اور کھلنے کی سمت اوپر نیچے مختلف ہوتی ہے اسی طرح بجلی کے چمک کی ہیئت بھی اوپر نیچے مختلف ہوتی ہے۔

وَقَدْ يَقَعُ التَّرْكِيْبُ فِيْ هَيْئَةِ السُّكُوْنِ كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ فِيْ صِفَةِ كَلْبٍ ع يَقْعِيْ اَيْ يَجْلِسُ عَلٰى اِلْيَتَيْهِ جُلُوْسَ الْبَدَوِيِّ الْمُصْطَلِيْ مِنْ اِصْطَلٰى بِالنَّارِ مِنَ الْهَيْئَةِ الْحَاصِلَةِ مِنْ مَوْقِعِ كُلِّ عُضْوٍ مِنْهُ اَيْ مِنَ الْكَلْبِ فِيْ اِقْعَائِهٖ فَاِنَّهٗ يَكُوْنُ بِكُلِّ عُضْوٍ مِنْهُ فِي الْاِقْعَاءِ مَوْقِعٌ خَاصٌّ وَلِلْمَجْمُوْعِ صُوْرَةٌ خَاصَّةٌ مُؤَلَّفَةٌ مِنْ تِلْكَ الْمَوَاقِعِ وَكَذٰلِكَ صُوْرَةُ جُلُوْسِ الْبَدَوِيِّ عِنْدَ الْاِصْطِلَاءِ بِالنَّارِ مُوْقِدَةً عَلَى الْاَرْضِ وَالْمُرَكَّبُ الْعَقْلِيُّ مِنْ وَجْهِ الشَّبَهِ كَحِرْمَانِ الْاِنْتِفَاعِ بِاَبْلَغِ نَافِعٍ مَعَ تَحَمُّلِ التَّعَبِ فِيْ اِسْتِصْحَابِهٖ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى مَثَلُ الَّذِيْنَ حُمِّلُوا التَّوْرٰةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوْهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ اَسْفَارًا جَمْعُ سِفْرٍ بِكَسْرِ السِّيْنِ وَهُوَ الْكِتَابُ فَاِنَّهٗ اَمْرٌ عَقْلِيٌّ مُنْتَزَعٌ عَنْ عِدَّةِ اُمُوْرٍ لِاَنَّهٗ رُوْعِيَ مِنَ الْحِمَارِ فِعْلٌ مَخْصُوْصٌ هُوَ الْحَمْلُ وَاَنْ يَكُوْنَ الْمَحْمُوْلُ اَوْعِيَةَ الْعُلُوْمِ وَاَنَّ الْحِمَارَ جَاهِلٌ لِمَا فِيْهَا وَكَذَافِيْ جَانِبِ الْمُشَبَّهِ۔

ترجمہ:۔

اور کبھی کبھار ہیئت سکون میں ترکیب واقع ہوتی ہے جیسے شاعر کا شعر کتے کی تعریف میں کہ وہ کتا اپنی سرین کے بل اس طرح بیٹھتا ہے جیسے کوئی

دیہاتی آگ سینکنے کیلئے بیٹھتا ہے۔ مصطلی اصطلی بالنار سے ماخوذ ہے اس میں تشبیہ کتے کے بیٹھنے سے اس کے ہر ہر عضو کے اپنے مقام پر ٹھہرنے کی وجہ سے ایک شکل حاصل ہوتی ہے اس میں ہے کیونکہ بیٹھنے کی صورت میں کتے کا ہر ہر عضو ایک خاص مقام کے ساتھ مل جاتا ہے اور دہکتی آگ کے سینکنے کیلئے زمین پر بیٹھنے والے دیہاتی کی بھی بعینہ یہی صورت ہوتی ہے اور وجہ شبہ مرکب عقلی ہو جیسے انتہائی نافع چیز سے مستفید ہونے سے محروم ہونا جبکہ اسکے ساتھ رکھنے کی وجہ سے مشقت بھی اٹھانی پڑتی ہو اللہ کے اس ارشاد میں کہ ان لوگوں کی مثال جن کو عمل کرنے کیلئے تورات دی گئی پھر انھوں نے اس پر عمل نہیں کیا اس گدھے کی طرح ہے جس پر کتابیں لادی گئی ہوں اسفار سفر کی جمع ہے سین کے کسرے کے ساتھ ہے کتاب کے معنی میں ہے تو یہ ایک امر عقلی ہے جسے چند چیزوں سے منتزع کیا گیا ہے کیونکہ گدھے کی جانب میں بھی ایک خاص فعل کی رعایت کی گئی ہے اور وہ بوجھ کا اٹھانا ہے اور یہ کہ اٹھائی جانے والی چیز سامان علم ہو اور یہ کہ گدھا اپنے اوپر لادے ہوئے سامان میں موجود علم سے بالکل ہی جاہل ہوتا ہے اور اسی طرح مشبہ کی جانب میں بھی چند چیزوں کی رعایت رکھی گئی ہے۔

تشریح:۔

وقد یقع الترکیب:۔ یہاں تک حرکت کی دو صورتیں بیان ہوئیں اور اب یہاں سے سکون کی ایک صورت بیان کر رہے ہیں اور وہ یہ ہے کہ کبھی کبھار سکون سے حاصل ہونے والی ہیئت منتزعہ میں بھی ایک چیز کی دوسری چیز کے ساتھ تشبیہ دی جاتی ہے جیسے کتے کے بارے میں متنبی کا یہ قول ہے

کہ یقعی جلوس البدو المصطلی۔ یعنی وہ (کتا) آگ سینکنے کیلئے بیٹھنے والے دیہاتی کی طرح بیٹھتا ہے۔

اس شعر میں کتا مشبہ ہے اور آگ سینکنے کیلئے بیٹھنے والا دیہاتی مشبہ بہ ہے اور وجہ شبہ ہر عضو کو ایک خاص مقام پر رکھنے سے حاصل ہونے والی ہیئت منتزعہ ہے۔

یعنی جس طرح آگ سینکنے کیلئے دیہاتی اپنے پیروں پر چوتڑ رکھ کر بیٹھتا ہے اسی طرح کتا بھی اپنی چوتڑوں پر بیٹھتا ہے۔

والمرکب العقلی کحرمان الانتفاع:۔ یہاں سے وجہ شبہ کے مرکب عقلی ہونے کی تفصیل بیان کر رہے ہیں جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے مَثَلُ الَّذِیْنَ حُمِّلُوا التَّوْرٰاۃَ ثُمَّ لَمْ یَحْمِلُوْهَا کَمَثَلِ الْحِمَارِ یَحْمِلُ أَسْفَارًا۔

ترجمہ:۔ ان لوگوں کی مثال جن کو تورات دی گئی پھر انھوں نے اس پر عمل نہیں کیا بوجھ اٹھانے والے گدھے کی سی ہے۔

محل استشہاد:۔ اس آیت میں یہودی علماء کی تشبیہ دی ہے بوجھ اٹھانے والے گدھوں کے ساتھ۔ اور اس میں وجہ شبہ ایک انتہائی قیمتی چیز کے پاس ہونے اور اس کی مشقت کے برداشت کرنے کے باوجود اس سے فائدہ نہ اٹھانا ہے۔ یہ وجہ شبہ عقلی مرکب ہے اور اسے تین چیزوں سے اخذ کیا گیا ہے ایک یہ ہے کہ گدھے کی طرف ایک خاص فعل حمل (اٹھانے) کی نسبت کی گئی ہے۔ دوسرے نمبر پر ان گدھوں پر کتابیں لادی گئیں ہوں اور تیسرے نمبر پر وہ گدھے جاہل ہونے کی وجہ سے ان کتابوں سے فائدہ نہیں اٹھاتے ہیں تو ان تین صورتوں سے حاصل ہونے والی ہیئت منتزعہ میں یہودی علماء کی گدھوں کے ساتھ تشبیہ دی ہے کیونکہ جس طرح یہ تین اوصاف گدھوں میں پائے جاتے ہیں اسی طرح یہودی علماء میں بھی پائے جاتے ہیں۔

وَاعْلَمْ أَنَّهُ قَدْ یُنْتَزَعُ وَجْهُ الشَّبْهِ مِنْ مُتَعَدِّدٍ فَیَقَعُ الْخَطَاُ لِوُجُوْبِ اِنْتِزَاعِهِ مِنْ أَكْثَرَ مِنْ ذٰلِكَ الْمُتَعَدِّدِ كَمَا اِذَا اُنْتُزِعَ وَجْهُ الشَّبْهِ مِنَ الشَّطْرِ الْاَوَّلِ مِنْ قَوْلِهِ شِعْرٌ كَمَا اَبْرَقَتْ قَوْمًا عِطَاشًا فِی الْاَسَاسِ اَبْرَقَتْ لِیْ فُلَانَةٌ اِذَا تَحَسَّنَتْ لَكَ وَتَعَرَّضَتْ فَالْكَلَامُ هٰهُنَا عَلٰی حَذْفِ الْجَارِ وَاِیْصَالِ الْفِعْلِ اَیْ اَبْرَقَتْ لِقَوْمٍ عِطَاشٍ جَمْعُ عَطْشَانِ غَمَامَةٌ فَلَمَّا رَاَوْهَا اَقْشَعَتْ وَتَجَلَّتْ اَیْ تَفَرَّقَتْ وَانْكَشَفَتْ فَاِنْتِزَاعُ وَجْهِ الشَّبْهِ مِنْ مُجَرَّدِ قَوْلِهٖ كَمَا اَبْرَقَتْ قَوْمًا عِطَاشًا غَمَامَةٌ خَطَاٌ لِوُجُوْبِ اِنْتِزَاعِهٖ مِنَ الْجَمِیْعِ اَیْ جَمِیْعِ الْبَیْتِ فَاِنَّ الْمُرَادَ التَّشْبِیْهُ اَیْ تَشْبِیْهُ الْحَالَةِ الْمَذْكُوْرَةِ فِی الْاَبْیَاتِ السَّابِقَةِ بِحَالَةِ ظُهُوْرِ غَمَامَةٍ لِلْقَوْمِ الْعِطَاشِ ثُمَّ تَفَرُّقُهَا وَانْكِشَافُهَا وَبَقَائُهُمْ مُتَحَیِّرِیْنَ بِاتِّصَالٍ اَیْ بِاعْتِبَارِ الْاِتِّصَالِ فَالْبَاءُ هٰهُنَا مِثْلُهَا فِیْ قَوْلِهِمُ التَّشْبِیْهُ بِالْوَجْهِ الْعَقْلِیِّ اِذِ الْاَمْرُ الْمُشْتَرَكُ فِیْهِ هُوَ اتِّصَالُ اِبْتِدَاءٍ مُطْمِعٍ بِانْتِهَاءٍ مُؤْیِسٍ وَهٰذَا بِخِلَافِ التَّشْبِیْهَاتِ الْمُجْتَمِعَةِ كَمَا فِیْ قَوْلِنَا زَیْدٌ كَالْاَسَدِ وَالسَّیْفِ وَالْبَحْرِ فَاِنَّ الْقَصْدَ فِیْهَا اِلَی التَّشْبِیْهِ بِكُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْاُمُوْرِ عَلٰی حِدَةٍ حَتّٰی لَوْ حُذِفَتْ ذِكْرُ الْبَعْضِ لَمْ یَتَغَیَّرْ حَالُ الْبَاقِیْ فِیْ اِفَادَةِ

مَعْنَاهُ بِخِلَافِ الْمُرَكَّبِ فَاِنَّ الْمَقْصُوْدَ مِنْهُ يَخْتَلُّ بِاِسْقَاطِ بَعْضِ الْاُمُوْرِ۔

ترجمہ:۔

جان لو کہ کبھی کبھار وجہ شبہ متعدد سے منتزع کی جاتی ہے تو اس کے منتزع کرنے میں غلطی واقع ہو جاتی ہے اسلئے کہ اسے ان سے زیادہ منتزع کرنا ضروری تھا جتنے سے اس کو منتزع کیا گیا ہے جیسے کہ وجہ شبہ کو اس شعر کے اول مصرعہ سے منتزع کر دیا جائے جیسے کسی پیاسی قوم کے سامنے بادل ظاہر ہو جائیں اساس کتاب میں ہے کہ ابرقت لی فلانۃ اس وقت کہا جاتا ہے جب کوئی عورت کسی کے سامنے بن ٹھن کر ظاہر ہو جائے تو یہاں پر کلام حذف جار اور ایصال فعل کے ساتھ ہے۔یعنی بادل ایک پیاسی قوم کیلئے ظاہر ہوئے عطاش عطشان کی جمع ہے بمعنیٰ پیاسا ہونا۔''بادل'' پھر جب اس قوم نے اسے دیکھا تو وہ اچانک چھٹ کر صاف ہو گیا لہٰذا وجہ شبہ کو صرف کما ابرقت قوما عطاشا غمامۃ سے اخذ کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ وجہ شبہ کو پورے شعر سے منتزع کرنا ضروری ہے۔کیونکہ یہاں پر سابقہ اشعار میں مذکور احوال کی تشبیہ دینا مقصود ہے ایسی پیاسی قوم کے ساتھ جس کے سامنے بادل کے ظاہر ہونے اور پھر اس کے چھٹ جانے کی قوم کی حیران ہونے والی حالت کیساتھ اتصال کے اعتبار سے ہے یہاں پر با بعینہ اس طرح ہے جس طرح التشبیہ بالوجہ العقلی میں تھی کیونکہ اس میں امر مشترک ایک پر امید چیز کی ابتداء کا مایوس کن چیز کی انتہاء کے ساتھ متصل ہونا ہے اور یہ تشبیہات مجتمعہ کے خلاف ہے جیسے ہمارے قول زید کالاسد والسیف والبحر میں ہے کیونکہ اس میں مقصود امور مختلفہ میں سے ہر ایک کے ساتھ تشبیہ دینا ہوتا ہے یہاں تک کہ اگر بعض کو ذکر نہ بھی کیا جائے تو معنیٰ کا فائدہ دینے میں باقی کا حال نہیں بدلتا ہے بخلاف مرکب کے اس میں بعض چیزوں کے ساقط ہو جانے سے مقصود میں خلل پیدا ہو جاتا ہے۔

تشریح:۔

واعلم أنهٔ قدینتزع :۔اس کا ماقبل والے مسئلے کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے سوائے اس کے کہ یہ ماقبل کیلئے خاتمہ اور تتمہ ہے اور وہ مسئلہ یہ ہے کہ کبھی کبھار متعدد چیزوں سے وجہ شبہ مرکب کو منتزع کیا جاتا ہے لیکن جتنی چیزوں سے اسے منتزع کرنا چاہئے غلطی کی وجہ سے ان سے کم سے منتزع کیا جاتا ہے مثلاً وجہ شبہ چار چیزوں سے منتزع کرنا چاہئے ہوتا ہے لیکن متکلم یا مخاطب چار کے بجائے دو یا تین سے منتزع کرتا ہے تو مطلوبہ تعداد سے کم سے انتزاع کرنے کی وجہ سے غلطی ہو جاتی ہے جس کی وجہ سے اس تشبیہ کا صحیح مفہوم معلوم نہیں ہو سکے گا اسلئے یہ صحیح نہیں ہے جیسے

کما أبرقت قوماً عطاشاً غمامۃً::فلما رؤھا اقشعت وتجلت۔

تحقیق المفردات:۔ ابرقت واحد مؤنث غائب کا صیغہ ہے بمعنیٰ چمکنا۔قوم کی جمع اقوام آتی ہے بمعنیٰ لوگوں کی جماعت اور گروہ۔ عطاش اس کی جمع عطشان آتی ہے بمعنیٰ پیاسا۔اقشعت واحد مؤنث غائبہ کا صیغہ ہے بادل کا چھٹ جانا اور تجلت آسمان کا صاف ہو جانا۔

ترجمہ:۔جیسے کسی پیاسی قوم کے سامنے بادل ظاہر ہو جائے جب اس قوم نے دیکھا تو بادل چھٹ کر مطلع صاف ہو گیا۔

محل استشہاد:۔اس شعر میں ایک انتہائی محتاج قوم کی تشبیہ دے رہے ہیں جو انتہائی محتاج ہو لیکن جب وہ اپنے مطلوب کے بالکل قریب پہنچ گئے اور ان کی امید بر آنے لگے تو اچانک وہ چیز کسی رکاوٹ کی وجہ سے بالکل ناپید ہو جائے ایسی قوم کی تشبیہ دی ہے اس قوم کے ساتھ جو انتہائی پیاسی ہو اور جب بادل چھا جائیں اور بالکل بارش ہونے کے قریب ہو جائے تو بادل چھٹ جائیں اور وہ قوم پھر سے ناامید ہو جائے اور پیاسی ہی رہ جائے اس شعر میں مشبہ انتہائی محتاج قوم ہے جو اپنے مدعیٰ کے قریب ہو جانے کے باوجود ناامید ہو کر محروم ہو جائے اور مشبہ بہ وہ قوم ہے جو انتہائی پیاسی ہو اور بادل کے چھا جانے کے باوجود پھر بادل کے چھٹ جانے کی وجہ سے مطلع صاف ہو جائے اس میں وجہ شبہ ایک چیز کا ابتداء اور انتہائی پر امید ہونا ہے (جو پہلے مصرعہ میں مذکور ہے) اور انتہاء انتہائی مایوس کن ہونا (جو دوسرے مصرعہ میں مذکور ہے) ہے اب اگر کوئی آدمی صرف پہلے والے مصرعہ سے وجہ شبہ منتزع کرے تو یہ اس کی غلطی ہوگی کیونکہ اس صورت میں شعر کا مطلب شاعر کے منشأ کے مطابق نہیں بنے گا کیونکہ شاعر کا منشأ پورے شعر سے وجہ شبہ کا انتزاع کرنا ہے جو مذکورہ صورت میں پورا نہیں ہو رہا ہے کیونکہ شاعر کا مقصود امید و ناامیدی دونوں بتانا ہے جبکہ مذکورہ صورت میں وجہ شبہ صرف امید بن رہی ہے جو کہ غلط ہے۔

اسفار سفر کی جمع ہے یہ سین کے کسرے کے ساتھ ہے اور اس کے معنیٰ ہیں کتاب۔اساس امام زمخشری کی لغت میں ایک انتہائی جامع کتاب ہے۔ابرقت کے معنیٰ ہیں خوبصورت بن جانا اور عربوں کے ہاں یہ مقولہ مشہور ہے کہ جب کوئی عورت بن ٹھن کر کسی کے سامنے جاتی ہے تو کہا جاتا ہے

أبرقت لی فلانة یعنی فلاں عورت بن ٹھن کر میرے سامنے آئی ہے۔

باعتبار اتصال :۔اس عبارت کے ساتھ ایک وہم کا ازالہ کیا ہے اور وہ وہم یہ ہے کہ تشبیہ کا صلہ ''ب'' بن جائے تو اس کا مدخول مشبہ بہ ہوتا ہے اس ضابطے کے مطابق امید کے ابتداء کی تشبیہ لازم آئے گی ناامیدی کی انتہاء کے ساتھ یعنی امید کی ابتداء مشبہ بنے گا اور انتہاء مشبہ بہ بنے گا جبکہ حقیقت اس کے برخلاف ہے کیونکہ حقیقت میں انتہائی محتاج اپنی امید سے ناامید ہونے والی قوم کی تشبیہ دینا مقصود ہے پیاسی پانی سے ناامید ہونے والی قوم کے ساتھ۔تو شارح اس وہم کا ازالہ کرنے کیلئے فرماتے ہیں کہ یہاں پر باتشبیہ کا صلہ نہیں ہے بلکہ یہ اعتبار کے معنیٰ میں ہے جیسے کہ التشبیہ بالوجہ العقلی میں ''ب'' اعتبار کے معنیٰ میں ہے یعنی تشبیہ عقلی کے اعتبار سے دی جائے۔

وهذا بخلاف التشبیهات :۔اس عبارت کیساتھ ایک وہم کا ازالہ کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ جب وجہ شبہ متعدد ہو تو یہ تشبیہات متعددہ کے مشابہ ہوتی ہے تو ہمیں کیسے معلوم ہوگا کہ اسمیں وجہ شبہ میں تعدد ہے یا تشبیہات میں تعدد ہے؟

جواب:۔اس عبارت کے ساتھ اس کا ازالہ کیا ہے کہ ان دونوں کے درمیان فرق ہے اور وہ فرق یہ ہے کہ جہاں پر تشبیہ میں تعدد ہو جیسے زید کالاسد والبحر والسیف تو اس تعدد میں اگر بعض کو حذف کر دیا جائے تو تشبیہ میں کوئی فرق نہیں پڑتا بخلاف وجہ شبہ متعدد کے کہ اگر اس میں سے بعض کو حذف کر دیا جائے تو تشبیہ دینے کا مقصد وارادہ پورا نہیں ہو سکتا ہے جیسے کہ ''کما أبرقت قوما'' الخ میں گزر چکا ہے۔

وَالْمُتَعَدِّدُ الْحِسِّيُّ كَاللَّوْنِ وَالطَّعْمِ وَالرَّائِحَةِ فِيْ تَشْبِيْهِ فَاكِهَةٍ بِأُخْرىٰ وَ الْمُتَعَدِّدُ الْعَقْلِيُّ كَحِدَةِ النَّظْرِ وَكَمَالِ الْحَذْرِ وَإِخْفَاءِ السِّفَادِ أَيْ نَزْوِ الذَّكَرِ عَلَى الْأُنْثىٰ فِيْ تَشْبِيْهِ طَائِرٍ بِالْغُرَابِ وَالْمُتَعَدِّدُ الْمُخْتَلِفُ أَيِ الَّذِيْ بَعْضُهُ حِسِّيٌّ وَبَعْضُهُ عَقْلِيٌّ كَحُسْنِ الطَّلْعَةِ الَّذِيْ هُوَ حِسِّيٌّ وَنَبَاهَةِ الشَّانِ أَيْ شَرَفُهُ وَاشْتِهَارُهُ الَّذِيْ هُوَ عَقْلِيٌّ فِيْ تَشْبِيْهِ إِنْسَانٍ بِالشَّمْسِ فَفِي الْمُتَعَدِّدِ يُقْصَدُ اِشْتِرَاكُ الطَّرَفَيْنِ فِيْ كُلٍّ مِنَ الْأُمُوْرِ الْمَذْكُوْرَةِ وَلَا يُعْمَدُ إِلَى انْتِزَاعِ هَيْئَةٍ مِنْهَا تَشْتَرِكُ هِيَ فِيْهَا۔

ترجمہ:۔اور متعدد حسی جیسے رنگ، مزہ، بو ایک پھل کے دوسرے پھل کے ساتھ تشبیہ دینے میں۔اور متعدد حسی جیسے نظر کی تیزی، حد سے زیادہ ڈرپوک ہونے، اور جفتی کو مخفی رکھنے۔یعنی نر کا مادہ پر کودنے میں۔کسی پرندے کے کوئے کیساتھ تشبیہ دینے میں اور متعدد مختلف یعنی جس کے بعض حسی ہوں اور بعض عقلی ہوں جیسے چہرے کی خوبصورتی جو حسی ہے اور شان کی بلندی یعنی کسی کی شان کا مشہور ومعروف ہونا جو کہ عقلی ہے انسان کی سورج کے ساتھ تشبیہ دینے میں لہٰذا متعدد میں مذکورہ امور میں سے ہر ایک میں شریک ہونے کا قصد کیا جاتا ہے اور ان میں مشترک کسی ہیئت منتزعہ کے کا ارادہ نہیں کیا جاتا ہے۔

تشریح:۔

والمتعدد الحسی :۔یہاں تک وجہ شبہ واحد اور مرکب کو بیان کیا ہے اور اب یہاں سے متعدد حسی کو بیان کر رہے ہیں اور متعدد حسی کی تین قسمیں ہیں حسی عقلی اور مختلف چنانچہ سب سے پہلے متعدد حسی کو بیان کریں گے جیسے ایک پھل کی دوسرے پھل کے ساتھ تشبیہ دیتے ہوئے یوں کہا جائے ''ألحامض کالسفرجل فی الطعم واللون والرائحة۔کھٹا پھل بہی کی طرح ہے ذائقہ رنگ اور خوشبو میں۔

والمتعدد العقلی :۔دوسری صورت یہ ہے کہ وجہ شبہ متعدد عقلی ہو جیسے نظر کی تیزی دشمن سے چوکنا رہنے اور جفتی کرنے کی پوشیدگی میں کوے کے ساتھ کسی دوسرے پرندے کی تشبیہ دی جائے مثلاً یوں کہا جائے کہ ''ألصعوة کالغراب فی حدة النظر وکمال الحذر وإخفاء السفاد۔اس میں وجہ شبہ متعدد عقلی ہے۔جبکہ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ حدۃ نظر اور اخفاء سفاد حسی ہے نہ کہ عقلی۔

جفتی کے اخفاء میں کوئے کے ساتھ تشبیہ اسلئے دی جاتی ہے کہ اب تک کسی نے کوئے کو جفتی (غویمہ) کرتے نہیں دیکھا ہے یہاں تک کہ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ کوا جفتی نہیں کرتا ہے بلکہ کوا اور کوی چونچ کو چونچ کے ساتھ ملاتے ہیں جس سے ان کی خواہش پوری ہو جاتی ہے اور کوی انڈے دینے لگتی ہے اسی طرح دشمن سے چوکنا رہنے کے بارے میں کوے کے بارے میں آتا ہے کہ ایک بار کوئے نے اپنے چوزے سے کہا کہ بیٹا جب انسان کو دور سے آتا ہوا دیکھو اور وہ جھک جائے تو تم اڑ جاؤ! کوئے کے چوزے نے کہا کہ کیوں ابا؟ تو کوئے نے جواب دیا اسلئے کہ ہو سکتا ہے وہ تمہیں مارنے

کیلئے پتھر اٹھائے تو کوئے کے چوزے نے کہا کہ میں انسان کو جھکتا ہوا دیکھ کر نہیں اڑوں گا بلکہ انسان کو اپنے طرف آتا دیکھ کر اڑوں گا۔ تو کوے نے کہا کہ یہ کیوں تو چوزے نے جواب دیا اسلئے کہ ممکن ہے کہ اسکے ہاتھ میں پہلے سے پتھر ہو اور وہ مجھے اس سے مارے۔

والمتعدد المختلف:۔ تیسری صورت یہ ہے کہ وجہ شبہ متعدد ہو یعنی ان میں سے بعض عقلی اور بعض حسی ہوں جیسے سورج کے ساتھ کسی کے چہرے کی خوبصورتی کی تشبیہ دی جائے تو اس میں ایک تو چہرے کا حسن ہے جو حسی چیز ہے اور دوسری چیز چہرے کا سورج کی طرح مشہور ہونا ہے اور یہ ایک عقلی چیز ہے لہٰذا اس میں وجہ شبہ متعدد بھی ہوئی اور مختلف بھی ہوئی پھر شارحؒ نے متعدد کی تعریف کی ہے جو متعدد بار پہلے گزر چکی ہے۔

وَاعْلَمْ اَنَّهُ اَلضَّمِيْرُ لِلشَّانِ قَدْ يُنْتَزَعُ الشِّبْهُ اَيِ التَّمَاثُلُ يُقَالُ بَيْنَهُمَا شَبَهٌ بِالتَّحْرِيْكِ اَيْ تَشَابُهٌ وَالْمُرَادُ هٰهُنَا مَا بِهِ التَّشَابُهُ اَعْنِيْ وَجْهَ التَّشْبِيْهِ مِنْ نَفْسِ التَّضَادِّ لِاشْتِرَاكِ الضِّدَّيْنِ فِيْهِ اَيْ فِي التَّضَادِّ لِكَوْنِ كُلٍّ مِنْهُمَا مُضَادًّا لِلْاٰخَرِ ثُمَّ يُنَزَّلُ التَّضَادُّ مَنْزِلَةَ التَّنَاسُبِ بِوَاسِطَةِ تَمْلِيْحٍ اَيْ اِتْيَانٍ بِمَا فِيْهِ مَلَاحَةٌ وَظَرَافَةٌ يُقَالُ مَلَّحَ الشَّاعِرُ اِذَا اَتٰى بِشَيْئٍ مَلِيْحٍ وَقَالَ الْاِمَامُ الْمَرْزُوْقِيُّ فِيْ قَوْلِ الْحَمَاسِيِّ شِعْرٌ اَتَانِيْ مِنْ اَبِيْ اَنَسٍ وَعِيْدٌ فَسَلَّ لِغَيْظَةِ الضَّحَّاكِ جِسْمِيْ اِنَّ قَائِلَ هٰذِهِ الْاَبْيَاتِ قَدْ قَصَدَ بِهَا الْهَزْءَ وَالتَّمْلِيْحَ وَاَمَّا الْاِشَارَةُ اِلٰى قِصَّةٍ اَوْ مَثَلٍ اَوْ شِعْرٍ فَاِنَّمَا هُوَ التَّلْمِيْحُ بِتَقْدِيْمِ اللَّامِ عَلَى الْمِيْمِ وَسَيَجِيْئُ ذِكْرُهُ فِي الْخَاتِمَةِ۔ وَالتَّسْوِيَةُ بَيْنَهُمَا اِنَّمَا وَقَعَتْ مِنْ جِهَةِ الْعَلَّامَةِ الشِّيْرَازِيِّ وَهُوَ سَهْوٌ اَوْ تَهَكُّمٍ اَيْ سُخْرِيَةٍ وَاسْتِهْزَاءٍ فَيُقَالُ لِلْجَبَانِ مَا اَشْبَهَهُ بِالْاَسَدِ وَلِلْبَخِيْلِ هُوَ حَاتِمٌ كُلٌّ مِنَ الْمِثَالَيْنِ صَالِحٌ لِلتَّمْلِيْحِ وَالتَّهَكُّمِ وَاِنَّمَا يُفَرَّقُ بَيْنَهُمَا بِحَسْبِ الْمَقَامِ فَاِنْ كَانَ الْقَصْدُ اِلٰى مَلَاحَةٍ وَظَرَافَةٍ دُوْنَ اِسْتِهْزَاءٍ وَسُخْرِيَةٍ بِاَحَدٍ فَتَمْلِيْحٌ وَاِلَّا فَتَهَكُّمٌ۔

ترجمہ:۔

جان لو کہ کبھی کبھار وجہ شبہ منتزع ہوتی ہے یہاں پر شبہ تماثل کے معنیٰ میں ہے کہا جاتا ہے کہ بینھما شبہ۔ حرکت کے ساتھ یعنی ان دونوں کے درمیان مشابہت ہے اور یہاں پر اس سے مراد وہ چیز ہے جس کی وجہ سے مشابہت ہے یعنی وجہ شبہ نفس تضاد سے دونوں ضدوں کے اس تضاد میں شریک ہونے کی وجہ سے کیونکہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کی ضد ہے پھر تملیح کے ذریعہ تضاد کو تناسب کی جگہ اتارا جائے گا اور ملاحت کہتے ہیں ایسا کام کرنے کو جس میں ظرافت و مذاق ہو ملح الشاعر اس وقت کہتے ہیں جب کوئی شاعر کوئی مزیدار بات کہے امام مرزوقی نے حماسی کے شعر کہ میرے پاس ابوانس کی طرف سے دھمکی آئی تو ضحاک کے غصہ کی وجہ سے میرا جسم پگھل گیا۔ کے متعلق کہا ہے کہ ان اشعار کے قائل نے ان اشعار کے ساتھ تملیح اور استہزاء کا ارادہ کیا ہے اور وہ جو کسی قصہ یا کہاوت یا شعر کی طرف اشارہ کرنا ہوتا ہے تو وہ میم پر لام کی تقدیم کیساتھ تلمیح ہے اس کی مزید تفصیل انشاء اللہ عنقریب آجائے گی باقی علامہ شیرازی نے ان دونوں کو برابر قرار دیا ہے جو ان کی غلطی ہے یا تہکم کے طور پر ہو یعنی مذاق اور استہزاء کے طور پر جیسے کسی بزدل کے بارے میں کہا جائے کہ یہ شیر کا کتنا زیادہ مشابہ ہے اور یا کسی بخیل کے بارے میں کہا جائے کہ یہ تو وقت کا حاتم طائی ہے یہ دونوں مثالیں تہکم اور تملیح دونوں کی ہوسکتی ہیں صرف مقام کے لحاظ سے ان کے درمیان فرق کردیا جاتا ہے کہ اگر کسی بات کو مزیدار اور نمکین چٹخارے دار بنانا مقصود ہو تو وہ تملیح ہے ورنہ پھر تہکم اور مذاق ہے۔

تشریح:۔

واعلم انہ قد ینتزع الشبہ من نفس التضاد:۔ یہاں سے وجہ شبہ کی ایک اور صورت بیان کر رہے ہیں اور وہ یہ ہے کہ کبھی کبھار دو چیزوں کے درمیان تضاد ہوتا ہے تو اس تضاد کو پہلے تناسب کی جگہ اتارا جاتا ہے پھر اس سے وجہ شبہ منتزع کر کے وجہ شبہ بنایا جاتا ہے اور اس سے مقصود مذاق کرنا اور کلام میں دل چسپی پیدا کرنا ہوتا ہے پھر کس مقام پر اسے مذاق کیلئے بنایا جائے گا اور کس مقام پر دلچسپی کیلئے تو اس کیلئے کوئی قانون اور قاعدہ نہیں ہے البتہ ہر جگہ کسی قرینہ کی وجہ سے اسے ایک دوسرے سے ممتاز کیا جائے گا مذاق کی مثال جیسے گیدڑ کے بارے میں کہا جائے کہ ما اشبہ بالاسد یعنی یہ گیدڑ بہادری میں شیر کے کتنا مشابہ ہے؟ یہ مذاق کیلئے ہوگا ورنہ کہاں گیدڑ اور کہاں شیر ان کے درمیان کوئی مناسبت ہی نہیں ہے۔ یا کسی بخیل اور کنجوس آدمی کے بارے میں کہا جائے کہ "ھذا حاتم" یعنی یہ آدمی سخاوت میں حاتم طائی کی طرح ہے تو جس طرح بہادری اور بزدلی میں تضاد ہے اسی طرح سخاوت اور

کنجوسی میں تضاد ہے لیکن اس تضاد کو بمنزلہ مناسبت کے اتار کر ایک ضد کی دوسری ضد کے ساتھ تشبیہ دیتے ہوئے ایک ضد کا دوسری ضد پر حمل کیا گیا ہے۔

وامـا الإشـارة۔ اس عبارت کیساتھ دو اصطلاحوں کے درمیان فرق بیان کررہے ہیں اور وہ دو اصطلاح یہ ہیں ایک تلمیح اور دوسری تملیح تملیح کہتے ہیں دل لگی کرنا اور دلچسپی کی باتیں کرنا اور تلمیح کہتے ہیں کسی شعر یا واقعہ اور یا ضرب المثل کی طرف اشارہ کرنا علامہ شیرازیؒ نے ان دونوں کے درمیان تساوی ثابت کر کے کہا ہے کہ یہ دونوں برابر ہیں ان میں کوئی فرق نہیں ہے یہ ان کی غلطی ہے اسلئے کہ دیوان حماسہ کے اس شعر میں

أتاني من أبي أنس وعيد::فسل لعظمة الضحاك جسمي۔

ترجمہ:۔ میرے قریب

پاس ابوانس کی دھمکی آئی تو اس کے عظمت کی وجہ سے میرا پورا جسم پگھل گیا

امام مرزوقی نے اس شعر کے بارے میں کہا ہے کہ اس میں تملیح اور ہزو ہے تو انھوں نے ہزو اور تملیح کو ایک دوسرے کا مماثل بنایا ہے اور اگر اس میں کوئی تلمیح ہوتی تو پھر یہ کہنا چاہئے تھا کہ اس سے کسی قصہ اور ضرب المثل کی طرف اشارہ ہے لیکن انھوں نے یہ بات نہیں کہی ہے تو اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ یہ دو اصطلاح ایک نہیں ہیں بلکہ ان کے درمیان فرق ہے۔

وانـمـا يفـرّق بينهما :۔ یہ بات پہلے بھی گزر چکی ہے کہ ہزو (مذاق) اور تملیح میں فرق کرنے کیلئے کوئی ضابطہ نہیں ہے صرف قرینہ مقام سے معلوم کیا جاسکتا ہے کہ یہ تلمیح اور وہ تملیح ہے چنانچہ اگر ملاحت اور مذاق کا ارادہ ہو تو تملیح ہے ورنہ ہزو اور تحکم ہے۔

وَقَـدْ سَبَقَ اِلٰـى بَعْضِ الْاَوْهَامِ نَظَرًا اِلٰى ظَاهِرِ اللَّفْظِ اَنَّ وَجْهَ الشَّبْهِ فِيْ قَوْلِنَا لِلْجَبَانِ هُوَ اَسَدٌ وَلِلْبَخِيْلِ هُوَ حَاتِمٌ هُوَ التَّضَادُ الْمُشْتَرَكُ بَيْنَ الطَّرَفَيْنِ بِاِعْتِبَارِ الْوَصْفَيْنِ الْمُتَضَادَّيْنِ وَفِيْهِ نَظَرٌ لِاَنَّا اِذَا قُلْنَا اَلْجَبَانُ كَالْاَسَدِ فِي التَّضَادِ اَيْ فِيْ كَوْنِ كُلٍّ مِنْهُمَا مُضَادًّا لِلْاٰخَرِ لَا يَكُوْنُ هٰذَا مِنَ التَّمْلِيْحِ وَالتَّهَكُّمِ فِيْ شَيْئٍ كَمَا اِذَا قُلْنَا اَلسَّوَادُ كَالْبَيَاضِ فِي اللَّوْنِيَّةِ اَوْ فِي التَّقَابُلِ وَمَعْلُوْمٌ اَنَّا اِذَا اَرَدْنَا التَّصْرِيْحَ بِوَجْهِ الشَّبْهِ فِيْ قَوْلِنَا لِلْجَبَانِ هُوَ اَسَدٌ تَمْلِيْحًا اَوْ تَهَكُّمًا لَمْ يَتَاَتَّ لَنَا اِلَّا اَنْ نَقُوْلَ فِي الشَّجَاعَةِ لٰكِنَّ الْحَاصِلَ فِي الْجَبَانِ اِنَّمَا هُوَ ضِدُّ الشَّجَاعَةِ فَنَزَّلْنَا تَضَادَّهُمَا مَنْزِلَةَ التَّنَاسُبِ وَجَعَلْنَا الْجُبْنَ بِمَنْزِلَةِ الشَّجَاعَةِ عَلٰى سَبِيْلِ التَّمْلِيْحِ وَالْهَزْوِ۔

ترجمہ:۔

ظاہری الفاظ سے بعض لوگوں کو یہ دھوکہ ہوا ہے کہ بزدل کے بارے میں ہمارا قول ھو اسد اور بخیل کے بارے میں ہمارا قول ھو حاتم وہ تضاد ہے جو دو متضاد وصفوں کے لحاظ سے طرفین کے درمیان مشترک ہوتی ہے اور اس میں نظر ہے کہ کیونکہ جب ہم یہ کہیں کہ بزدل تضاد میں شیر کی طرح ہے یعنی ان میں ہر ایک کے دوسرے کی ضد ہونے میں تو یہ نہ تملیح ہوگا اور نہ ہی تہکم یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسا کہ ہم یوں کہیں کہ کالا ہونا سفید ہونے کی طرح ہے رنگت میں یا تقابل میں اور یہ بھی معلوم ہے کہ جب ہم بزدل سے مذاق یا تہکم کے طور پر ھو اسد کہیں اور وجہ شبہ کی تصریح کرنا چاہیں تو اس کے کہنے کے سوا ہمارے لئے ممکن نہیں ہے کہ ہم یوں کہیں کہ فی الشجاعۃ لیکن بزدل میں تو بہادری کی ضد حاصل ہے تو ہم نے اس تضاد کو بمنزلہ تناسب قرار دیا اور بزدلی کو تملیح اور مذاق کے طور پر بہادری کی طرح قرار دیا ہے۔

تشریح:۔

وقد سبق الى بعض الاوهام :۔ یہاں سے وجہ شبہ کے اخذ میں بعض لوگوں کی غلطی کی طرف اشارہ کررہے ہیں اور وہ یہ ہے کہ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ دو متضاد چیزوں کی ایک دوسرے کیساتھ تشبیہ دیتے وقت ان کی تضاد کو پہلے متناسب مقام پر اتار کر پھر اسے وجہ شبہ بنانے کی کوئی ضرورت نہیں ہے بلکہ عین تضاد کو وجہ شبہ بنایا جائے گا اسے متناسب مقام پر اتارنے کی ضرورت نہیں ہے۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ ان کی یہ بات درست نہیں ہے اسلئے کہ وجہ شبہ اسے بنایا جاتا ہے کہ اگر اسے کلام میں صراحۃً ذکر کردیا جائے تو اس سے تملیح ہوسکتی ہو جیسے کسی بزدل آدمی کے بارے میں کہا جائے کہ ھو کالاسد فی الشجاعۃ۔ اور شجاعت و بزدلی کے درمیان چونکہ تضاد ہے اسلئے پہلے ہم بزدلی کو بمنزلہ شجاعت قرار دیں گے اور پھر کہیں گے کہ زید

کالأسد فی الشجاعة بخلاف اس کے کہ جہاں پر صرف دو ضد ہوں اور اسے بمنزلہ شجاعت نہ اتاریں تو وہاں پر تملیح نہیں ہوسکتی ہے جیسے کہ سواد کی لون میں بیاض کے ساتھ تشبیہ دی جائے تو یہاں پر کوئی تملیح نہیں ہوگی۔

وَاَدَاتُہٗ اَیْ اَدَاۃُ التَّشْبِیْہِ اَلْکَافُ وَکَاَنَّ وَقَدْ تُسْتَعْمَلُ عِنْدَ الظَّنِّ بِثُبُوْتِ الْخَبَرِ مِنْ غَیْرِ قَصْدٍ اِلٰی تَشْبِیْہٍ سَوَاءٌ کَانَ الْخَبَرُ جَامِدًا اَوْ مُشْتَقًّا نَحْوُ کَاَنَّ زَیْدًا اَخُوْکَ وَکَاَنَّہٗ قَدِمَ وَمِثْلُ وَمَا فِیْ مَعْنَاہُ مِمَّا یُشْتَقُّ مِنَ الْمُمَاثَلَۃِ وَالْمُشَابَہَۃِ وَمَا یُؤَدِّیْ ھٰذَا الْمَعْنٰی وَالْاَصْلُ فِیْ نَحْوِ الْکَافِ اَیْ فِی الْکَافِ وَنَحْوِھَا کَلَفْظَۃِ نَحْوٍ وَمِثْلٍ وَشِبْہٍ بِخِلَافِ کَاَنَّ وَتَمَاثَلَ وَتَشَابَہَ اَنْ یَلِیَہُ الْمُشَبَّہُ بِہٖ لَفْظًا نَحْوُ زَیْدٌ کَالْاَسَدِ اَوْ تَقْدِیْرًا نَحْوُ قَوْلِہٖ تَعَالٰی اَوْ کَصَیِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ عَلٰی تَقْدِیْرِ اَوْ کَمِثْلِ ذَوِیْ صَیِّبٍ وَقَدْ یَلِیْہِ اَیْ نَحْوَ الْکَافِ غَیْرُہٗ اَیْ غَیْرُ الْمُشَبَّہِ بِہٖ نَحْوُ وَاضْرِبْ لَھُمْ مَثَلَ الْحَیٰوۃِ الدُّنْیَا کَمَاءٍ اَنْزَلْنَاہُ" الْاٰیَۃَ اِذْ لَیْسَ الْمُرَادُ تَشْبِیْہَ حَالِ الدُّنْیَا بِالْمَاءِ وَلَا بِمُفْرَدٍ اٰخَرَ یُتَمَحَّلُ تَقْدِیْرُہٗ بَلِ الْمُرَادُ تَشْبِیْہُ حَالِہَا فِیْ بَھْجَتِھَا وَنَضَارَتِھَا وَمَا یَتَعَقَّبُھَا مِنَ الْھَلَاکِ وَالْفَنَاءِ بِحَالَۃِ النَّبَاتِ الْحَاصِلِ مِنَ الْمَاءِ یَکُوْنُ اَخْضَرَ نَاضِرًا ثُمَّ یَیْبَسُ فَیُطِیْرُہُ الرِّیَاحُ کَاَنْ لَمْ یَکُنْ وَلَا حَاجَۃَ اِلٰی تَقْدِیْرِ کَمِثْلِ مَاءٍ لِاَنَّ الْمُعْتَبَرَ ھُوَ الْکَیْفِیَّۃُ الْحَاصِلَۃُ مِنْ مَضْمُوْنِ الْکَلَامِ الْمَذْکُوْرِ بَعْدَ الْکَافِ وَاعْتِبَارُھَا مُسْتَغْنٍ عَنْ ھٰذَا التَّقْدِیْرِ وَمَنْ زَعَمَ اَنَّ التَّقْدِیْرَ کَمِثْلِ مَاءٍ وَاِنَّ ھٰذَا مِمَّا یَلِی الْکَافَ غَیْرُ الْمُشَبَّہِ بِہٖ بِنَاءً عَلٰی اَنَّہٗ مَحْذُوْفٌ فَقَدْ سَھَا سَھْوًا بَیِّنًا لِاَنَّ الْمُشَبَّہَ بِہِ الَّذِیْ یَلِی الْکَافَ قَدْ یَکُوْنُ مَلْفُوْظًا وَقَدْ یَکُوْنُ مَحْذُوْفًا عَلٰی مَا صَرَّحَ بِہٖ فِی الْاِیْضَاحِ۔

ترجمہ:۔

اور حروف تشبیہ کاف اور کأن ہے اور کأن کو کبھی کبھار تشبیہ کے ارادے کے بغیر بھی ثبوت خبر کی صورت میں ظن کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے خواہ وہ خبر اسم جامد ہو یا اسم مشتق جیسے کأن زیداً اخوک گویا کہ زید تیرا بھائی ہے اور کأنہ قدم گویا کہ وہ آیا ہے اور مثل ہے اور مثل وہ ہے جو اس کے معنی میں ہو ان الفاظ میں سے جو مماثلت اور مشابہت سے مشتق ہوں اور اس معنی کو ادا کرنے والے ہوں اور کاف جیسے اصل یہ ہے یعنی کاف اور اس جیسے لفظ نحو، مثل، شبہ، بخلاف کأن اور تماثل اور تشابہ کے۔ کہ مشبہ بہ اس کے متصل ہو لفظاً جیسے زید کالاسد یا تقدیراً جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے اوکصیب من السماء اس کی تقدیری عبارت ہے اوکمثل ذوی صیب۔ اور کبھی کاف کی طرح متصل غیر مشبہ بہ بھی ہوتا ہے جیسے بیان کردیجئے ان سے دنیا کے زندگی کی مثال اس پانی کی طرح ہے جسے ہم نے نازل کیا ہے یہاں پر دنیا کے حالت کی پانی کے ساتھ یا کسی دوسرے مفرد کے ساتھ جس کو مقدر مانا جائے تشبیہ دینا مقصود نہیں ہے بلکہ دنیا کی زیب وزینت رونق اور اس کے نیست ونابود ہونے کی حالت کو اس نبات کے ساتھ تشبیہ دینا مقصود نہیں ہے بلکہ زیب وزینت اور رونق اور اس کے بعد اس کے نیست ونابود ہونے کی حالت کو اس نبات کے ساتھ تشبیہ دینا مقصود ہے جو پانی سے پیدا ہو کر سرو سبز وشاداب ہوتا ہے اور پھر خشک ہو جاتا ہے جس کو ہوائیں اڑا کر نیست ونابود کردیتی ہیں اسی طرح مثل ماء مقدر ماننے کی بھی ضرورت نہیں ہے کیونکہ وہ کیفیت معتبر ہے جو کاف کے بعد ذکر کردہ کلام کے مضمون سے حاصل ہے اور اس کا اعتبار کرنا اس تقدیر سے مستغنی کررہا ہے۔ جس نے یہ خیال کیا ہے کہ تقدیر مثل ماء ہے اور اس قبیل سے ہے جس میں کاف کے متصل غیر مشبہ بہ ہے اس کے محذوف ہونے کی بناء پر تو اس سے صاف غلطی ہوئی ہے کیونکہ کاف کے متصل جو مشبہ بہ ہوتا ہے وہ کبھی ملفوظ اور کبھی محذوف ہوتا ہے ایضاح میں اس طرح کی تصریح موجود ہے۔

تشریح:۔

وأداتہ:۔ شروع میں عرض کردیا تھا کہ تشبیہ میں چار ارکان ہوتے ہیں مشبہ مشبہ بہ وجہ شبہ اور ادات تشبیہ اب تک تین ارکان کا ذکر ہو چکا اور اب چوتھا رکن ادات تشبیہ بیان کررہے ہیں چنانچہ ادات تشبیہ تین ہیں "کاف" اور "کأن"۔ کأن میں اصل یہ ہے کہ یہ ادات ہو لیکن کبھی کبھار اس کو وہاں استعمال کیا جاتا ہے جہاں پر خبر کے واقع ہونے نہ ہونے میں شک ہو خواہ وہ خبر اسم جامد ہو یا مشتق ہو جامد کی مثال جیسے کأن زیدًا أخوك مشتق کی مثال جیسے کأن زیدًا قدم۔

اور تیسرا حرف تشبیہ "مثل" ہے اسی طرح تمام تمام کے تمام وہ الفاظ جو اس کے ہم معنی ہوں جیسے تماثل مشابہت اور ان سے مشتق ہونے والے تمام کے تمام افعال۔

والأصل فی الکاف :۔ یہاں سے ایک ضابطہ بیان کررہے ہیں اور وہ یہ ہے کہ کاف اور ہر وہ حرف جو اس کے معنیٰ میں ہو یعنی جو مشبہ بہ اور وجہ شبہ پر داخل ہوکر ان کو مجرور بنادے تو جیسے نحو مثل اور شبہ اور ان سے مشتق ہونے والے تمام اسماء اور افعال جیسے سائل تماثل مماثل اسی طرح شابہ تشابہ مشابہ یشبہ مشبہ وغیرہ ۔تو ان کے بارے میں اصل قانون یہ ہے کہ یہ مشبہ بہ پر داخل ہوں پھر مشبہ بہ کی دوصورتیں ہیں مشبہ بہ لفظاً مذکور ہوگا یا تقدیراً۔لفظاً مذکور ہونے کی مثال جیسے زید کالأسد۔

تقدیراً مذکور ہونے کی مثال جیسے أو کصیب من السماء اصل میں تھا أو مثل ذوی صیب لیکن کاف کے مدخول مشبہ بہ کو حذف کردیا گیا ہے اس تقدیر کی ضرورت اسلئے پڑی ہے کہ اس کے بعد "یجعلون أصابعھم فی آذانھم " آرہا ہے اس میں ضمائر ہیں اور ان ضمائر کیلئے مرجع کا ہونا ضروری ہے اسلئے یہاں پر اس کیلئے مرجع نکالنا ہوگا۔

اور کبھی کبھار غیر مشبہ بہ بھی کاف کا مدخول بنتا ہے جیسے قرآن کریم میں ارشاد باری تعالیٰ ہے "واضرب لھم مثل الحیواۃ الدنیا کماء أنزلناہ "اور ان کو دنیا کی زندگی کی مثال بیان کردو کہ یہ پانی کی طرح ہے جسے ہم نے آسمان سے اتارا ہے۔

محل استشہاد اس آیت میں دنیا کی زندگی کی تشبیہ دی ہے اس سبزے کے ساتھ جو آسمان کے پانی کے برسنے سے لہلہا اٹھے اور پھر خشک ہوکر ریزہ ریزہ ہوجائے جسے تیز ہوا اڑا کر لیجائے اور منظر سے بالکل غائب کردے اس مقام کو ایسا بنادے جیسے کہ اس پر کبھی کوئی سبزہ اگا ہی نہ ہو تو سبزہ کے ان تمام احوال سے ایک ہیئت منتزع کرکے اس ہیئت کے ساتھ انسانی زندگی کی تشبیہ دی ہے اس آیت میں ماء کے مشبہ بہ نہ ہونے کے باوجود اس پر کاف داخل ہے کیونکہ یہاں پر اکیلا ماء مشبہ بہ نہیں ہے بلکہ وہ تمام احوال مشبہ بہ ہیں جو ایک سبزہ کے اگنے کے بعد سے لیکر اس کے ریزہ ریزہ ہوکر غائب ہونے تک اس پر طاری ہوتے ہیں۔

بعض لوگوں نے کہا ہے کہ اس آیت میں ماء کا مضاف مثل مقدر ہے اور وہ مشبہ بہ ہے لہٰذا اس صورت میں کاف غیر مشبہ بہ پر داخل نہیں ہوگا بلکہ مشبہ بہ پر داخل ہوگا لیکن ان کی یہ بات صحیح نہیں ہے کیونکہ ہم اس بات کو مانتے ہی نہیں ہیں کہ اس کا مشبہ بہ مثل الماء ہے بلکہ اس کا مشبہ بہ مثل النبات الناشی من الماء ہے۔اور اگر ہم اس بات کو مان بھی لیں کہ اس کا مشبہ بہ مثل الماء ہے تو تب بھی کاف کا مدخول غیر مشبہ بہ ہی ہوگا کیونکہ مقدر مذکور کے حکم میں ہوتا ہے اگر ہم اس کو مقدر بھی مان لیں تو وہ مذکور کے حکم میں ہوگا تو کاف کا مدخول وہی مقدر سمجھا جائے گا جس کو مقدر کردیا گیا ہے اور وہ مشبہ بہ کا غیر ہے۔

وَقَدْیُذْ کَرُفِعْلٌ یُنْبِیُٔ عَنْہُ اَیْ عَنِ التَّشْبِیْہِ کَمَافِیْ عَلِمْتُ زَیْدًااَسَدًااِنْ قَرُبَ التَّشْبِیْہُ وَادُّعِیَ کَمَالُ الْمُشَابَھَۃِ لِمَا فِیْ عَلِمْتُ مِنْ مَعْنَی التَّحْقِیْقِ وَحَسِبْتُ زَیْدًااَسَدًااِنْ بُعِّدَ التَّشْبِیْہُ بِاَدْنٰی تَبْعِیْدٍلِمَافِی الْحُسْبَانِ مِنَ الْاِشْعَارِ بِعَدَمِ التَّحَقُّقِ وَالتَّیَقُّنِ وَفِیْ کَوْنِ مِثْلِ ھٰذِہِ الْاَفْعَالِ مُنْبِئًاعَنِ التَّشْبِیْہِ نَوْعُ خِفَاءٍ وَالْاَظْھَرُاَنَّ الْفِعْلَ یُنْبِیُٔ عَنْ حَالِ التَّشْبِیْہِ فِی الْقُرْبِ وَالْبُعْدِ۔

ترجمہ:۔

اور کبھی ایسا فعل ذکر کردیا جاتا ہے جو مشعر تشبیہ ہوتا ہے جیسے علمت زیداً اسداً جب تشبیہ کو قریب کردیا جائے اور کمال مشابہت کا دعویٰ کیا جائے اسلئے کہ علمت میں تحقیق کا معنیٰ پایا جاتا ہے اور اور حسبت زیداً اسداً اگر بعد تشبیہ مقصود ہو کیونکہ حسبان میں عدم تحقق اور عدم تیقن کی طرف اشارہ ہے اور ان جسے افعال کے مشعر ہونے میں قدرے خفاء ہے زیادہ ظاہر بات یہ ہے کہ فعل سے تشبیہ کی حالت قرب یا بعد کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔

تشریح:۔

وقدیذ کرفعل ینبئ عنہ :۔ کبھی کبھار تشبیہ کیلئے ایسا فعل لایا جاتا ہے جس میں تشبیہ کا معنیٰ نہیں پایا جاتا ہے پھر اس کی دوصورتیں ہیں۔اس

فعل کی دلالت تشبیہ پر اقویٰ ہوگی یا اضعف۔ اقویٰ ہونے کی مثال جیسے علمت زیدًا أسدًا اس میں لفظ علمت کو استعمال کیا ہے اور یہ اعتقاد جازم کیلئے آتا ہے تو اس کی دلالت تشبیہ پر اقویٰ ہوگی اضعف کی مثال جیسے ''حسبت زیدًا أسدًا۔ اس میں ''حسبت''، استعمال کیا ہے اور یہ ظن اور احتمال پر دلالت کرتا ہے اسلئے تشبیہ پر اس کی دلالت اضعف ہوگی۔

وفي كون هذه الافعال :۔ اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ماتنؒ پر ایک اعتراض کیا ہے اور وہ اعتراض یہ ہے کہ علمت اور حسبت کے بارے ماتن نے کہا ہے کہ یہ تشبیہ کیلئے آتے ہیں یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اس جملے سے تشبیہ تو اسد کا زید پر حمل کے صحیح نہ ہونے سے معلوم ہو رہی ہے کیونکہ یہاں پر یہ دونوں مفعول بنتے ہیں اور ان افعال کے دونوں مفعولوں کا ایک دوسرے پر حمل کرنا درست ہوتا ہے اسلئے کہ مذکورہ صورت میں تشبیہ کا معنی اس افعال سے معلوم نہیں ہوتا ہیکیونکہ ان افعال کی تشبیہ پر دلالت ہی نہیں ہوتی ہے بلکہ تشبیہ کا معنیٰ عدم حمل سے معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں جملوں میں موضوع پر محمول کا حمل کرنا صحیح نہیں ہے جسے صحیح کرنے کیلئے ہم نے اسے تشبیہ پر محمول کیا ہے

اور مذکورہ صورت میں بھی ان دونوں کا ایک دوسرے پر حمل کرنا صحیح نہیں تھا اسلئے ہم نے کہا کہ یہ تشبیہ پر محمول ہے کہ زید کی أسد کے ساتھ تشبیہ دی جا رہی ہے۔ بعض لوگوں نے ماتنؒ کی طرف سے جواب دینے کی کوشش کی ہے کہ یہ عبارت حذف مضاف کے قبیل سے ہے یعنی ينبئ عن حال التشبيه جیسے کہا جاتا ہے کہ أنبأ فلان عن فلان أي عن احوال فلان لہٰذا ماتن کی عبارت بالکل صحیح ہے۔

وَالْغَرَضُ مِنْهُ أَيْ مِنَ التَّشْبِيهِ فِي الْاَغْلَبِ يَعُوْدُ اِلَى الْمُشَبَّهِ وَهُوَ أَيِ الْغَرَضُ الْعَائِدُ اِلَى الْمُشَبَّهِ بَيَانُ اِمْكَانِهٖ أَيِ الْمُشَبَّهِ وَذٰلِكَ اِذَا كَانَ اَمْرًا غَرِيْبًا يُمْكِنُ اَنْ يُخَالَفَ فِيْهِ وَيُدَّعَى اِمْتِنَاعُهٗ كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ شِعْرٌ فَاِنْ تَفُقِ الْاَنَامَ وَاَنْتَ مِنْهُمْ فَاِنَّ الْمِسْكَ بَعْضُ دَمِ الْغَزَالِ فَاِنَّهٗ لَمَّا ادَّعٰى اَنَّ الْمَمْدُوْحَ قَدْ فَاقَ النَّاسَ حَتّٰى صَارَ اَصْلًا بِرَأْسِهٖ وَجِنْسًا بِنَفْسِهٖ وَكَانَ هٰذَا فِي الظَّاهِرِ كَالْمُمْتَنِعِ اِحْتَجَّ لِهٰذِهِ الدَّعْوٰى وَبَيَّنَ اِمْكَانَهَا بِاَنْ شَبَّهَ هٰذِهِ الْحَالَ بِحَالِ الْمِسْكِ الَّذِيْ هُوَ مِنَ الدِّمَاءِ ثُمَّ اَنَّهٗ لَا يُعَدُّ مِنَ الدِّمَاءِ لِمَا فِيْهِ مِنَ الْاَوْصَافِ الشَّرِيْفَةِ الَّتِيْ لَا تُوْجَدُ فِي الدَّمِ وَهٰذَا التَّشْبِيْهُ ضِمْنِيٌّ وَمَكْنِيٌّ عَنْهُ لَا صَرِيْحٌ اَوْ حَالِهٖ عَطْفٌ عَلٰى اِمْكَانِهٖ اَيْ بَيَانِ حَالِ الْمُشَبَّهِ بِاَنَّهٗ عَلٰى اَيِّ وَصْفٍ مِنَ الْاَوْصَافِ كَمَا فِيْ تَشْبِيْهِ ثَوْبٍ بِآخَرَ فِي السَّوَادِ اِذَا عَلِمَ السَّامِعُ لَوْنَ الْمُشَبَّهِ بِهٖ دُوْنَ لَوْنِ الْمُشَبَّهِ اَوْ مِقْدَارِهَا اَيْ بَيَانِ مِقْدَارِ حَالِ الْمُشَبَّهِ فِي الْقُوَّةِ وَالضُّعْفِ وَالزِّيَادَةِ وَالنُّقْصَانِ كَمَا فِيْ تَشْبِيْهِهٖ اَيْ فِيْ تَشْبِيْهِ الثَّوْبِ الْاَسْوَدِ بِالْغُرَابِ فِيْ شِدَّتِهٖ اَيْ شِدَّةِ السَّوَادِ اَوْ تَقْرِيْرُهَا مَرْفُوْعٌ عَطْفًا عَلٰى بَيَانِ اِمْكَانِهٖ اَيْ تَقْرِيْرُ حَالِ الْمُشَبَّهِ فِيْ نَفْسِ السَّامِعِ وَتَقْوِيَةُ شَانِهٖ كَمَا فِيْ تَشْبِيْهِ مَنْ لَا يَحْصُلُ مِنْ سَعْيِهٖ عَلٰى طَائِلٍ بِمَنْ يَرْقُمُ عَلَى الْمَاءِ فَاِنَّكَ تَجِدُ فِيْهِ مِنْ تَقْرِيْرِ عَدَمِ الْفَائِدَةِ وَتَقْوِيَةِ شَانِهٖ مَا لَا تَجِدُهٗ فِيْ غَيْرِهٖ لِاَنَّ الْفِكْرَ بِالْحِسِّيَّاتِ اَتَمُّ مِنْهُ بِالْعَقْلِيَّاتِ لِتَقَدُّمِ الْحِسِّيَّاتِ وَفَرْطِ اِلْفِ النَّفْسِ بِهَا۔

ترجمہ:۔

اور تشبیہ کی غرض اکثر و بیشتر استعمال کے اعتبار سے مشبہ کی طرف لوٹتی ہے اور وہ غرض جو مشبہ کی طرف لوٹتی ہے مشبہ کا امکان بیان کرنے کیلئے ہوتا ہے اور یہ اس صورت میں ہوتا ہے جب مشبہ ایسا امر غریب ہو جس کے ممتنع ہونے کا دعویٰ کرنا ممکن ہو جیسے اس شعر میں ہے کہ اگر تو مخلوق میں سے ہوتے ہوئے سب پر فوقیت رکھتا ہے تو یہ کوئی بعید نہیں ہے کیونکہ مشک بھی تو ہرن کا خون ہی ہوتا ہے کیونکہ شاعر نے جب یہ دعویٰ کیا کہ میرا ممدوح تمام لوگوں سے فوقیت حاصل کر کے ایک مستقل قسم اور بنفسہ ایک جنس بن چکا ہے تو یہ بظاہر ممتنع معلوم ہو رہا تھا اسلئے انھوں نے یہ دلیل لا کر اس کا امکان بیان کر دیا کہ یہ اس طرح ہے جیسا کہ مشک ہوتا ہے کہ وہ خون میں سے ہونے کے باوجود اس کے ایسے عمدہ اوصاف ہیں جو خون میں نہیں پائے جاتے ہیں ان کی وجہ سے اسے خون میں سے نہیں سمجھا جاتا ہے اور یہ تشبیہ ضمنی اور کنایہ کے طور پر پائی جاتی ہے ورنہ اس میں صراحتًا کوئی تشبیہ نہیں ہے یا اس کے حال کو۔ اس کا عطف امکانہ پر ہے یعنی مشبہ کا حال بیان کرنا مقصود ہوتا ہے کہ اوصاف میں سے کس صفت پر ہے جیسے کالا ہونے میں ایک کپڑے کی دوسرے

کپڑے کے ساتھ تشبیہ دینے میں ہوتا ہے یہ اس صورت میں ہوتا ہے جب سامع کو مشبہ بہ کا رنگ تو معلوم ہو لیکن مشبہ کا رنگ معلوم نہ ہو یا اس کی مقدار کو یعنی مشبہ کے حال کی مقدار کو بیان کرنا ہوتا ہے قوت وضعف زیادتی اور نقصان کے اعتبار سے جیسے اس کی تشبیہ دینے میں یعنی سخت کالا ہونے میں کالے کپڑے کی کالے کوئے کے ساتھ تشبیہ دینے میں ہوتا ہے یا اس کی تقریر مقصود ہوتی ہے یہ بیان امکانہ پر معطوف ہونے کی وجہ سے مرفوع ہے یعنی سامع کے ذہن میں مشبہ کے حال کی تقویت مقصود ہوتی ہے جیسے وہ آدمی جس کی محنت کا کوئی ثمرہ اسے نہ مل رہا ہو اس کی تشبیہ دی جائے پانی پر لکھنے والے آدمی کے ساتھ چنانچہ اس میں عدم فائدہ کی جو تقویت پائی جاتی ہے وہ اس کے غیر میں نہیں پائی جاتی ہے کیونکہ حسیات میں فکر عقلیات کی فکر سے زیادہ اتم اور کامل تر ہوتی ہے اسلئے کہ ایک تو حسیات عقلیات سے مقدم ہوتی ہیں اور دوسرے نمبر پر اسلئے کہ حسیات کی طرف نفس انسان کا میلان زیادہ ہوتا ہے۔

تشریح:۔

والغرض منه في الأغلب :۔ہم نے شروع میں بتادیا تھا کہ تشبیہ سے متعلق تین مباحث ہوں گی پہلی بحث ارکان کے متعلق تھی جو گزر گئی اب یہاں سے دوسری بحث غرض تشبیہ کے متعلق شروع کر رہے ہیں چنانچہ تشبیہ دینے سے کیا مقصد ہوگا تو تشبیہ میں اصل مقصود اکثر و بیشتر مشبہ ہوتا ہے کیونکہ تشبیہ قیاس کی طرح ہے اور قیاس میں اصل اور بنیاد مقیس علیہ ہوتا ہے اسلئے تشبیہ میں بھی اصل غرض مشبہ ہوتا ہے لیکن کبھار کبھار مشبہ بہ کو بھی مقصود بنالیا جاتا ہے۔

تشبیہ سے مقصود جب مشبہ ہو تو اس کے چھ اغراض ہیں۔(۱) بیان امکان (۲) بیان حال (۳) بیان مقدار (۴) تقریر کیلئے ہونا (۵) تزیین کیلئے ہونا (۶) تقبیح کیلئے ہونا یا استطراف کیلئے ہونا۔

پہلی غرض:۔تشبیہ بیان امکان کیلئے وہاں پر ہوتی ہے جہاں پر مشبہ ایسا عجیب ہو کہ وہ اپنے ہم مثلوں سے نکل کر ایک مستقل جنس بن گیا ہو کہ مخاطب جب بھی اس کے بارے میں سنے تو اسے ممتنع سمجھ کر اس کا انکار کرتا ہو کہ ایسا تو ہو ہی نہیں سکتا ہے تو وہاں پر مشبہ کے امکان پر دلیل قائم کرنے کیلئے کسی ممکن چیز کے ساتھ اس کی تشبیہ دی جاتی ہے جیسے سیف الدولہ کے بارے میں متنبی کا یہ شعر ہے

فإن تفق الأنام وأنت منهم :: فإن المسك بعض دم الغزال ۔

تحقیق المفردات:۔تفق یہ فوق مصدر سے واحد مذکر مخاطب کا صیغہ ہے اس کے معنی ہیں فوقیت حاصل کرنا اور بلند ہونا۔ألانام عوام اور لوگ۔ مسك بمعنیٰ مشک کستوری۔غزال ہرن، آہو۔

ترجمہ:۔اگر تم نے انسانوں میں سے ہونے کے باوجود ان پر فوقیت حاصل کرلی ہے تو یہ کوئی بعید نہیں ہے کیونکہ مشک بھی تو ہرن کا خون ہی ہوتا ہے۔

محل استشہاد:۔اس شعر میں متنبی اپنے ممدوح سیف الدولۃ کی تعریف کرتے ہوئے کہتا ہے کہ میرا ممدوح ترقی کرتے کرتے بلندی کے ایسے مراتب تک پہنچ چکا ہے کہ ان تک کوئی دوسرا نہیں پہنچ سکتا ہے گویا کہ وہ انسانوں سے ممتاز ہو کر مستقل ایک خاص نوع بن گیا ہے یہ اگر چہ بظاہر محال اور ناممکن ہے لیکن اس طرح ہونا ممکن ہے کہ کوئی چیز اپنے ہم جنسوں سے نکل کر کوئی ایسی صورت اختیار کرلے جو ان تمام سے ممتاز ہو کیونکہ کستوری (مشک) بھی تو ہرن کا خون ہی ہوتا ہے لیکن اپنے خصوصی اوصاف کی وجہ سے وہ خون سے ممتاز ہو کر خون میں شمار نہیں ہوتا ہے اسی طرح میرا ممدوح بھی عام لوگوں میں سے ہونے کے باوجود ان میں شمار نہیں ہوتا ہے بلکہ ان سے بالکل ہی ممتاز ہے۔

وهذاالتشبيه ضمني ومكني :۔اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ یہاں پر تشبیہ کی بحث ہو رہی تھی تو آپ کو چاہئے تھا کہ تشبیہ کی کوئی مثال ذکر کردیتے جبکہ آپ نے یہاں پر جو شعر ذکر کیا ہے اس میں کوئی تشبیہ نہیں ہے لہٰذا اس کو تشبیہ کی مثال کے طور پر ذکر کرنا صحیح نہیں ہے پھر آپ نے اسے یہاں پر کیوں ذکر کیا ہے؟

جواب:۔یہاں پر وجہ شبہ یعنی شان کا بلند ہونا مذکور ہے یعنی جس طرح مشک خون ہونے کے باوجود باقی خون سے بلند و ممتاز ہوتا ہے اسی طرح سیف الدولۃ بھی اپنے ہم جنسوں سے بلند و ممتاز ہے اور وجہ شبہ تشبیہ کیلئے لازم اور تشبیہ وجہ شبہ کیلئے ملزوم ہے تو اس شعر میں تشبیہ کا ذکر کر لازم کا ارادہ ملزوم۔ کے قبیل

سے ہے الغرض یہاں پر تشبیہ اگر چہ صراحۃً مذکور نہیں ہے لیکن ضمناً مذکور ہے اسلئے تشبیہ کیلئے اس شعر کو مثال کے طور پر پیش کرنا صحیح ہے۔

أو حاله:۔ تشبیہ دینے سے دوسری غرض بیان حال ہے بیان حال کا مطلب یہ ہے کہ مشبہ کی حالت بیان کرنے کیلئے مشبہ بہ کے ساتھ اس کی تشبیہ دی جائے جیسے کسی آدمی کو مشبہ بہ کا رنگ تو معلوم ہو کہ کالا ہے لیکن مشبہ کا علم نہ ہو تو مشبہ کا رنگ بتانے کیلئے اس کی تشبیہ دیدے تو مشبہ بہ کے رنگ کے علم کی وجہ سے مشبہ کے رنگ کا خود بخود علم ہو جائے گا۔

او مقداره:۔ تشبیہ کی تیسری غرض یہ ہے کہ قوۃ یا ضعف کے اعتبار سے مشبہ کی مقدار بیان کرنے کیلئے اس کی تشبیہ دی جائے جیسے کسی کالی چیز کی تشبیہ کوے کے ساتھ دی جائے کہ مثلاً فلاں آدمی بالکل کوے کی طرح ہے مثلاً یوں کہے کہ زید حبشی کی طرح کالا ہے۔

او تقریر ھا:۔ تشبیہ دینے کی چوتھی غرض یہ ہے کہ مشبہ کو سامع کے ذہن میں بٹھانے کیلئے اس کی تشبیہ دی جائے جیسے کسی آدمی کی بیکار محنت اور کوشش کی تشبیہ دی جائے کالخط علی الماء۔ یعنی اس کی محنت پانی پر لکھنے کی طرح ہے یعنی جس طرح پانی پر لکھنے والے کی محنت ضائع اور بیکار جاتی ہے اسی طرح اس کی محنت بھی ضائع اور بیکار ہے تو یہاں پر معقولی چیز کی محسوسی چیز کے ساتھ تشبیہ دینے سے تقویت حاصل ہوتی ہے کیونکہ معقولی چیز کے محسوس کے ساتھ تشبیہ دئے بغیر معقولی کا صحیح طرح سے ادارک نہیں ہوسکتا ہے۔

وَهٰذِهِ الْاَغْرَاضُ الْاَرْبَعَةُ يَقْتَضِيْ اَنْ يَكُوْنَ وَجْهُ الشَّبْهِ فِي الْمُشَبَّهِ بِهٖ اَتَمَّ وَهُوَ بِهٖ اَشْهَرُ اَیْ وَاَنْ يَكُوْنَ الْمُشَبَّهُ بِهٖ بِوَجْهِ الشَّبْهِ اَشْهَرَ وَاَعْرَفَ فَظَاهِرُ الْعِبَارَةِ اَنَّ كُلًّا مِنَ الْاَرْبَعَةِ تَقْتَضِي الْاَتَمِّيَّةَ وَالْاَشْهَرِيَّةَ لٰكِنَّ التَّحْقِيْقَ اَنَّ بَيَانَ الْاِمْكَانِ وَبَيَانَ الْحَالِ لَايَقْتَضِيَانِ اِلَّا الْاَشْهَرِيَّةَ لِيَصِحَّ الْقِيَاسُ وَيَتِمَّ الْاِحْتِجَاجُ فِي الْاَوَّلِ وَيُعْلَمَ الْحَالُ فِي الثَّانِيْ وَكَذَا بَيَانُ الْمِقْدَارِ لَايَقْتَضِي الْاَتَمِّيَّةَ بَلْ يَقْتَضِيْ اَنْ يَكُوْنَ الْمُشَبَّهُ بِهٖ عَلٰى حَدِّ مِقْدَارِ الْمُشَبَّهِ لَا اَزْيَدَ وَلَا اَنْقَصَ لِيَتَعَيَّنَ مِقْدَارُ الْمُشَبَّهِ عَلٰى مَا هُوَ عَلَيْهِ وَاَمَّا تَقْرِيْرُ الْحَالِ فَيَقْتَضِي الْاَمْرَيْنِ جَمِيْعًا لِاَنَّ النَّفْسَ اِلَى الْاَتَمِّ الْاَشْهَرِ اَمْيَلُ فَالتَّشْبِيْهُ بِهٖ لِزِيَادَةِ التَّقْرِيْرِ وَالتَّقْوِيَةِ اَجْدَرُ وَاَلْيَقُ۔

ترجمہ:۔

اور یہ چاروں اغراض اس بات کا تقاضا کرتے ہیں کہ وجہ شبہ مشبہ بہ میں اتم بھی ہو اور اشہر واعرف بھی ہو تو ظاہر عبارت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان چاروں میں سے ہر ایک اتم اور اشہر ہونے کا تقاضا کرتے ہیں جبکہ تحقیقی بات یہ ہے کہ ان میں سے بیان امکان اور بیان حال تو صرف زیادہ مشہور ہونے کا تقاضا کرتے ہیں تاکہ قیاس کرنا صحیح ہو اور اول میں استدلال صحیح ہو جائے اور تاکہ ثانی میں حال معلوم ہو جائے اور اسی طرح بیان مقدار صرف اتم ہونے کا تقاضا نہیں کرتا ہے بلکہ یہ تو اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ مشبہ بہ بقدر مشبہ ہو اس سے نہ زیادہ ہو اور نہ ہی کمتر ہو تاکہ مشبہ کی حقیقی مقدار کی تعیین ہو سکے اور جہاں تک تقریر حال ہے تو وہ دونوں کا تقاضا کرتا ہے کیونکہ نفس انسانی اتم اور اشہر کی طرف زیادہ مائل ہوتا ہے لہٰذا زیادتی تقریر اور تقویت کیلئے اس کی تشبیہ دینا زیادہ لائق ہے۔

تشریح:۔

وھذہ الأغرض:۔ یہاں سے مذکورہ بالا چار اغراض کے بارے میں ایک فائدہ ذکر کر رہے ہیں کہ چار اغراض (بیان امکان، بیان حال، بیان مقدار، بیان تقریر) جن کو ہم نے بیان کیا ہے یہ دو باتوں کا تقاضا کرتے ہیں ایک اس بات کا تقاضا کرتے ہیں کہ ان میں وجہ شبہ مشبہ بہ میں مشبہ کے بنسبت اتم ہو اور دوسری اس بات کا تقاضا کرتے ہیں مشبہ بہ میں وجہ شبہ مشبہ کے بنسبت زیادہ مشہور ہو۔

شارحؒ نے اس پر ایک اعتراض کیا ہے اور وہ اعتراض یہ ہے کہ ماتنؒ نے ان چار کے بارے میں یہ کہا ہے کہ ان تمام کے بارے میں یہ دعویٰ کرنا کہ وجہ شبہ مشبہ بہ میں مشبہ کے بنسبت اتم اور اشہر ہوتی ہے صحیح نہیں ہے اسلئے کہ یہ سب ان دونوں کا تقاضا نہیں کرتے ہیں بلکہ ان میں سے بیان حال اور بیان امکان صرف زیادہ مشہور ہونے کا تقاضا کرتے ہیں بیان امکان میں اسلئے کہ جب وجہ شبہ مشبہ بہ میں مشبہ کے بنسبت زیادہ مشہور ہوگی تو دلیل زیادہ مضبوط اور قوی ہوگی اور بیان حال میں وجہ شبہ کا زیادہ مشہور ہونا اسلئے ضروری ہے تاکہ مشبہ بہ کا حال معلوم ہو جائے اسی طرح بیان تقریر میں بھی زیادہ مشہور ہونے کا

تقاضا کرتا ہے زیادہ تام ہونے کا تقاضا نہیں کرتا ہے اسلئے کہ اس میں مقصود ہوتا ہے مشبہ کی مقدار بتانا اس طور پر کہ مشبہ مشبہ بہ سے نہ زیادہ ہو اور نہ ہی کم اور یہ تب ہی ممکن ہے جب مشبہ بہ مشبہ سے زیادہ مشہور ہو۔ تا کہ مشبہ سامع کے دل میں بیٹھ کو متعین ہو جائے۔

اور چوتھی غرض بیان تقریر دونوں کا تقاضا کرتی ہے اسلئے کہ انسان کا نفس زیادہ مشہور اور زیادہ تام کی طرف زیادہ مائل ہوتا ہے لہٰذا ان دونوں میں تشبیہ دینا زیادہ صحیح ہے۔ بعض لوگوں نے اس اعتراض کا جواب یہ دیا ہے کہ یہاں پر ماتن نے یہ نہیں کہا ہے کہ ان چار میں سے ہر ایک زیادہ تام اور زیادہ مشہور ہونے کا تقاضا کرتا ہے بلکہ انھوں نے تو صرف اتنا کہا ہے کہ ان دو چیزوں کا یہ تقاضا کرتے ہیں قطع نظر اس بات سے کہ ان دونوں کا ایک ساتھ تقاضا کرتے ہیں یا جدا جدا تو ممکن ہے کہ ماتن کا مطلب یہ ہو کہ بعض دونوں کا تقاضا کریں اور بعض کسی ایک کا تقاضا کریں لہٰذا آپ کا یہ اعتراض صحیح نہیں ہے۔

اَوْتَزْيِيْنُهٗ مَرْفُوْعٌ عَطْفًا عَلٰى اِمْكَانِهٖ اَىْ تَزْيِيْنُ الْمُشَبَّهِ فِىْ عَيْنِ السَّامِعِ كَمَافِىْ تَشْبِيْهِ وَجْهٍ اَسْوَدَ بِمُقْلَةِ الظَّبْىِ اَوْ تَشْوِيْهُهٗ اَىْ تَقْبِيْحُهٗ كَمَافِىْ تَشْبِيْهِ وَجْهٍ مَجْدُوْرٍ بِسَلْحَةٍ جَامِدَةٍ قَدْ نَقَرَتْهَا الدِّيَكَةُ جَمْعُ دِيْكٍ اَوِاسْتِطْرَافُهٗ اَىْ عَدُّ الْمُشَبَّهِ طَرِيْفًا حَدِيْثًا بَدِيْعًا كَمَافِىْ تَشْبِيْهِ فَحْمٍ فِيْهِ جَمْرٌ مُوْقَدٌ بِبَحْرٍ مِنَ الْمِسْكِ مَوْجُهُ الذَّهَبُ لِاِبْرَازِهٖ اَىْ اِنَّمَا اُسْتُطْرِفَ الْمُشَبَّهُ فِىْ هٰذَا التَّشْبِيْهِ لِاِبْرَازِ الْمُشَبَّهِ فِىْ صُوْرَةِ الْمُمْتَنِعِ عَادَةً وَاِنْ كَانَ مُمْكِنًا عَقْلًا وَلَا يَخْفٰى اَنَّ الْمُمْتَنِعَ عَادَةً مُسْتَطْرَفٌ غَرِيْبٌ وَلِلْاِسْتِطْرَافِ وَجْهٌ آخَرُ غَيْرُ الْاِبْرَازِ فِىْ صُوْرَةِ الْمُمْتَنِعِ عَادَةً وَهُوَ اَنْ يَّكُوْنَ الْمُشَبَّهُ بِهٖ نَادِرَ الْحُضُوْرِ فِى الذِّهْنِ اِمَّا مُطْلَقًا كَمَا مَرَّ فِىْ تَشْبِيْهِ فَحْمٍ فِيْهِ جَمْرٌ مُوْقَدٌ وَاِمَّا عِنْدَ حُضُوْرِ الْمُشَبَّهِ كَمَا فِىْ قَوْلِهٖ شِعْرٌ وَلَازَوَرْدِيَّةٌ يَعْنِى الْبَنَفْسَجَ تَزْهُوْ قَالَ الْجَوْهَرِىُّ فِى الصِّحَاحِ زَهِىَ الرَّجُلُ فَهُوَ مَزْهُوٌّ اِذَا تَكَبَّرَ وَفِيْهِ لُغَةٌ اُخْرٰى حَكَاهَا ابْنُ دُرَيْدٍ زَهَا يَزْهُوْ زَهْوًا بِزُرْقَتِهَا بَيْنَ الرِّيَاضِ عَلٰى حُمْرِ الْيَوَاقِيْتِ يَعْنِى الْاَزْهَارَ وَالشَّقَائِقَ الْحُمْرَ كَاَنَّهَا فَوْقَ قَامَاتٍ ضَعُفْنَ بِهَا اَوَائِلُ النَّارِ فِىْ اَطْرَافِ كِبْرِيْتٍ فَاِنَّ صُوْرَةَ اتِّصَالِ النَّارِ بِاَطْرَافِ الْكِبْرِيْتِ لَا يَنْدُرُ حُضُوْرُهَا فِى الذِّهْنِ نُدْرَةَ بَحْرٍ مِنَ الْمِسْكِ مَوْجُهُ الذَّهَبُ لٰكِنْ يَنْدُرُ حُضُوْرُهَا عِنْدَ حُضُوْرِ صُوْرَةِ الْبَنَفْسَجِ فَيُسْتَطْرَفُ بِمُشَاهَدَةِ عِنَاقٍ بَيْنَ صُوْرَتَيْنِ مُتَبَاعِدَتَيْنِ۔

ترجمہ:۔

اور یا اس کو خوبصورت بنانا مقصود ہوتا ہے بیان امکان پر اس کا عطف ہونے کی وجہ سے یہ مرفوع ہے یعنی مشبہ کو سامع کی نگاہ میں خوبصورت بنانے کیلئے تشبیہ دی جائے جیسے کسی سیاہ آنکھ کی ہرن کی آنکھ کے ساتھ تشبیہ دی جائے یا مشبہ کو بدصورت ظاہر کرنا مقصود ہو جیسے کسی چیچک زدہ چہرے کی اس سوکھے گوبر کے ساتھ تشبیہ دی جائے جس پر مرغوں نے اپنی چونچوں سے ٹھونگیں مار کر سوراخ کر دئے ہوں۔ دیکہ دیک کی جمع ہے یا مشبہ کو عجیب وغریب ظاہر کرنے کیلئے اس کی تشبیہ دی جائے جیسے اس کوئلہ کی جس میں چنگاری سلگتی ہو مشک کے اس سمندر کے ساتھ تشبیہ دی جائے جس کی موج سونے کی ہو اس کو ظاہر کرنے کیلئے یعنی اس تشبیہ میں مشبہ اسلئے عجیب ہوتا ہے کہ اس میں مشبہ کو عادۃً ممتنع کی طرح ظاہر کر دیا جاتا ہے اگر چہ عقلاً وہ ممکن ہو اور یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ جو چیز عادۃً ناممکن ہو وہ عجیب وغریب ہی ہوتی ہے اور استطراف کی ابراز فی صورۃ الممتنع عادۃً کے علاوہ ایک اور صورت بھی ہے کہ مشبہ مطلقاً نادر الحضور ہو پھر یہ یا تو مطلقاً ہو جیسے کہ وہ کوئلہ جس میں چنگاری سلگ رہی ہو اس کی تشبیہ میں گزر چکا ہے اور مشبہ کے ذہن میں حاضر ہونے کے وقت اس کا حضور نادر ہوگا جیسے شاعر کے اس شعر میں ہے اور گل بنفشہ کے بہت سارے شگوفے فخر کرتے ہیں جوہری نے صحاح میں بیان کیا ہے کہ زھی الرجل فھو مزھو اس وقت کہتے ہیں جب کوئی تکبر کرے اور اس میں ایک اور لغت بھی ہے جسے ابن درید نے روایت کی ہے یعنی زھا یزھو زھوًا اپنی تازگی کی وجہ سے باغات کے بیچ میں ان شگوفوں پر جو یاقوت کی طرح سرخ ہیں یعنی پھول اور سرخ پھول گویا کہ وہ اپنے کمزور تنوں پر مصالحہ کے سرے کے شروع شروع کی آگ ہے ماچس کے اطراف کے ساتھ آگ کا اتصال ذہن میں آنا اگر چہ اتنا نادر نہیں ہے جتنا کہ مشک کا سمندر جس کی موج سونے کی ہونادر ہے لیکن بنفشہ کی صورت کے ذہن میں آنے کے وقت اس کا وجود ذہن میں نادر ہے اسلئے اس میں دو متباعد صورتوں کے مل جانے کی وجہ سے غرابت پیدا ہو جائے گی ہے۔

تشریح:۔

أو تـزيـيـنـهٔ :۔تشبیہ کی پانچویں غرض یہ ہے کہ مشبہ بہ زیادہ خوبصورت ہوتو مشبہ کی زیادہ خوبصورتی بتانے کیلئے مشبہ بہ کے ساتھ اس کی تشبیہ دی جائے جیسے کسی کے آنکھ کی سیاہی کی خوبصورتی بتاتے ہوئے ہرن کی آنکھ کے ساتھ تشبیہ دی جائے کیونکہ ہر سیاہ چیز بدصورت و بدنما نہیں ہوتی ہے جیسے کہ تاریخ سے پتہ چلتا ہے کہ لیلیٰ زیادہ خوبصورت نہ تھی اس کے باوجود مجنون اس پر لٹو ہو رہا تھا۔

او تـشـويـهـه :۔تشبیہ کی چھٹی غرض یہ ہے کہ مشبہ کی مشبہ بہ کے ساتھ تشبیہ دینے سے مقصود مشبہ کی بدصورتی بتانا ہو جیسے چیچک کے دانوں والے انسان کے بدنما چہرے کی مرغوں کے ٹھونگے مارے ہوئے گوبر یا انسانی غلاظت کے ساتھ تشبیہ دی جائے کہ فلاں کا چہرہ مرغوں کے ٹھونگے مارے ہوئے غلاظت کی ڈھیر یا اوپلے کی طرح ہے۔

أو استطرافه :۔استطراف کا مطلب یہ ہے کہ مشبہ کو عجیب و غریب بتانے کیلئے اس کی ایسی چیز کے ساتھ تشبیہ دی جائے جس کا وجود ذہن میں عادۃً ممتنع اور محال ہو جیسے کوئلوں میں پڑے ہوئے انگارے کی مشک کے ایسے سمندر کے ساتھ تشبیہ دی جائے جس کی موج سونے کی ہو تو مشک کا سمندر ہونا اور سونے کی موج ہونا عادۃً محال اور ناممکن ہے لیکن دہکتے ہوئے انگارے کا کوئلے کے درمیان ہونا کوئی محال اور ممتنع نہیں ہے اسلئے کہ اس کا وجود عادۃً پایا جاتا ہے لیکن یہاں پر اس کی تشبیہ سمندر کے ساتھ دینے میں اس کی غرابت اور عجیب ہونے کو بتانا مقصود ہے کہ یہ مشبہ بڑا عجیب ہے۔اور اس تشبیہ میں وجہ شبہ سرخ چمکنے والی متحرک چیز کا سیاہ چیز کے درمیان ہونے سے جو ہیئت حاصل ہوتی ہے وہ ہیئت ہے۔

ولـلاستطراف وجهٔ آخر :۔ماتنؒ نے تشبیہ کی ایک صورت بیان کردی ہے اور اب یہاں سے ایک اور صورت بیان کررہے ہیں اور وہ یہ ہے کہ مشبہ بہ یا تو مطلقاً نادر الحضور ہوگا یعنی عام طور پر وہ مشبہ بہ ذہن میں نہ آئے خواہ مشبہ کے ساتھ یا بغیر مشبہ کے اور وجہ شبہ مشبہ کے ہونے کے وقت نادر الحضور ہوگا یعنی وہ مشبہ بہ اپنی ذات کے اعتبار سے تو نادر الحضور نہ ہو لیکن اس کے ساتھ مشبہ کا بھی حاضر ہونا نادر ہو۔
مشبہ بہ مطلقاً نادر الحضور ہو جیسے کوئلوں کے درمیان دہکتے ہوئے انگارے کی مشک کے ایسے سمندر کے ساتھ تشبیہ دینا جس کی موج سونے کی ہو تو یہاں پر عادۃً ایسے سمندر کا ذہن میں حاضر ہونا نادر ہے اسلئے کہ نہ تو ایسا سمندر خارج میں موجود ہے اور نہ ہی اس کا تصور کیا جاتا ہے۔
مشبہ کے حضور کے وقت مشبہ بہ نادر الحضور ہو جیسے شاعر کا یہ شعر ہے

ولازوردیّة تزهو بزرقتها::بين الرياض على حمر اليواقيت كأنها فوق قامات ضعفن بها:: أوائل النار في أطراف كبريت۔

تحقیق المفردات:۔لازوردية لاجورد کا معرب اور لاجوردی کی طرف منسوب ہے اور لاجورد ایک مشہور معدنی پتھر ہے جو آرمینیا اور فارس کے پہاڑوں میں پایا جاتا ہے اور اس میں عمدہ وہ ہوتا ہے جو صاف شفاف نیلگوں مائل بہ سرخی یا مائل بہ سبزی ہو یہ پتھر زیورات میں لگایا جاتا ہے اور بہت مفید ہے اور پھر اس کی رنگت کی طرف نسبت کر کے کسی چیز کو لاجوردی یا لازوردی کہا جاتا ہے۔

تزهو۔اس کے معنیٰ ہیں تکبر کرنا اترانا۔ابن درید نے اس میں ایک اور لغت بھی نقل کی ہے اور وہ ہے زها يزهو زهوًا۔بنفسج بمعنیٰ سفر جل گل بنفشہ۔زرقتها بمعنیٰ نیلگونی۔رياض روضة کی جمع ہے بمعنیٰ باغ، پارک۔حمر اليواقيت اس میں صفت کی نسبت موصوف کی طرف ہے یعنی اليواقت الحمر سرخ یاقوت۔کبریت۔گندھک اور آج کل اس کی تعبیر ماچس کے ساتھ بھی کی جاسکتی ہے۔

ترجمہ:۔گل بنفشہ کے بہت سے شگوفے فخر کرتے ہیں (اپنی تازگی کی وجہ سے) باغات میں ان شگوفوں پر جو یاقوت کی طرح سرخ ہیں گویا کہ وہ کمزور تنوں پر ماچس اور تیلی کے شروع شروع کی آگ ہیں۔

اس شعر میں لاجوردی کی تشبیہ دی ہے اس آگ کے ساتھ جو ماچس کی تیلی کے جلاتے وقت مصالحہ کے ساتھ ٹکراتے ہوئے شروع شروع میں پیدا ہوتی ہے اس میں نیلگونی کے ساتھ ساتھ سرخی بھی ہوتی ہے۔اور گل بنفشہ کا پھول بھی نیلا ہوتا ہے جب گلاب کے پھولوں کے درمیان میں ہوتا تو وہاں پر یہی نقشہ نظر آتا ہے۔اس تشبیہ میں ماچس مشبہ بہ کی طرف ذہن کے جانے کی وجہ سے گل بنفشہ مشبہ کی طرف انسانی ذہن نہیں جاتا ہے اسلئے ان دونوں میں سے ایک کے تصور سے دوسرے کا تصور لازم نہیں آئے گا۔

وَقَدْ يَعُوْدُ الْغَرَضُ مِنَ التَّشْبِيْهِ اِلَى الْمُشَبَّهِ بِهٖ وَهُوَ ضَرْبَانِ اَحَدُهُمَا اِيْهَامُ اَنَّهٗ اَتَمُّ مِنَ الْمُشَبَّهِ فِيْ وَجْهِ الشَّبَهِ وَذٰلِكَ فِيْ تَشْبِيْهِ الْمَقْلُوْبِ الَّذِيْ يُجْعَلُ فِيْهِ النَّاقِصُ مُشَبَّهًا بِهٖ قَصْدًا اِلَى ادِّعَاءِ اَنَّهٗ اَكْمَلُ كَقَوْلِهٖ شِعْرٌ وَبَدَا الصَّبَاحُ كَاَنَّ غُرَّتَهٗ هِيَ بَيَاضٌ فِيْ جَبْهَةِ الْفَرَسِ فَوْقَ الدِّرْهَمِ اُسْتُعِيْرَتْ لِبَيَاضِ الصُّبْحِ وَجْهُ الْخَلِيْفَةِ حِيْنَ يُمْتَدَحُ فَاِنَّهٗ قَصَدَ اِيْهَامَ اَنَّ وَجْهَ الْخَلِيْفَةِ اَتَمُّ مِنَ الْمِصْبَاحِ فِي الْوُضُوْحِ وَالضِّيَاءِ وَفِيْ قَوْلِهٖ حِيْنَ يُمْتَدَحُ دَلَالَةٌ عَلٰى اِتِّصَافِ الْمَمْدُوْحِ بِمَعْرِفَةِ حَقِّ الْمَادِحِ وَتَعْظِيْمِ شَانِهٖ عِنْدَ الْحَاضِرِيْنَ بِالْاِصْغَاءِ اِلَيْهِ وَالْاِرْتِيَاحِ لَهٗ وَعَلٰى كَمَالِهٖ فِي الْكَرَمِ حَيْثُ يُتَّصَفُ بِالْبِشْرِ وَالطَّلَاقَةِ عِنْدَ اِسْتِمَاعِ الْمَدِيْحِ وَالضَّرْبُ الثَّانِيْ اَلْغَرَضُ الْعَائِدُ اِلَى الْمُشَبَّهِ بِهٖ بَيَانُ الْاِهْتِمَامِ بِهٖ اَيْ اَلْمُشَبَّهِ بِهٖ كَتَشْبِيْهِ الْجَائِعِ وَجْهًا كَالْبَدْرِ فِي الْاِشْرَاقِ وَالْاِسْتِدَارَةِ بِالرَّغِيْفِ وَيُسَمّٰى هٰذَا التَّشْبِيْهُ اَلْمُشْتَمِلُ عَلٰى هٰذَا النَّوْعِ مِنَ الْغَرَضِ اِظْهَارُ الْمَطْلُوْبِ۔

ترجمہ:۔

اور کبھی کبھار غرض تشبیہ مشبہ بہ کی طرف لوٹتی ہے۔ پھراس کی دو قسمیں ہیں ایک قسم یہ ہے کہ یہ بات بتلانے کیلئے کہ وجہ شبہ مشبہ بہ میں مشبہ کے بنسبت اتم طور پر پائی جاتی ہے تشبیہ کی غرض مشبہ بہ کی طرف لوٹتی ہے اور یہ تشبیہ مقلوب میں ہوتا ہے جہاں پر ناقص کو اس غرض کی خاطر مشبہ بہ بنا دیا جاتا ہے کہ وہ اس وجہ شبہ میں مشبہ سے اقویٰ ہے جیسے شاعر کا شعر اور صبح ظاہر ہوگئی گویا کہ اس کی پیشانی غرہ گھوڑے کی پیشانی میں پائی جانے والی بقدر درہم سفیدی کو کہتے ہیں۔ یہاں پر سفیدی کو صبح کی سفیدی کیلئے استعارہ بنایا ہے۔ خلیفہ کا چہرہ ہے جب اس کی تعریف کی جائے اس شعر میں شاعر نے یہ بتانے کا ارادہ کیا ہے کہ خلیفہ کا چہرہ چمکنے دمکنے میں صبح کی روشنی سے بھی بڑھا ہوا ہے اور یمتدح اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ممدوح اس صفت کے ساتھ متصف ہے کہ وہ تعریف کرنے والے کا حق پہچانتا ہے اور اس سے اس کی عظمت شان کی طرف بھی اشارہ ہو رہا ہے کہ وہ حاضرین کے سامنے کان لگا کر تعریف کرنے والے کی تعریف خود سنتا ہے اور خوش ہوتا ہے۔ اور اس سے اس کے کمال کرم کی طرف بھی اشارہ ہے کیونکہ وہ اپنی تعریف سن کر چیں بجبیں ہونے کے بجائے اس کا چہرہ خوشی کے مارے چمک اٹھتا ہے اور مشبہ بہ کی طرف لوٹنے والی دوسری غرض مشبہ بہ کا بیان اہتمام ہے جیسے کوئی بھوکا آدمی چہرے کے چمکنے میں چاند کے ساتھ تشبیہ دے اور گولائی میں روٹی کے ساتھ اور جو تشبیہ اس غرض پر مشتمل ہو اسے اظہار المطلوب بھی کہتے ہیں۔

تشریح:۔

وقد يعود الغرض من التشبيه إلى المشبه به :۔ اکثر و بیشتر تشبیہ کی غرض مشبہ کی طرف لوٹتی ہے لیکن کبھی کبھار تشبیہ کی غرض مشبہ کے بجائے مشبہ بہ کی طرف بھی لوٹتی ہے۔

پھراس کی دو صورتیں ہیں۔

پہلی صورت یہ ہے کہ مشبہ بہ کو مشبہ سے اتم سمجھنے کیلئے غرض کو مشبہ بہ کی طرف لوٹا دیا جائے اور یہ عام طور پر تشبیہ قلب میں ہوتا ہے کیونکہ اصل یہ ہے کہ مشبہ بہ وجہ شبہ میں مشبہ سے اتم ہو لیکن کبھی کبھار تشبیہ میں قلب کر دیا جاتا ہے یعنی انقص کو مشبہ بہ اور اتم بنا کر اتم کی انقص کے ساتھ تشبیہ دی جاتی ہے تو جہاں پر تشبیہ میں قلب ہوگا وہاں پر انقص کو اتم سمجھ کر انقص کے کمال کے اظہار کیلئے اتم کی انقص کے ساتھ تشبیہ دی جاتی ہے جیسے سیف الدولہ کی تعریف میں متنبّی کا یہ شعر ہے۔

وبدا الصباء فكأن غرّتهٗ ::وجه الخليفة حين يمتدح

تحقیق المفردات:۔ وبدا ظاہر ہونا، واحد مذکر غائب فعل ماضی معروف کا صیغہ ہے۔ غـرـة۔ درہم سے کچھ زیادہ گھوڑے کے پیشانی کی سفیدی کو کہتے ہیں پھر استعارۃً صبح کی سفیدی اور روشنی کیلئے اس کا استعمال ہوا ہے۔ یمتدح فعل مضارع کا صیغہ ہے یعنی جب اس کی تعریف کی جاتی ہے یا وہ تعریف کو قبول کرتا ہے۔

ترجمہ:۔ اور صبح ظاہر ہوگئی گویا کہ اس کی پیشانی خلیفہ کے چہرے کی طرح چمک رہی ہے جب وہ مدح قبول کرتا ہے۔

محل استشہاد:۔ اس شعر میں شاعر نے خلیفہ کے چہرے کو مشبہ بہ بنا کر اس کے ساتھ صبح کے روشنی کی تشبیہ دی ہے جبکہ حقیقت میں صبح کی روشنی خلیفہ کے چہرے کی روشنی سے اتم واکمل ہے اور خلیفہ کے چہرے کی روشنی انقص ہے لیکن اس میں مشبہ بہ کے اندر مبالغہ پیدا کرنے کیلئے اسے مشبہ سے اتم سمجھ کو اس کی تشبیہ دی گئی ہے۔

متن کے متعلق صرف اتنی سی بات ہے شارحؒ نے ایک تو ''غرۃ'' کی لغت بیان کی ہے جو ہم اوپر بیان کر آئے اور دوسرے نمبر پر ''یمتدح'' کی وضاحت کی ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ یمتدح کے ساتھ شاعر ممدوح کیلئے تین اوصاف ثابت کرنا چاہتا ہے۔

پہلا وصف یہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ میرا ممدوح تعریف کرنے والے کا حق پہچانتا ہے دوسرا وصف یہ بیان کیا ہے کہ میرا ممدوح بڑی عظمت والا ہے اسلئے کہ وہ ایک ہی وقت میں تمام لوگوں کی باتیں سنتا ہے اور تیسرا وصف یہ بیان کیا ہے کہ میرا ممدوح بڑا سخی ہے یہی وجہ ہے کہ وہ لوگوں سے تعریفات سن کر کچھ دینے سے ڈر کر تیوری نہیں چڑھاتا ہے بلکہ تعریف سن کر اس کا چہرہ خوشی سے کھل اٹھتا ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ مشبہ بہ کے زیادت اہتمام کیلئے تشبیہ کی غرض اس کی طرف لوٹائی جائے اور زیادت اہتمام کا مطلب یہ ہے کہ تشبیہ دینے سے متکلم کی اصل غرض مشبہ بہ کی طرف لوٹ رہی ہو اب اگر تشبیہ نہ دی جائے تو متکلم کی غرض بیان نہیں ہو سکے گی جیسے کوئی بھوکا آدمی کسی کے گول اور خوبصورت چہرے کی چاند کے ساتھ تشبیہ دیتے ہوئے یوں کہے کہ'' وجهٌ كالبدر في الإشراق و كالرغيف في الإستدارة''اس کا چہرہ چمکنے میں تو چاند کی طرح ہے اور گولائی میں روٹی کی طرح ہے اب اگر وہ آدمی روٹی کا ذکر نہ کرتا تو اس کا مقصد بیان نہیں ہو سکتا تھا کیونکہ اس تشبیہ سے اصل میں اس کی غرض اپنے بھوک کا اظہار ہے اور وہ روٹی کے ذکر ہی سے ہو سکتا ہے جیسے کسی بھوکے سے پوچھا گیا کہ دو اور دو کتنے ہوتے ہیں تو اس نے کہا کہ چار روٹیاں ہوتی ہیں تو یہاں پر بھی اس تشبیہ سے اس کا اصل مقصود اپنے بھوک کا اظہار ہے چاند کا ذکر ویسے ہی آ گیا ہے۔

اسی طرح سجستان کے ایک قاضی صاحب ابن عباد کے پاس گئے گفتگو سے معلوم ہوا کہ قاضی جی بڑے صاحب علم آدمی ہیں صاحب نے ان کی تعریف کرتے ہوئے طرح ڈالی کہ'' وعالم يعرف بالسنجري '' کا دوسرا مصرعہ پیش کرو! باری باری لوگوں نے اپنے اپنے ذوق کے مصرعے پیش کردئے آخر میں ایک صاحب کی جب باری آئی تو انھوں نے کہا کہ'' أشهى إلى النفس من الخبز '' صاحب سمجھ گئے کہ بیچارے بھوکے ہیں انہیں فوراً کھانا کھلانے کا حکم دیا۔

اس تشبیہ میں چونکہ اپنے مطلوب کا اظہار ہوتا ہے اسلئے اسے اظہار المطلوب بھی کہتے ہیں۔

هٰذَا اَیِ الَّذِیْ ذُکِرَ مِنْ جَعْلِ اَحَدِ الشَّیْئَیْنِ مُشَبَّهًا وَالْاٰخَرِ مُشَبَّهًا بِهٖ اِنَّمَا یَکُوْنُ اِذَا اُرِیْدَ اِلْحَاقُ النَّاقِصِ فِیْ وَجْهِ الشَّبَهِ حَقِیْقَةً کَمَا فِی الْغَرَضِ الْعَائِدِ اِلَی الْمُشَبَّهِ اَوْ اِدِّعَاءً کَمَا فِی الْغَرَضِ الْعَائِدِ اِلَی الْمُشَبَّهِ بِهٖ بِالزَّائِدِ فِیْ وَجْهِ الشَّبَهِ فَاِنْ اُرِیْدَ الْجَمْعُ بَیْنَ شَیْئَیْنِ فِیْ اَمْرٍ مِنَ الْاُمُوْرِ مِنْ غَیْرِ قَصْدٍ اِلٰی کَوْنِ اَحَدِهِمَا نَاقِصًا وَالْاٰخَرِ زَائِدًا سَوَاءٌ وُجِدَتِ الزِّیَادَةُ وَالنُّقْصَانُ اَمْ لَمْ تُوْجَدْ فَالْاَحْسَنُ تَرْکُ التَّشْبِیْهِ اِلَی الْحُکْمِ بِالتَّشَابُهِ لِیَکُوْنَ کُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الشَّیْئَیْنِ مُشَبَّهًا وَمُشَبَّهًا بِهٖ اِحْتِرَازًا مِنْ تَرْجِیْحِ اَحَدِ الْمُتَسَاوِیَیْنِ فِیْ وَجْهِ الشَّبَهِ کَقَوْلِهٖ شِعْرٌ تَشَابَهَ دَمْعِیْ اِذْ جَرٰی وَمُدَامَتِیْ فَمِنْ مِثْلِ مَا فِی الْکَاْسِ عَیْنِیْ تَسْکُبُ فَوَاللّٰهِ مَا اَدْرِیْ اَبِالْخَمْرِ اَسْبَلَتْ جُفُوْنِیْ قَالَ اَسْبَلَ الدَّمْعُ وَالْمَطَرُ اِذَا هَطَلَ وَاَسْبَلَتِ السَّمَاءُ فَالْبَاءُ فِیْ قَوْلِهٖ اَبِالْخَمْرِ لِلتَّعْدِیَةِ وَلَیْسَتْ بِزَائِدَةٍ کَمَا تَوَهَّمَ بَعْضُهُمْ اَمْ مِنْ عَبْرَتِیْ کُنْتُ اَشْرَبُ لَمَّا اعْتَقَدَ التَّسَاوِیْ بَیْنَ الدَّمْعِ وَالْخَمْرِ تَرَکَ التَّشْبِیْهَ اِلَی التَّشَابُهِ وَیَجُوْزُ عِنْدَ اِرَادَةِ الْجَمْعِ بَیْنَ شَیْئَیْنِ فِیْ اَمْرِ التَّشْبِیْهِ اَیْضًا لِاَنَّهُمَا وَاِنْ تَسَاوَیَا فِیْ وَجْهِ الشَّبَهِ بِحَسَبِ قَصْدِ الْمُتَکَلِّمِ اِلَّا اَنَّهٗ یَجُوْزُ لَهٗ اَنْ یَجْعَلَ اَحَدَهُمَا مُشَبَّهًا وَالْاٰخَرَ مُشَبَّهًا بِهٖ لِغَرَضٍ مِنَ الْاَغْرَاضِ وَبِسَبَبٍ مِنَ الْاَسْبَابِ مِثْلِ زِیَادَةِ الْاِهْتِمَامِ وَکَوْنِ الْکَلَامِ فِیْهِ کَتَشْبِیْهِ غُرَّةِ الْفَرَسِ بِالصُّبْحِ وَعَکْسِهٖ اَیْ تَشْبِیْهِ الصُّبْحِ بِغُرَّةِ الْفَرَسِ مَتٰی اُرِیْدَ ظُهُوْرُ مُنِیْرٍ فِیْ مُظْلِمٍ اَکْثَرَ مِنْهُ اَیْ مِنْ ذٰلِکَ الْمُنِیْرِ مِنْ غَیْرِ قَصْدٍ اِلَی الْمُبَالَغَةِ فِیْ وَصْفِ غُرَّةِ الْفَرَسِ بِالضِّیَاءِ وَالْاِنْبِسَاطِ وَفَرْطِ التَّلَأْلُؤِ

وَنَحوُذٰلِكَ اِذْلَوْقُصِدَذٰلِكَ لَوَجَبَ جَعْلُ الْغُرَّةِ مُشَبَّهًاوَالصُّبحِ مُشَبَّهًابِهٖ۔

ترجمہ:۔

یہ جو مذکور ہوا کہ دو چیزوں میں سے ایک کو مشبہ اور دوسرے کو مشبہ بہ بنایا جاتا ہے۔ یہ اس صورت میں ہوتا ہے جب ناقص حقیقی کو ملانا مقصود ہو جیسے کہ اس غرض میں ہوتا ہے جو مشبہ کی طرف لوٹتی ہے یا ناقص ادعائی کو ملانا مقصود ہوتا ہے جیسے کہ اس غرض میں ہوتا ہے جو مشبہ بہ کی طرف لوٹتی ہے وجہ شبہ میں زائد کے ساتھ اور اگر دو چیزوں کو جمع کر دیا جائے بغیر اس ارادے کے کہ ان میں سے ایک ناقص ہو اور دوسرا زائد ہو خواہ حقیقی طور پر ان میں سے کسی میں کوئی زیادتی پائی جائے یا نہ پائی جائے تو اس میں ان دونوں کو حکم میں ایک دوسرے کے مشابہ قرار دیکر تشبیہ کو چھوڑ دینا زیادہ بہتر ہے تا کہ ان میں سے ہر ایک وجہ شبہ میں دو متساوئین میں سے کسی ایک کو ترجیح دینے سے بچنے کیلئے مشبہ اور مشبہ بہ ہو سکے جیسے کہ اس شعر میں ہے مشابہ ہو گئے میرے آنسوں جب وہ جاری ہوئے اور میری شراب تو جو کچھ پیالہ میں ہے اسی کی طرح میری آنکھ برسا رہی ہیں سو خدا کی قسم مجھے معلوم نہیں ہے کہ میری آنکھیں شراب رو رہی ہیں اسبل الدمع والمطر اس وقت بولا جاتا ہے جب خوب بارش یا آنسوں برسنے لگیں۔ اسی طرح اسبلت السماء بالخمر میں لگی ہوئی باا سے متعدی بنانے کیلئے ہے زائدہ نہیں ہے جیسا کہ بعض لوگوں کو اس کے زائدہ ہونے کا وہم ہوا ہے یا میں آپنے آنسوں پی رہا ہوں جب شاعر نے آنسوں اور شراب کو برابر کرنے کا ارادہ کیا تو اس وجہ سے اس نے تشبیہ ترک کر دی اور ان دونوں چیزوں کو ایک امر تشبیہ میں جمع کرنا بھی جائز ہے کیونکہ یہ وجہ شبہ میں اگر چہ قصد متکلم کے اعتبار سے برابر ہیں البتہ کسی غرض یا کسی سبب کی وجہ سے ان میں سے ایک کو مشبہ اور دوسرے کو مشبہ بہ بنانا جائز ہے مثلاً زیادہ اہتمام کیلئے یا اسلئے کہ اس میں کلام ہو رہا ہے جیسے گھوڑے کی پیشانی کی سفیدی کی تشبیہ صبح کے ساتھ دی جائے اور اس کا عکس یعنی صبح کی تشبیہ دینا گھوڑے کے پیشانی کی چمک کے ساتھ یہ اس صورت میں ہوگا کہ جب کسی روشن چیز کے ایسی تاریک چیز میں ظاہر ہونے کا ارادہ کیا جائے جو اس روشن چیز سے زیادہ سیاہ ہو گھوڑے کی پیشانی کو چمکنے انبساط اور انتہائی چمک کے ساتھ متصف کرنے میں مبالغہ کا ارادہ کئے بغیر کیونکہ اگر مبالغہ مقصود ہو تو پیشانی کو مشبہ اور صبح کو مشبہ بہ ہونا ضروری ہے۔

تشریح:۔

هذا إذا أريد إلحاق الناقص:۔ یہاں تک تشبیہ کی دو صورتیں بیان ہو گئیں اور اب یہاں سے اس کیلئے ایک ضابطہ بیان کر رہے ہیں اور وہ ضابطہ یہ ہے کہ تشبیہ کی یہ دو صورتیں اس وقت ہوں گی جب ایک چیز کی دوسری چیز کے ساتھ تشبیہ دیتے ہوئے ناقص کو کامل کے ساتھ ملانے کا ارادہ ہو حقیقتاً جیسے کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب تشبیہ کی غرض مشبہ کی طرف لوٹے یا ادعاءً ناقص کو کامل کیساتھ ملایا جائے گا جیسے کہ غرض کے مشبہ بہ کی طرف لوٹنے کی صورت میں ہوتا ہے اور اگر تشبیہ دینے سے مقصود ناقص کو کامل کے ساتھ ملانا نہ ہو نہ حقیقتاً نہ ادعاءً بلکہ اس سے مقصود صرف دونوں کے درمیان جمع کرنا ہو تو پھر وہاں پر ترک تشبیہ اولیٰ واحسن ہے اسلئے کہ تشبیہ میں ایک اتم اور دوسرا انقص ہوتا ہے جبکہ مذکورہ صورت میں دونوں ایک دوسرے کے مساوی اور برابر ہیں اب اگر اسے تشبیہ بنا کر ان میں سے ایک کو مشبہ اور دوسرے کو مشبہ بہ بنا دیا جائے تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی جو کہ صحیح نہیں ہے جیسے ابو اسحاق ابراہیم کا یہ شعر ہے

تشابه دمعي اذ جرىٰ ومدامتي :: فمن مثل مافي الكأس عيني تسكب ::

فوالله ماأدري أبالخمرأسبلت::جفوني أم من عبرتي كنت أشرب ۔

تحقیق المفردات:۔ تشابہ فعل مضارع واحد مؤنث کا صیغہ ہے ہم مثل ہونا۔ دمعي میرے آنسوں۔ جرىٰ جاری ہونا بہنا۔ مدامة شراب۔ کأس شراب کا لبالب بھرا پیالہ۔ تسکب آنسوں بہانا۔ جفون جفن کی جمع ہے پلکیں۔ عبرتي میرے آنسوں۔

ترجمہ:۔ جب جاری ہوئے میرے آنسوں تو میرے آنسوں اور میری شراب مشابہ ہو گئے پس جو کچھ شراب کے پیالہ میں ہے میری آنکھیں برسا رہی ہیں خدا کی قسم مجھے نہیں معلوم کہ میری آنکھیں شراب رو رہی ہیں یا میں اپنے آنسوں پی رہا ہوں۔

محل استشہاد:۔ اس شعر میں شاعر چونکہ شراب اور آنسوں میں برابری ثابت کر رہا ہے اسلئے تشبیہ کو ترک کر کے صرف تشابہ کے لفظ پر اکتفاء کیا ہے اسلئے اسے عدم تشبیہ پر حمل کرنا ہی اولیٰ ہے۔ اسی معنیٰ کو صاحب ابن عباد نے بھی ذکر کیا ہے۔

رق الزجاج ورقت الخمر::وتشابهافتشاكل الأمر

فکأنما خمر ولا قدح ::و کأنما قدح ولا خمر

اس میں بھی دونوں کے درمیان برابری ثابت کی ہے۔

شاعر کے بارے میں تحقیق:۔ یہ شعر ابواسحاق ابراہیم الصابی یہودی کا ہے اسے قرآن بڑا پکا یاد تھا لیکن اس کے باوجود اسے اسلام قبول کرنے کی توفیق نہیں ملی اور یہودی ہی مرا۔

فائدہ ا:۔ اسبل اس وقت کہا جاتا ہے جب آنکھوں سے خوب آنسوں برسیں یا آسمان سے خوب بارش ہو جائے چنانچہ کہا جاتا ہے اسبلت الدمع اسی طرح اسبلت السماء المطر۔

فائدہ ۲:۔ ابال الخمر میں با تعدیہ کیلئے ہے زائدہ نہیں ہے بعض لوگوں نے غلطی سے اسے زائدہ قرار دیا ہے جو کہ درست نہیں ہے۔

ویجوز:۔ یہاں سے یہ بات بیان کررہے ہیں کہ جہاں پر دو چیزیں بالکل برابر سرابر ہوں اور ان میں سے کسی کا ایک دوسرے پر انقص ہونا یا اکمل ہونا بیان کرنا مقصود نہ ہو تو اس میں اصل تو ترک تشبیہ ہے لیکن کبھی کبھار کسی اور مقصد مثلاً زیادت اہتمام وغیرہ کیلئے تشبیہ بھی دی جاتی ہے اسلئے کہ جہاں پر دو چیزوں کے درمیان انقص یا اکمل ہونا بتلانے کا قصد کیا جائے وہاں پر تشبیہ دینا واجب ہوتا ہے۔ جیسے گھوڑے کے پیشانی کی سفیدی کی تشبیہ دی جائے صبح کی روشنی کے ساتھ اس تشبیہ دینے سے مقصود صرف ایک تاریک اور سیاہ چیز کے بیچ میں سفید اور چمکدار چیز کا ظاہر ہونا بتلانا ہے چنانچہ اگر اس میں صبح کی سفیدی کا گھوڑے کی پیشانی کی سفیدی سے زیادہ ہونا بتلانا مقصود ہوتا تو پھر تشبیہ دینا واجب ہوتا ہے۔ جبکہ مذکورہ بالا مثال میں یہ بیان کرنا مقصود نہیں ہے۔

وَهُوَ اَیْ اَلتَّشْبِیْهُ بِاِعْتِبَارِ الطَّرَفَیْنِ اَلْمُشَبَّهِ وَالْمُشَبَّهِ بِهٖ اَرْبَعَةُ اَقْسَامٍ لِاَنَّهٗ اِمَّا تَشْبِیْهُ مُفْرَدٍ بِمُفْرَدٍ وَهُمَا اَیِ الْمُفْرَدَانِ غَیْرُ مُقَیَّدَیْنِ كَتَشْبِیْهِ الْخَدِّ بِالْوَرْدِ اَوْ مُقَیَّدَانِ كَقَوْلِهِمْ لِمَنْ لَا یَحْصُلُ مِنْ سَعْیِهٖ عَلٰی طَائِلٍ هُوَ كَالرَّاقِمِ عَلَی الْمَاءِ فَالْمُشَبَّهُ هُوَ السَّاعِیُ الْمُقَیَّدُ بِاَنْ لَا یَحْصُلَ مِنْ سَعْیِهٖ عَلٰی شَیْئٍ وَالْمُشَبَّهُ بِهٖ هُوَ الرَّاقِمُ الْمُقَیَّدُ بِكَوْنِ رَقْمِهٖ عَلَی الْمَاءِ لِاَنَّ وَجْهَ الشَّبَهِ هُوَ التَّسْوِیَةُ بَیْنَ الْفِعْلِ وَعَدَمِهٖ وَهُوَ مَوْقُوْفٌ عَلٰی اِعْتِبَارِ هٰذَیْنِ الْقَیْدَیْنِ اَوْ مُخْتَلِفَانِ اَیْ اَحَدُهُمَا مُقَیَّدٌ وَالْاٰخَرُ غَیْرُ مُقَیَّدٍ كَقَوْلِهٖ ع وَالشَّمْسُ كَالْمِرْاٰةِ فِیْ كَفِّ الْاَشَلِّ فَالْمُشَبَّهُ بِهٖ اَعْنِی الْمِرْاٰةَ مُقَیَّدٌ بِكَوْنِهٖ فِیْ كَفِّ الْاَشَلِّ بِخِلَافِ الْمُشَبَّهِ اَعْنِی الشَّمْسَ وَعَكْسُهٗ اَیْ تَشْبِیْهُ الْمِرْاٰةِ فِیْ كَفِّ الْاَشَلِّ بِالشَّمْسِ فَالْمُشَبَّهُ مُقَیَّدٌ دُوْنَ الْمُشَبَّهِ وَاِمَّا تَشْبِیْهُ مُرَكَّبٍ بِمُرَكَّبٍ بِاَنْ یَّكُوْنَ كُلٌّ مِنَ الطَّرَفَیْنِ كَیْفِیَّةً حَاصِلَةً مِنْ مَجْمُوْعِ اَشْیَاءَ قَدْ تَضَامَّتْ وَتَلَاصَقَتْ حَتّٰی عَادَتْ شَیْئًا وَاحِدًا كَمَا فِیْ بَیْتِ بَشَّارٍ كَاَنَّ مَثَارَ النَّقْعِ فَوْقَ رُؤُوْسِنَا عَلٰی مَاسَبَقَ تَحْقِیْقُهٗ۔

ترجمہ:۔

اور وہ یعنی تشبیہ طرفین یعنی مشبہ اور مشبہ بہ کے اعتبار سے اس کی چار قسمیں ہیں کیونکہ تشبیہ یا تو مفرد کی مفرد کے ساتھ دی جائے گی اور پھر وہ دونوں مفرد غیر مقید ہوں گے جیسے گال کی تشبیہ گلاب کے پھول کے ساتھ دی جائے یا مقید ہوں گے جیسے وہ آدمی جس کی کوشش رائیگاں گئی ہو اس کی تشبیہ دی جائے اس آدمی کے ساتھ جو پانی پر لکھ رہا ہو تو اس میں ساعی مقید ہے اس بات کے ساتھ کہ وہ اپنی کوشش سے کسی نتیجہ تک نہ پہنچے اور مشبہ بہ راقم مقید ہے اس کے ساتھ کہ اس کی تحریر پانی پر ہو کیونکہ وجہ شبہ فعل اور عدم فعل کے درمیان برابری کا ہونا ہے جو ان دونوں قیدوں کے اعتبار سے موقوف ہے اور یا مختلف ہوں گے یعنی ایک مقید اور دوسرا غیر مقید ہو جیسے شاعر کا شعر ہے اور سورج ایسا لگ رہا ہے جیسا کہ آئینہ رعشہ زدہ آدمی کے ہاتھ میں تو اس میں مشبہ بہ آئینہ رعشہ زدہ آدمی کے ہاتھ میں ہونے کے ساتھ مقید ہے بخلاف مشبہ سورج کے اور اس کا عکس یعنی رعشہ زدہ آدمی کے ہاتھ میں آئینہ ہونے کی سورج کے ساتھ تشبیہ دی جائے تو اس میں مشبہ تو مقید ہے لیکن مشبہ بہ مقید نہیں ہے اور یا مرکب کی مرکب کے ساتھ تشبیہ دی جائے گی اس کی صورت یہ ہے کہ طرفین میں سے ہر ایک کی ایک کیفیت حاصل ہو جو چند ایسی چیزوں سے مل کر بنے جو آپس میں مل جل کر بالکل یک جان بن جائیں جیسے بشار کے اس شعر میں

ہے گویا کہ اڑتی ہوئی گرد ہمارے سروں کے اوپر جس کی تحقیق گزر چکی ہے۔

تشریح:۔

وھو یاعتبار الطرفین:۔ یہاں تک تشبیہ کے مباحث میں سے دو بحثیں (ارکان تشبیہ اور غرض تشبیہ) بیان ہو چکیں اور اب یہاں سے تشبیہ کی تیسری بحث اقسام تشبیہ بیان کررہے ہیں پھر اس کی مختلف تقسیمات ہیں۔

پہلی تقسیم:۔ یہ تقسیم طرفین کی افراد و ترکیب کے اعتبار سے ہے پھر اس کی موٹی موٹی چار قسمیں بن جاتی ہیں کہ طرفین مفرد ہوں گے یا مرکب ہوں گے یا مختلف ہوں گے۔

پھر مختلف ہونے کی صورت میں اس کی دو قسمیں ہیں ایک قسم یہ ہے کہ مشبہ مفرد اور مشبہ بہ مرکب ہو اور دوسری قسم یہ ہے کہ مشبہ مرکب اور مشبہ بہ مفرد ہو۔ پھر طرفین مفرد ہوں تو اس کی چار قسمیں ہیں دونوں مفرد مقید ہوں گے یا غیر مقید ہوں گے یا مختلف ہوں گے یعنی مشبہ مفرد مقید اور مشبہ بہ مفرد غیر مقید ہو یا مشبہ مفرد غیر مقید اور مشبہ بہ مفرد مقید ہو اور سب کو ملانے سے سات قسمیں بن جاتی ہیں۔

دونوں مفرد غیر مقید کی مثال جیسے ''خدُّ زید کاالورد'' زید کا چہرہ گلاب کی طرح ہے۔

دونوں مفرد مقید کی مثال جیسے السعی بلافائدۃ کاالخط علی الماء بے فائدہ سعی پانی پر لکھنے کی طرح ہے۔

اس میں ''سعی مشبہ'' ''مفرد'' ''بلافائدہ'' کے ساتھ مقید ہے اور ''خط'' مشبہ بہ مفرد ''علی الماء'' کے ساتھ مقید ہے۔

مشبہ مفرد غیر مقید اور مشبہ بہ مفرد مقید ہو جیسے ألشمس کالمرأۃ فی کف الأشل اس مثال میں مشبہ'' الشمس ''مفرد غیر مقید ہے اور مشبہ بہ المرأۃ'مفرد' فی اکف الأشل ''کے ساتھ مقید ہے۔

مشبہ مفرد مقید اور مشبہ بہ مفرد غیر مقید ہو جیسے ''ألمرأۃ فی کف الأشل کالشمس ''اس میں'' المرأۃ''مشبہ مفرد ''فی کف الأشل'' کے ساتھ مقید ہے اور مشبہ بہ'' ألشمس ''مفرد غیر مقید ہے۔

دوسری قسم یہ ہے کہ طرفین دونوں مرکب ہوں اور مرکب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ چند چیزوں کے مجموعے سے ایک حالت منتزع کر کے اسکی تشبیہ دی جائے دوسری چند چیزوں کی حالت منتزعہ کے ساتھ جیسے بشار کا یہ شعر کہ کأن مثار النقع فوق رؤسنا وأسیافنا: لیل تھاوی کواکبہ'' اس میں اسیاف اور لیل مرکب کے مجموعے سے ایک صورت منتزع کر کے اس کی تشبیہ دی ہے لیل تھاوی کواکبہ مرکب کے مجموعے کی صورت منتزعہ کے ساتھ۔

وَاَمَّا تَشْبِیْهُ مُفْرَدٍ بِمُرَکَّبٍ کَمَا مَرَّ مِنْ تَشْبِیْهِ الشَّقِیْقِ وَهُوَ مُفْرَدٌ بِاَعْلَامٍ یَاقُوْتٍ نُشِرْنَ عَلٰی رِمَاحٍ مِنْ زَبَرْجَدٍ وَهُوَ مُرَکَّبٌ مِنْ عِدَّةِ اُمُوْرٍ وَالْفَرْقُ بَیْنَ الْمُرَکَّبِ وَالْمُفْرَدِ الْمُقَیَّدِ اَحْوَجُ شَیْئٍ اِلَی التَّأَمُّلِ فَکَثِیْرًا مَا یَقَعُ الْاِلْتِبَاسُ وَاَمَّا تَشْبِیْهُ مُرَکَّبٍ بِمُفْرَدٍ کَقَوْلِهٖ شِعْرٌ یَا صَاحِبَیَّ تَقَصَّیَا نَظَرَیْکُمَا فِی الْاَسَاسِ تَقَصَّیَتُهُ اَیْ بَلَغْتُ اَقْصَاهُ اَیْ اِجْتَهِدَا فِی النَّظَرِ وَاَبْلِغَا اَقْصٰی نَظَرَیْکُمَا تَرَیَا وُجُوْهَ الْاَرْضِ کَیْفَ تَصَوَّرُ اَیْ تَتَصَوَّرُ فَحُذِفَ التَّاءُ یُقَالُ صَوَّرَهُ اللّٰهُ صُوْرَةً حَسَنَةً فَتَصَوَّرَ تَرَیَا نَهَارًا مُشَمَّسًا ذَا شَمْسٍ لَمْ یَسْتُرْهُ غَیْمٌ قَدْ شَابَهٗ اَیْ خَالَطَهٗ زَهْرُ الرُّبٰی خَصَّهَا لِاَنَّهَا اَنْضَرُ وَاَشَدُّ خُضْرَةً اَوْ لِاَنَّهَا الْمَقْصُوْدُ بِالنَّظَرِ فَکَاَنَّمَا هُوَ اَیْ ذٰلِکَ النَّهَارُ الْمُشَمَّسُ الْمَوْصُوْفُ مُقْمِرٌ اَیْ لَیْلٌ ذُوْ قَمَرٍ لِاَنَّ الْاَزْهَارَ بِاِخْضِرَارِهَا قَدْ نَقَصَتْ مِنْ ضَوْءِ الشَّمْسِ حَتّٰی صَارَ یَضْرِبُ اِلَی السَّوَادِ فَالْمُشَبَّهُ مُرَکَّبٌ وَالْمُشَبَّهُ بِهٖ مُفْرَدٌ وَهُوَ الْمُقْمِرُ وَاَیْضًا تَقْسِیْمٌ اٰخَرُ لِلتَّشْبِیْهِ بِاِعْتِبَارِ الطَّرْفَیْنِ وَهُوَ اَنَّهٗ اِنْ تَعَدَّدَ طَرْفَاهُ۔

ترجمہ:۔

اور یا مفرد کی مرکب کے ساتھ تشبیہ دی جائے جیسے کہ گزر چکا ہے جیسے کہ شقیق کی تشبیہ میں گزر چکا ہے یہ مفرد ہے اس کی تشبیہ دی جائے یاقوت کے ایسے جھنڈوں کے ساتھ جنہیں زبرجد کے نیزوں پر پھیلا دیا گیا ہو اور یہ چند چیزوں سے مرکب ہے۔ مرکب اور مفرد مقید کے درمیان جو فرق ہے وہ

تأمل کا محتاج ہے کیونکہ بسا اوقات التباس واقع ہو جاتا ہے اور یا مرکب کی مفرد کے ساتھ تشبیہ دی جائے جیسے شاعر کا یہ شعر اے میرے ساتھیو اپنی نگاہوں کو گہری کرو اساس میں ہے تقصیۃ بلغت اقصاہ کے معنی میں ہے یعنی تم خوب غور کے ساتھ اور نظر گہری کر کے دیکھو تو تم زمین کے بلند مقامات کو دیکھو گے کہ کیسے خوبصورت ہیں اصل میں تتصور تھا ایک تاء حذف کر دی گئی کہا جاتا ہے اللہ نے اسے اچھی صورت دی ہے جس کی وجہ سے وہ خوبصورت بن گیا ہے تم ایسا دن دیکھو گے جو دھوپ والا ہے جس میں بلند مقام کے شگوفے ملے ہوئے ہیں اس کو خاص کیا ہے اس لئے کہ وہ بہت زیادہ سبز ہوتے ہیں یا اس لئے کہ مقصود بالذات یہی ہے پس گویا وہ نہار مشمس مذکور (چاندنی رات ہے) کیونکہ شگوفوں نے اپنی انتہائی سبزی کی وجہ سے کم کر دیا ہے دھوپ کی روشنی کو یہاں تک کہ وہ مائل بسیاہی ہو گئی ہے تو مشبہ بہ مقمر مفرد ہے اور تقسیم پھر تشبیہ کی طرفین کے اعتبار سے اور وہ یہ کہ اگر اس کے طرفین متعدد ہوں۔

تشریح:۔

تیسری قسم یہ ہے کہ مفرد کی تشبیہ دی جائے مرکب کے ساتھ یعنی مشبہ مفرد اور مشبہ بہ مرکب ہو جیسے كأن محمرّ الشقيق إذا تصعّد او تصوّب أعلام ياقوت نشرن على رماح من زبرجد۔ اس شعر میں ''شقیق'' مفرد مشبہ ہے اور ''اعلام ياقوت نشرن على رماح من زبرجد'' مشبہ بہ مرکب ہے۔

چوتھی قسم:۔ یہ ہے کہ مشبہ مرکب اور مشبہ بہ مفرد ہو جیسے معتصم باللہ کی تعریف میں ابو تمام کا یہ شعر ہے۔

يا صاحبيّ تقصّيا نظريكما :: تريا وجوه الأرض كيف تصوّرى

تريا نهارًا مشمسًا قد شابه:: زهر الربوا فكأنما هو مقمر

تحقیق المفردات:۔ صاحبیّ صاحب کی تثنیہ ہے یا نسبت کی لگی ہے یعنی اے میرے ساتھیو۔ تقصّیا کے معنی ہیں نظر کو خوب گہرا کرنا اور خوب غور سے کسی چیز کو دیکھنا۔ وجوہ وجہ کی جمع ہے بمعنی چہرہ انسانی سر کا سامنے سے دکھنے والا حصہ یہاں پر زمین کی سطح مراد ہے۔ تصوّر اصل میں تتصوّر تھا تخفیف کیلئے ایک تا کو حذف کر دیا گیا ہے۔ بمعنی صورت کا بننا شکل کا بننا۔ شابہ کے معنی ہیں ملا ہوا ہونا۔ زهر الربوا انتہائی سرسبز و شاداب نهار مشمس اس دن کو کہتے ہیں جس میں مطلع بالکل صاف و شفاف ہو مقمقر۔ چودھویں چاندنی والی رات۔

ترجمہ:۔ اے میرے دونوں ساتھیو اپنی نظروں کو گہرا کر و تم دیکھو گے زمین کی سطح کو کہ وہ کیسی خوبصورت بن گئی ہے، تم دھوپ والا دن دیکھو گے جس میں بلند مقام کے شگوفے ملے ہوئے ہیں گویا کہ وہ چاندنی رات ہے۔ اس تشبیہ میں ''نهار مشمس'' مشبہ مرکب اور ''ليل مقمر'' مشبہ بہ مفرد ہے کیونکہ اس میں اگر چہ لیل مقمر کے ساتھ مقید ہے لیکن یہ ترکیب توصیفی ہے اور ترکیب توصیفی ترکیب کا فائدہ نہیں دیتی ہے۔

مفرد مقید اور مرکب میں فرق یہ ہے کہ مرکب میں مقصود بالذات چند چیزوں کے مجموعی سے حاصل ہونی والی ہیئت ہوتی ہے اور اجزاء بالتبع مقصود ہوتے ہیں جبکہ مفرد مقید میں تمام اجزاء مقصود بالاصل ہوتے ہیں کوئی جزء بالتبع مقصود ی نہیں ہوتا ہے۔

وهوان تعدد طرفاه:۔ یہاں سے مصنفؒ نے دوسری تقسیم بیان کی ہے اور یہ تقسیم تعدد طرفین کے اعتبار سے ہے چنانچہ اس تقسیم کے اعتبار سے تشبیہ کی تین قسمیں ہیں طرفین متعدد ہوں مشبہ متعدد ہو مشبہ بہ متعدد ہو۔ پھر جب طرفین متعدد ہوں تو اس کی دو قسمیں ہیں ملفوف اور مفروق تو یہ کل چار قسمیں بن گئیں تشبیہ ملفوف، تشبیہ مفروق، تشبیہ التسویہ، تشبیہ الجمع۔

ان کی وجہ حصر یہ ہے کہ تشبیہ میں ہم دیکھیں گے کہ طرفین دونوں متعدد ہیں یا نہیں اگر دونوں طرفین متعدد ہوں تو دیکھیں گے کہ مشبہ اور مشبہ بہ دونوں جدا جدا مرتب ہیں یا نہیں اگر مشبہ اور مشبہ بہ دونوں جدا جدا مرتب ہوں تو اسے تشبیہ ملفوف کہتے ہیں اور اگر نہ ہوں تو اسے تشبیہ مفروق کہتے ہیں اور اگر طرفین دونوں متعدد نہ ہوں تو پھر دیکھیں گے کہ مشبہ متعدد ہے یا مشبہ بہ اگر صرف مشبہ متعدد ہو تو وہ تشبیہ التسویہ ہے اور اگر صرف مشبہ بہ متعدد ہو تو وہ تشبیہ الجمع ہے۔

فَهُوَ اِمَّا مَلْفُوْفٌ وَهُوَ اَنْ يُؤْتٰى اَوَّلًا بِالْمُشَبَّهَاتِ عَلٰى طَرِيْقِ الْعَطْفِ اَوْغَيْرِهٖ ثُمَّ بِالْمُشَبَّهِ بِهَا كَذٰلِكَ كَقَوْلِهٖ فِيْ صِفَةِ الْعِقَابِ بِكَثْرَةِ اِصْطِيَادِ الطُّيُوْرِ شِعْر كَاَنَّ قُلُوْبَ الطَّيْرِ رَطْبًا بَعْضُهَا وَيَابِسًا بَعْضُهَا الْدَّىْ وَكْرِهَا الْعُنَّابُ وَالْحَشَفُ

هُوَاَرْدَءُ التَّمرِ الْبَالِیْ شَبَّهَ الرُّطَبَ الطَّرِیَّ مِنْ قُلُوْبِ الطَّیْرِ بِالْعُنَّابِ وَالْیَابِسَ الْعَتِیْقَ مِنْهَا بِالْحَشْفِ الْبَالِیْ اِذْ لَیْسَ لِاِجْتِمَاعِهِمَا هَیْئَةٌ مَخْصُوْصَةٌ یُعْتَدُّ بِهَا وَیُقْصَدُ تَشْبِیْهُهَا اِلَّا اَنَّهُ ذَکَرَ اَوَّلًا الْمُشَبَّهَیْنِ ثُمَّ الْمُشَبَّهَ بِهِمَا عَلَی التَّرْتِیْبِ اَوْمَفْرُوْقٌ وَهُوَاَنْ یُؤْتٰی بِمُشَبَّهٍ وَمُشَبَّهٍ بِهٖ ثُمَّ اٰخَرَ وَاٰخَرَ کَقَوْلِهٖ شعر اَلنَّشْرُ الطِّیْبُ وَالرَّائِحَةُ مِسْکٌ وَالْوُجُوْهُ دَنَانِیْرُ وَاَطْرَافُ الْاَکُفِّ وَرُوِیَ اَطْرَافُ الْبَنَانِ عَنَمٌ هُوَشَجَرٌ اَحْمَرُ لَیِّنٌ۔

ترجمہ:۔

تو یا تو وہ ملفوف ہے اور وہ یہ ہے کہ اولاً مشبہات کو بطریق عطف یا بلا عطف کو لایا جائے پھر اسی طرح مشبہات بہا جیسے امرؤالقیس کا قول ہے کثرت شکار میں باز کی تعریف میں گویا کہ پرندوں کے دل تازہ اور خشک ہونے کی حالت میں باز کے گھونسلے کے قریب ایسے ہیں جیسے عناب اور خشک کھجور شاعر نے پرندوں کے تازہ قلوب کو عناب کے ساتھ اور خشک دل کی ردی کھجور کے ساتھ تشبیہ دی ہے کیونکہ ان کے اجتماع کی کوئی معتد بہ ہیئت مخصوصہ نہیں جس کی تشبیہ کا ارادہ کیا جائے صرف یہ ہے کہ اس نے اولاً مشبہ پھر مشبہ بہ کو بالترتیب ذکر کیا ہے۔ یا مفروق ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ مشبہ اور مشبہ بہ کو اول ذکر کر دیا جائے اور پھر اسی ترتیب سے باقیوں کو جیسے شاعر کا شعر ان کی خوشبو مشک کی طرح ہے اور چہرہ دینار کی طرح ہے اور انگلیوں کے پورے نزاکت میں عنم درخت کی طرح ہیں۔

تشریح:۔

تشبیہ ملفوف کی تعریف:۔ تشبیہ ملفوف وہ تشبیہ ہے جس میں دو یا تین مشبہ میں سے اولاً بالترتیب مشبہ مذکور ہوں اور پھر اسی ترتیب سے مشبہ بہ ذکر کئے جائیں یہ لف نشر مرتب سے ماخوذ ہے جیسے عقاب کے کثرت شکار کی تعریف میں اِمرأالقیس کا یہ شعر ہے۔

کأنّ قلوب الطیر رطبًا ویابسًا:: لدیٰ و کرها العناب والحشف البالی

تحقیق المفردات:۔ قلوب قلب کی جمع ہے بمعنیٰ دل۔ طیر بمعنیٰ پرندہ رطبًا بمعنیٰ تروتازہ، یابسًا کے معنیٰ ہیں خشک، و کر گھونسلا، آشیانہ، العناب کے معنیٰ ہیں گل بابونہ حشف بیکار کھجور، بالی پرانی کھجوریں۔

ترجمہ:۔ گویا کہ پرندوں کے تازہ اور خشک دل اس (عقاب) کے گھونسلے کے پاس ایسے ہیں جیسے عناب اور خشک کھجوریں۔

محل استشہاد:۔ اس شعر میں امرأالقیس نے پرندوں کے تازہ اور خشک دلوں کی رنگ مقدار اور شکل میں عناب اور خشک کھجور کے ساتھ تشبیہ دی ہے اس طور پر کہ پہلے دو مشبہوں کو ذکر کیا ہے اور پھر دونوں مشبہ بہا کو اسی ترتیب کے ساتھ ذکر کیا ہے چنانچہ قلب مرطوب مشبہ اوّل ہے تو اس کا مشبہ بہ عناب کو پہلے ذکر کیا ہے اور قلب یابس مشبہ ثانی ہے تو اس کا مشبہ بہ بھی دوسرے نمبر پر ذکر کیا ہے۔

تشبیہ مفروق کی تعریف:۔ تشبیہ مفروق وہ تشبیہ ہے جس میں مشبہ اور مشبہ بہ کو درجہ بدرجہ ذکر کیا جائے یعنی پہلے ایک مشبہ اور اس کے مشبہ بہ کو ذکر کر دیا جائے پھر دوسرے مشبہ اور اس کے مشبہ بہ کو ذکر کر دیا جائے اسی طرح پھر تیسرے مشبہ اور اس کے مشبہ بہ کو ذکر کر دیا جائے جیسے مرقش اکبر کا عورتوں کی تعریف میں یہ شعر ہے۔ النشر مسك والوجوه دنانير والأكف عنم

تحقیق المفردات:۔ النشر کے معنیٰ ہیں خوشبو، مسك کے معنیٰ ہیں مشک۔ وجوہ وجہ کی جمع ہے بمعنیٰ چہرہ۔ دنانیر دینار کی جمع ہے بمعنیٰ سونے کا سکہ۔ الأكف کف کی جمع ہے بمعنیٰ ہتھیلی اطراف الید یعنی انگلیوں کے پورے۔ عَنَمٌ یہ ایک درخت ہے جس کا پھل سرخ رنگ کا ہوتا ہے شاخیں انتہائی نرم و نازک ہوتی ہیں عام طور پر عاشق مزاج شاعر محبوبہ کی حنائی انگلیوں کی تشبیہ اس درخت کی لکڑیوں کے ساتھ دیتے ہیں۔

محل استشہاد:۔ اس شعر میں شاعر نے اپنی محبوبہ کی خوشبو کی تشبیہ دی ہے مشک کے ساتھ اور اس کے چہرے کی تشبیہ ہے دی ہے دینار کے ساتھ اور اس کی حنائی انگلیوں کے پوروں کی تشبیہ دی ہے عنم درخت کی شاخوں کے ساتھ اور یہ بالترتیب مذکور ہیں اس طرح ہر مشبہ کے ساتھ اس کا مشبہ بہ متصل ہے۔

وَاِنْ تَعَدَّدَ طَرَفُهُ الْاَوَّلُ یَعْنِیْ الْمُشَبَّهَ دُوْنَ الثَّانِیْ فَتَشْبِیْهُ التَّسْوِیَةِ کَقَوْلِهٖ شِعْرٌ صُدْغُ الْحَبِیْبِ وَحَالِیْ کِلَاهُمَا کَاللَّیَالِیْ وَاِنْ تَعَدَّدَ طَرَفُهُ الثَّانِیْ یَعْنِی الْمُشَبَّهَ بِهٖ دُوْنَ الْاَوَّلِ فَتَشْبِیْهُ الْجَمْعِ کَقَوْلِهٖ شِعْرٌ بَاتَ نَدِیْمًا لِیْ حَتَّی الصَّبَاحِ::

اَغْیَدُ مَجْدُوْلٌ مَکَانَ الْوِشَاحِ کَاَنَّمَا یَتَبَسَّمُ ذٰلِکَ الْاَغْیَدُ اَیِ النَّاعِمُ الْبَدَنِ عَنْ لُؤْلُؤٍ مُنَضَّدٍ مُنَظَّمٍ اَوْبَرَدٍ هُوَ حَبُّ الْغَمَامِ اَوْاَقَاحٍ جَمْعُ اُقْحُوَانٍ وَهُوَ وَرْدٌ لَهٗ نَوْرٌ شَبَّهَ ثَغْرَهٗ بِثَلَاثَةِ اَشْیَاءٍ۔

ترجمہ:۔

اور اگر تشبیہ کی طرف اول متعدد ہو یعنی مشبہ نہ کہ ثانی تو یہ تشبیہ تسویہ ہے جیسے شعر محبوب کے گیسو اور میرے بال دونوں تاریک رات کی طرح ہیں اور اگر طرف ثانی متعدد ہو یعنی مشبہ بہ نہ کہ اول تو یہ تشبیہ جمع ہے جیسے شعر میرا محبوب صبح تک دل لگی کی باتیں کرتا رہا جو نازک اندام اور پتلی کمر والا تھا گویا کہ وہ نازم اندام مسکراتا تھا تہہ بتہہ موتیوں سے یا اولوں سے اور یا گل بابونہ سے اقاح اقحوان کی جمع ہے گل بابونہ کو کہتے ہیں شاعر نے اس کے دانتوں کی تین چیزوں کے ساتھ تشبیہ دی ہے۔

تشریح:۔

تشبیہ تسویہ کی تعریف:۔ تشبیہ تسویہ اس تشبیہ کو کہتے ہیں جس میں مشبہ متعدد ہو اور مشبہ بہ واحد ہو جیسے رشید الدین وطواط کا اپنی خستہ حالی کی شکایت کرتے ہوئے یہ شعر ہے صدغ الحبیب وحالي کالليالي

تحقیق المفردات:۔ صدغ کے معنی ہیں کنپٹی حبیب، دوست لیالی لیل کی جمع ہے بمعنی رات۔

ترجمہ:۔ دوست کی کنپٹی اور میری حالت دونوں رات کی طرح (تاریک) سیاہ ہیں۔

محل استشہاد:۔ اس شعر میں صدغ الحبیب اور حالی دونوں مشبہ اور متعدد ہیں اور لیالی مشبہ بہ اور مفرد ہے۔

فائدہ:۔ صدغ کا اطلاق اصل لغت کے اعتبار سے کنپٹی پر ہوتا ہے لیکن پھر اس کا اطلاق ان بالوں پر بھی ہونے لگا ہے جو کنپٹی پر لٹکے ہوئے ہو تے ہیں۔

تشبیہ الجمع کی تعریف:۔ تشبیہ الجمع اس تشبیہ کو کہتے ہیں جس میں مشبہ واحد ہو اور مشبہ بہ متعدد ہو جیسے بحتری کا یہ شعر ہے بات ندیمًا لی حتّٰی الصباح :: اغید مجدول مکان الوشاح:: کأنما یبسم عن لؤلؤ منضدٍ منظمٍ أو بردٍ أو أقاحٍ

تحقیق المفردات:۔ ندیم محفل شراب کے ہمنشین کو کہتے ہیں، اغید نرم و نازک بدن الغادۃ نرم و نازک بدن والی عورت۔ مجدول ۔ بٹا ہوا یا مضبوط بٹا ہوا۔ وشاح، باریک تلوار یا کمان اور یہاں پر مرصع کمر کے معنی میں ہے۔ لؤلؤ موتی ۔ منضد تہہ بتہہ۔ منظم پرونا برد، اولہ۔ اقاح اس کے معنی ہیں گل بابونہ۔

ترجمہ:۔ میرا محبوب صبح تک مجھ سے دل لگی کی باتیں کرتا رہا جو نازک اندام پتلی اور مرصع کمر والا ہے گویا کہ وہ مسکرا رہا تھا تہہ بتہہ پروئے ہوئے دانتوں سے یا اولوں سے یا گل بابونہ سے۔

محل استشہاد:۔ اس شعر میں بحتری نے اپنے دوست کے دانتوں کی چمکنے میں تین چیزوں (پروئے ہوئے تہہ بتہہ موتیوں، اولوں اور گل بابونہ) کے ساتھ تشبیہ دی ہے تو اس میں مشبہ مفرد اور مشبہ بہ متعدد ہے۔

وَبِاعْتِبَارِ وَجْهِهٖ عَطْفٌ عَلٰی قَوْلِهٖ بِاعْتِبَارِ الطَّرَفَیْنِ اِمَّا تَمْثِیْلٌ وَهُوَ مَا اَیِ التَّشْبِیْهُ الَّذِیْ وَجْهُهٗ وَصْفٌ مُنْتَزَعٌ مِنْ مُتَعَدِّدٍ اَمْرَیْنِ اَوْ اُمُوْرٍ کَمَا مَرَّ مِنْ تَشْبِیْهِ الثُّرَیَّا وَتَشْبِیْهِ مَثَارِ النَّقْعِ مَعَ الْاَسْیَافِ وَتَشْبِیْهِ الشَّمْسِ بِالْمِرْاٰةِ فِیْ کَفِّ الْاَشَلِّ وَغَیْرِ ذٰلِکَ وَقَیَّدَهٗ اَیِ الْمُنْتَزَعَ مِنْ مُتَعَدِّدٍ اَلسَّکَّاکِیُّ بِکَوْنِهٖ غَیْرَ حَقِیْقِیٍّ حَیْثُ قَالَ اَلتَّشْبِیْهُ مَتٰی کَانَ وَجْهُهٗ وَصْفًا غَیْرَ حَقِیْقِیٍّ وَکَانَ مُنْتَزَعًا مِنْ عِدَّةِ اُمُوْرٍ خُصَّ بِاِسْمِ التَّمْثِیْلِ کَمَا مَرَّ فِیْ تَشْبِیْهِ مَثَلِ الْیَهُوْدِ بِمَثَلِ الْحِمَارِ فَاِنَّ وَجْهَ التَّشْبِیْهِ هُوَ حِرْمَانُ الْاِنْتِفَاعِ بِاَبْلَغِ نَافِعٍ مَعَ الْکَدِّ وَالتَّعَبِ فِیْ اِسْتِصْحَابِهٖ فَهُوَ وَصْفٌ مُرَکَّبٌ مِنْ مُتَعَدِّدٍ عَائِدٍ اِلَی التَّوَهُّمِ وَاِمَّا غَیْرُ تَمْثِیْلٍ وَهُوَ بِخِلَافِهٖ اَیْ بِخِلَافِ التَّمْثِیْلِ یَعْنِیْ مَالَایَکُوْنُ وَجْهُهٗ مُنْتَزَعًا عَنْ مُتَعَدِّدٍ وَعِنْدَ السَّکَّاکِیِّ مَالَایَکُوْنُ مُنْتَزَعًا مِنْ مُتَعَدِّدٍ اَوْلَا یَکُوْنُ وَهْمِیًّا وَاِعْتِبَارِیًّا بَلْ یَکُوْنُ حَقِیْقِیًّا فَتَشْبِیْهُ الثُّرَیَّا

بِالْعُنْقُوْدِ الْمُنَوَّرِ تَمْثِيْلٌ عِنْدَ الْجُمْهُوْرِ دُوْنَ السَّكَّاكِيِّ -

ترجمہ:۔

اور وجہ شبہ کے اعتبار سے اس کا عطف اعتبار الطرفین پر ہے یا تمثیل ہے اور تمثیل وہ تشبیہ ہے جس میں وجہ شبہ ایسا وصف ہو جو چند امور سے منتزع ہو جیسا کہ گزر چکا ہے ثریا اور تلواروں کی تشبیہ غبار کے ساتھ اور سورج کی تشبیہ آئینہ کے ساتھ رعشہ زدہ آدمی کے ہاتھ میں وغیرہ اور علامہ سکا کی نے منتزع من المتعدد کو مقید کیا ہے کہ وہ غیر حقیقی ہو کہ انھوں نے یوں کہا ہے کہ تشبیہ کی وجہ شبہ جب غیر حقیقی ہو اور امور متعددہ سے منتزع ہو تو اس کو تمثیل کے نام کیساتھ خاص کر دیا جاتا ہے جیسا کہ گزر چکا ہے یہودیوں کی حالت کے گدھے کے ساتھ تشبیہ دینے میں اس میں وجہ شبہ مشقت اٹھانے کے باوجود ایک بہت ہی مفید چیز سے استفادہ کرنے سے محروم ہونا ہے یہ ایک ایسا وصف ہے جو متعدد سے مرکب ہے اور وہم کی طرف راجع ہے اور یا غیر تمثیل ہے اور وہ اس کے خلاف ہے یعنی تمثیل کے خلاف ہے یعنی غیر تمثیل وہ ہے جس میں وجہ شبہ متعدد سے منتزع نہ ہو اور سکا کی کے نزدیک وہ ہے جو متعدد سے منتزع نہ ہو یا وہمی اور اعتباری نہ ہو بلکہ حقیقی ہو لہٰذا ثریا کی عنقود منور کے ساتھ تشبیہ دینا تمثیل ہے جمہور کے نزدیک نہ کہ سکا کی کے نزدیک۔

تشریح:۔

وبـاعتبار وجهـه:۔ یہاں سے مصنفؒ نے تشبیہ کی تیسری تقسیم بیان کی ہے اور یہ تقسیم وجہ شبہ کے اعتبار سے ہے چنانچہ وجہ شبہ کے اعتبار سے تشبیہ کی دو قسمیں ہیں تشبیہ تمثیل اور تشبیہ غیر تمثیل۔

پھر ان کی تعریف میں جمہور علماء اور علامہ سکا کی کا اختلاف ہے۔

جمہور کے نزدیک تشبیہ تمثیل کی تعریف:۔ تشبیہ تمثیل وہ تشبیہ ہے جس میں وجہ شبہ ایک ایسا وصف ہو جسے متعدد سے منتزع کیا گیا ہو جیسے ثریا کی تشبیہ دینا انگور کے خوشے کے ساتھ یا گرد و غبار میں تلواروں کی حرکت اور ٹکراؤ کی تشبیہ دینا ایسی رات کے ساتھ جس میں ستارے گر رہے ہوں یا سورج کی تشبیہ دینا ایسے آئینے کے ساتھ جو کسی فالج زدہ کے ہاتھ میں ہو یا فالج زدہ آدمی کے ہاتھ میں پکڑے ہوئے آئینے کی تشبیہ دینا سورج کے ساتھ۔

ان تمام تشبیہات میں کہیں طرفین عقلی ہیں اور کہیں پر حسی ہیں کہیں پر مرکب اور کہیں پر مفرد ہیں کہیں پر اول مرکب ثانی مفرد اور کہیں پر اس کے خلاف ہے البتہ سب ایک بات میں مشترک ہیں کہ ان میں وجہ شبہ امور متعددہ سے منتزع ہے۔

اور علامہ سکا کی کے نزدیک تشبیہ تمثیل کی تعریف میں ایک قید کا اضافہ ہے چنانچہ ان کے نزدیک تشبیہ تمثیل کی تعریف یوں ہوگی کہ تشبیہ تمثیل وہ تشبیہ ہے جس میں وجہ شبہ ایسا وصف ہو جسے متعدد سے منتزع کیا گیا ہو اور وہ وجہ شبہ غیر حقیقی ہو یعنی محض وہمی ہو جیسے یہودی علماء کی تشبیہ دینا ایک انتہائی مفید چیز کے پاس ہونے اور اس کی مشقت اٹھانے کے باوجود اس سے فائدہ نہ اٹھانے میں علمی کتابوں کا بوجھ اٹھانے والے گدھوں کے ساتھ۔

دونوں تعریفوں کے درمیان نسبت:۔ ان دونوں تعریفوں کے درمیان عام خاص مطلق کی نسبت ہے جمہور کی تعریف عام مطلق اور علامہ سکا کی کی تعریف خاص مطلق ہے چنانچہ ہر وہ تشبیہ جو جمہور کے نزدیک تشبیہ تمثیل ہو اس کا سکا کی کے نزدیک تشبیہ تمثیل ہونا کوئی ضروری نہیں ہے اور ہر وہ تشبیہ جو علامہ سکا کی کے نزدیک تشبیہ تمثیل ہو اس کا جمہور کے نزدیک تشبیہ تمثیل ہونا ضروری ہے کیونکہ سکا کی کی تعریف دو قیدوں پر مشتمل ہے اور جمہور کی تعریف ایک قید پر مشتمل ہے اور ایک کے ضمن میں دو کا ہونا کوئی ضروری نہیں ہوتا ہے جبکہ دو کے ضمن میں ایک کا پایا جانا ضروری ہوتا ہے۔

جمہور کے نزدیک تشبیہ غیر تمثیل کی تعریف:۔ تشبیہ غیر تمثیل وہ تشبیہ ہے جو تشبیہ تمثیل کی ضد ہو یعنی وجہ شبہ ایسا وصف ہو جسے متعدد سے منتزع نہ کیا گیا ہو۔ اور علامہ سکا کی کے نزدیک تشبیہ غیر تمثیل وہ تشبیہ ہے جسے نہ تو متعدد سے منتزع کیا گیا ہو اور نہ ہی وہ اعتباری اور وہمی ہو بلکہ حقیقی ہو جیسے ثریا کی تشبیہ دی جائے عنقود منور کے ساتھ تو جمہور کے نزدیک یہ تشبیہ غیر تمثیل کی مثال بنے گی لیکن علامہ سکا کی کے نزدیک یہ تشبیہ غیر تمثیل کی مثال نہیں بنے گی کیونکہ حقیقی نہیں ہے بلکہ وہمی اور خیالی ہے جبکہ علامہ سکا کی کے نزدیک تشبیہ غیر تمثیل کیلئے امور متعددہ سے غیر منتزع ہونے کے ساتھ ساتھ حقیقی ہونا بھی ضروری ہے

وَاَيْضًا تَقْسِيْمٌ اٰخَرُ لِلتَّشْبِيْهِ بِاعْتِبَارِ وَجْهِهٖ وَهُوَ اَنَّهٗ اِمَّا مُجْمَلٌ وَهُوَ مَالَمْ يُذْكَرْ وَجْهُهٗ فَمِنْهُ اَیْ فَمِنَ الْمُجْمَلِ مَاهُ ظَاهِرٌ وَجْهُهٗ اَوْ فَمِنَ الْوَجْهِ الْغَيْرِ الْمَذْكُوْرِ مَا هُوَ ظَاهِرٌ يَفْهَمُهٗ كُلُّ اَحَدٍ مِمَّنْ لَهٗ مَدْخَلٌ فِیْ ذٰلِكَ نَحْوُ زَيْدٌ كَالْاَسَدِ

وَمِنْهُ خَفِيٌّ لَايُدْرِكُهُ اِلَّا الْخَاصَّةُ كَقَوْلِ بَعْضِهِمْ۔

ترجمہ:۔

اسی طرح وجہ شبہ کے اعتبار سے تشبیہ کی ایک اور تقسیم ہے اور وہ یہ ہے کہ تشبیہ یا تو مجمل ہوگی اور مجمل وہ ہے جس میں وجہ شبہ مذکور نہ ہو تو مجمل میں سے ایک وہ ہے جس کی وجہ شبہ ظاہر ہو یا وجہ شبہ غیر مذکور میں سے وہ ہے جو ظاہر ہو جس کو ہر وہ آدمی سمجھ سکے جس کو اس میں دخل ہو جیسے زید شیر کی طرح ہے اور اس میں سے ایک وہ ہے جس میں وجہ شبہ خفی ہو جسے خواص کے علاوہ کوئی نہ سمجھ سکے جیسے کہ بعض کا قول ہے۔

تشریح:۔

وایضاھواما مجمل:۔ یہاں سے وجہ شبہ کی دوسری تقسیم بیان کر رہے ہیں اور یہ تقسیم وجہ شبہ کے اجمال اور تفصیل کے اعتبار سے ہے چنانچہ اس تقسیم کے اعتبار سے اول تو تشبیہ کی موٹی موٹی دو قسمیں بن جاتی ہیں پھر تفصیل کے ساتھ ان کی چھ قسمیں بن جاتی ہیں جن کا خلاصہ یہ ہے کہ وجہ شبہ مجمل ہوگی یا مفصل۔ اگر وجہ شبہ مجمل ہو تو پھر ظاہر ہوگی یا خفی۔ پھر مجمل کی ایک قسم یہ ہے کہ طرفین میں وجہ شبہ پر دلالت کرنے والی کوئی چیز نہ ہو دوسری قسم یہ ہے کہ مشبہ بہ کے ساتھ وجہ شبہ پر دلالت کرنے والی کوئی چیز ہو تیسری قسم یہ ہے کہ طرفین میں وجہ شبہ پر دلالت کرنے والی کوئی چیز ہو۔

تو پہلی قسم تشبیہ ظاہر ہے دوسری قسم تشبیہ خفی ہے تیسری قسم یہ ہے کہ تشبیہ کے طرفین میں وجہ شبہ پر دلالت کرنے والی کوئی چیز نہ پائی جائے چوتھی قسم یہ ہے کہ مشبہ بہ کے ساتھ وجہ شبہ پر دلالت کرنے والی کو چیز پائی جائے پانچویں قسم یہ ہے کہ طرفین میں وجہ شبہ پر دلالت کرنے والی کوئی چیز پائی جائے اور چھٹی قسم تشبیہ مفصل ہے۔

تشبیہ مجمل کی تعریف:۔ تشبیہ مجمل وہ تشبیہ ہے جس میں وجہ شبہ مذکور نہ ہو۔

اوفمن الوجه الغير:۔ اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے مصنفؒ کی عبارت میں مذکور" منه " کی ضمیر کا مرجع بتایا ہے چنانچہ "ہ" ضمیر کے مرجع میں دو احتمال ہیں اس کا مرجع یا تو مجمل ہے لیکن یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں اس کا مطلب یہ بنے گا کہ مجمل کی دو قسمیں ہیں ظاہر اور خفی یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ ظاہر یا خفی ہونا وجہ شبہ کی صفت ہے مجمل کی صفت نہیں ہے اور یا اس کا مرجع وجہ شبہ ہے اس صورت میں ظہور وخفی کو مجمل کی صفت بنانا تو صحیح ہوگا لیکن اس سے روش کلام کی مخالفت ہو جائے گی کیونکہ یہاں پر تشبیہ کی تقسیم ہو رہی ہے نہ کہ وجہ شبہ کی جب کہ اس سے وجہ شبہ کی تقسیم ہونا لازم آ رہا ہے۔

بعض لوگوں نے اس کا یہ حل نکالا ہے کہ یہاں پر "ہ" ضمیر کا مرجع وجہ شبہ ہے پھر بیان کردہ خرابی کا جواب یہ دیا ہے کہ وجہ شبہ چونکہ طرفین سے ماخوذ ہوتی ہے اسلئے وجہ شبہ کی تقسیم مستلزم ہوگی تشبیہ کی تقسیم کو تو یہاں پر بھی تشبیہ کی تقسیم ہوگی نہ کہ وجہ شبہ کی اگرچہ یہ صراحۃً نہ ہوگی بلکہ التزامی طور پر ہوگی۔

تشبیہ ظاہر کی تعریف:۔ وہ تشبیہ ہے جس میں وجہ شبہ ہر دیکھنے والا جانے جیسے" زيد كالأسد "اس تشبیہ میں ہر آدمی جانتا ہے کہ وجہ شبہ بہادری ہے۔

تشبیہ خفی کی تعریف:۔ تشبیہ خفی وہ تشبیہ ہے جسے کچھ خاص لوگ ہی جانیں کہ یہ وجہ شبہ ہے جیسے

"هم كالحلقة المفرغة لايدرىٰ اين طرفاه " اس شعر میں لوگوں کے رتبے اور فضیلت میں برابر ہونے میں تشبیہ دی ہے اس ڈھلے ہوئے حلقے کیساتھ جس کے دونوں طرف اس طرح برابر سرابر ہوں کہ کسی کو معلوم نہ ہوتا ہو کہ اس کے دونوں کونے کس طرف ہیں یعنی جس طرح ایسے حلقے کا پتہ نہیں چلتا ہے کہ اس کا کنارہ اور طرف کس طرف ہے اسی طرح یہ بھی معلوم نہیں ہو سکتا ہے کہ ان لوگوں میں سے فاضل کون اور افضل کون ہے۔

ذَكَرَالشَّيْخُ عَبْدُالْقَادِرِاَنَّهٗ قَوْلُ مَنْ وَصَفَ بَنِي الْمُهَلَّبِ لِلْحَجَّاجِ لَمَّاسَأَلَهٗ عَنْهُمْ وَذَكَرَجَارُاللّٰهِ اَنَّهٗ قَوْلُ الْاَنْمَارِيَّةِ فَاطِمَةَ بِنْتِ الْخُرْشَبِ وَذٰلِكَ اَنَّهَاسُئِلَتْ عَنْ بَنِيْهَااَيُّهُمْ اَفْضَلُ فَقَالَتْ عَمَّارَةُ لَابَلْ فُلَانٌ لَابَلْ فُلَانٌ ثُمَّ قَالَتْ ثَكِلْتُهُمْ اِنْ كُنْتُ اَعْلَمُ اَيُّهُمْ اَفْضَلُهُمْ هُمْ كَالْحَلْقَةِالْمُفْرَغَةِلَايُدْرٰى اَيْنَ طَرَفَاهَااَىْ هُمْ مُتَنَاسِبُوْنَ فِي الشَّرَفِ يَمْتَنِعُ تَعْيِيْنُ بَعْضِهِمْ فَاضِلاً وَبَعْضِهِمْ اَفْضَلَ مِنْهُ كَمَااَنَّهَااَىِ الْحَلْقَةُالْمُفْرَغَةُ مُتَنَاسِبَةُالْاَجْزَاءِ فِي الصُّوْرَةِ يَمْتَنِعُ تَعْيِيْنُ بَعْضِهَاطَرَفًاوَبَعْضِهَاوَسَطًا لِكَوْنِهَامُفْرَغَةً مُصْمَتَّةَالْجَوَانِبِ كَالدَّائِرَةِوَاَيْضًامِنْهُ اَىْ مِنَ الْمُجْمَلِ۔

ترجمہ:۔

شیخ عبدالقاہر نے ذکر کیا ہے یہ اس کا قول ہے جس نے حجاج کے سامنے بنوالمہلب کی تعریف کی تھی جب حجاج نے بنوالمہلب کے بارے میں ان سوال کیا تھا اور علامہ زمخشری نے کہا ہے کہ یہ انماریہ فاطمہ بنت الخرشب نے کا قول ہے جب ان سے ان کے لڑکوں کے بارے میں سوال کیا گیا کہ ان کے لڑکوں میں سے کونسا لڑکا افضل ہے؟ اس نے کہا کہ عمارہ افضل ہے پھر کہا نہیں بلکہ فلاں نہیں بلکہ فلاں پھر کہا کہ میں ان پر روؤں اگر یہ جانوں کہ ان میں سے افضل کون ہے وہ تو اس ڈھلے ہوئے حلقے کی طرح ہیں جس کے طرفین معلوم نہ ہو رہے ہوں یعنی وہ شرافت میں سب برابر ہیں بعض کو افضل اور بعض کو فاضل متعین نہیں کیا جاسکتا ہے جیسا کہ وہ یعنی ڈھلا ہوا حلقہ بظاہر متناسب الاجزاء ہوتا ہے کہ اس کے بعض حصہ کو طرف اور بعض کو درمیان متعین نہیں کیا جاسکتا ہے دائرہ کی طرف اس کے بے شگاف ہونے کی وجہ سے۔ اور اسی طرح مجمل کی ایک قسم۔

تشریح:۔

ذکر الشیخ :۔ یہاں سے شارح سعدالدین تفتازانیؒ اس شعر کے قائل کے بارے میں تحقیق بیان کر رہے ہیں چنانچہ اس کے قائل کے بارے میں دو قول ہیں شیخ عبدالقاہر جرجانیؒ فرماتے ہیں کہ اس کا قائل کعب بن معدان ہیں ان سے حجاج نے بنی المہلب کے لوگوں کے بارے میں سوال کیا تھا کہ ان میں سے کون اچھا اور بہتر ہے تو کعب نے ان کے اس سوال کے جواب میں کہا تھا کہ '' هم كالحلقة المفرغة لايدرى اين طرفاه '' یعنی جس طرح ڈھلے ہوئے حلقے کے دونوں طرفوں کا پتہ نہیں چلتا ہے اسی طرح بنی المہلب کے لوگوں کا بھی پتہ نہیں چلتا ہے کیونکہ وہ سب کے سب افضلیت اور شرافت میں برابر سرابر ہیں۔ اور علامہ جاراللہ زمخشری فرماتے ہیں کہ اس شعر کی قائلہ فاطمہ بنت الخرشب انماریہ ہے ان سے کسی نے ان کے بیٹوں کے بارے میں پوچھا تھا کہ تمہارے بیٹوں میں سے کونسا بیٹا زیادہ بہتر ہے تو اس نے پہلے کہا کہ عمارہ افضل ہے پھر اس کی افضلیت کا انکار کر کے کہنے لگی کہ دوسرا افضل ہے پھر اس کی افضلیت کا بھی انکار کر کے اس نے تیسرے کے افضل ہونے کی بات کی اور پھر کہنے لگی کہ اگر میں اس بات میں تمیز کر پاؤں کہ میرے بیٹوں میں کون افضل ہے اور کون مفضول تو میں ان پر ماتم کروں پھر اس نے یہ شعر کہا '' هم كالحلقة المفرغة لايدرى اين طرفاه '' یعنی جس طرح ڈھلے ہوئے حلقے کے اطراف کا پتہ نہیں چلتا ہے کہ اس کے اطراف کہاں ہیں اسی طرح میرے بیٹوں میں بھی یہ تمیز نہیں کی جاسکتی ہے کہ ان میں سے کون فاضل اور کون افضل ہے۔

وَقَوْلُهٗ مِنْهُ دُوْنَ اَنْ يَقُوْلَ وَاَيْضًا اِمَّا كَذَا وَاِمَّا كَذَا اِشْعَارٌ بِاَنَّ هٰذَا مِنْ تَقْسِيْمَاتِ الْمُجْمَلِ لَا مِنْ تَقْسِيْمَاتِ مُطْلَقِ التَّشْبِيْهِ اَیْ وَمِنَ الْمُجْمَلِ مَا لَمْ يُذْكَرْ فِيْهِ وَصْفُ اَحَدِ الطَّرْفَيْنِ يَعْنِى الْوَصْفَ الَّذِىْ يَكُوْنُ فِيْهِ اِيْمَاءٌ اِلٰى وَجْهِ الشِّبْهِ نَحْوُ زَيْدٌ اَسَدٌ۔

ترجمہ:۔

مصنفؒ نے یہاں پر منہ کہا ہے اما کذا و اما کذا نہیں کہا ہے اس بات کی طرف اشارہ کرنے کیلئے کہ یہ مطلق مجمل کی تقسیم ہے مطلق تشبیہ کی تقسیم نہیں ہے یعنی مجمل ہی کی ایک قسم وہ ہے جس میں طرفین کا کوئی وصف مذکور نہ ہو یعنی وہ وصف جس میں مشبہ بہ کی طرف اشارہ ہو جیسے زید شیر ہے

تشریح:۔

وقولهٗ منه ان يقول :۔ اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا ہے کہ مصنفؒ نے اپنی عبارت میں ''منه'' کیوں لایا ہے اس کے بجائے ''اما كذا و اما كذا'' کی عبارت کیوں ذکر نہیں کی ہے اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب:۔ مصنفؒ نے منہ کی عبارت اس بات کی طرف اشارہ کرنے کیلئے لائی ہے کہ یہ قسمیں مطلق تشبیہ کی نہیں ہیں بلکہ یہ تشبیہ کی قسم مجمل کی ہیں اگر ''اما كذا و اما كذا'' کی عبارت لاتے تو اس سے اس بات کی طرف اشارہ نہیں ہوسکتا تھا اسلئے ''اما كذا و اما كذا'' کی عبارت نہیں لائے ہیں۔

تیسری قسم یہ ہے کہ تشبیہ مجمل ہونے کے ساتھ ساتھ طرفین میں کوئی ایسا وصف بھی نہ پایا جائے کہ وہ کسی چیز کے وجہ شبہ ہونے کی طرف اشارہ کرے جیسے زید اسد اس میں کوئی ایسا وصف نہیں ہے جو اس بات پر دلالت کرے کہ فلاں وجہ شبہ ہے۔

وَمِنْهُ مَاذُكِرَفِيْهِ وَصفُ الْمُشَبَّهِ بِهِ وَحْدَهُ اَىِ الْوَصْفُ الْمُشْعِرُبِوَجْهِ الشِّبْهِ كَقَوْلِهَاهُمْ كَالْحَلْقَةِالْمُفْرَغَةِ لَايُدْرىٰ اَيْنَ طَرْفَاهَاوَمِنْهُ مَاذُكِرَفِيْهِ وَصْفُهُمَا اَىِ الْمُشَبَّهُ وَالْمُشَبَّهُ بِهِ كِلَيْهِمَا كَقَوْلِهِ شِعْرٌصَدَفْتُ عَنْهُ اَىْ اَعْرَضْتُ وَلَمْ تَصْدِفْ مَوَاهِبُهُ عَنِّىْ وَعَاوَدَهُ ظَنِّىْ فَلَمْ يَخِبْ كَالْغَيْثِ اِنْ جِئْتَهُ وَافَاكَ اَىْ اَتَاكَ رَيِّقُهُ يُقَالُ فَعَلَهُ فِىْ رَوْقِ شَبَابِهِ وَرِيْقِهِ اَىْ اَوَّلُهُ وَاَصَابَهُ رِيْقُ الْمَطَرِوَرِيْقُ كُلِّ شَيْءٍ اَفْضَلُهُ وَاِنْ تَرَحَّلْتَ عَنْهُ لَجَّ فِى الطَّلَبِ وَصْفُ الْمُشَبَّهِ اَعْنِى الْمَمْدُوْحَ بِاَنَّ عَطَايَاهُ فَائِضَةٌ عَلَيْهِ اَعْرَضَ اَوْلَمْ يُعْرِضْ وَكَذَاوَصْفُ الْمُشَبَّهِ بِهِ اَعْنِى الْغَيْثَ بِاَنَّهُ يُصِيْبُكَ جِئْتَهُ اَوْتَرَحَّلْتَ عَنْهُ وَالْوَصْفَانِ مُشْعِرَانِ بِوَجْهِ الشِّبْهِ اَعْنِى الْاِفَاضَةَ حَالَتَيِ الطَّلَبِ وَعَدَمِهِ وَحَالَتَيِ الْاِقْبَالِ عَلَيْهِ وَالْاِعْرَاضِ عَنْهُ۔

ترجمہ:۔

اوراسی میں سے وہ ہے جس میں صرف مشبہ بہ کا وصف مذکور ہو یعنی وہ وصف جس میں وجہ شبہ کی طرف اشارہ ہو جیسے فاطمہ کا قول کہ وہ سب ڈھلے ہوئے حلقے کی طرح ہیں جن کے طرفوں کو کوئی نہیں جانتا ہے۔ اوراسی میں سے ایک وہ ہے جس میں دونوں کے اوصاف مذکور ہوں یعنی مشبہ بہ اور مشبہ دونوں کے اوصاف ذکر کردئے جائیں جیسے شاعر کا شعر ہے کہ میں نے اس سے اعراض کیا لیکن اس کے عطایا مجھ سے بند نہیں ہوئیں اور میرے ظن نے رجوع کیا تو وہ ناکام نہ ہوا ممدوح بارش کی طرح ہے اگر تو اس کے پاس آئے تو تجھے اس کا بہترین حصہ پہنچے گا فعلہ فی روق شبابہ وریقہ اس وقت کہا جاتا ہے جب کوئی کام آغاز جوانی میں کیا جائے اور اصابہ المطر پہلی پہلی بارش کو کہتے ہیں اور ریق کل شیئ کسی بھی چیز کے افضل حصہ کو کہتے ہیں اور اگر تو اس سے بھاگ جائے تو وہ تیری طلب میں تیرا تعاقب کرنے میں مبالغہ کرے۔

اس شعر میں شاعر نے مشبہ یعنی ممدوح کی تعریف کی ہے کہ اس کی عطایا اس پر بہہ رہی ہیں وہ اس سے اعراض کرے یا نہ کرے اسی طرح مشبہ بہ کی بھی تعریف کی ہے کہ وہ بارش تجھے ضرور پہنچے گی خواہ تو اس کے پاس آئے یا اس کے پاس سے بھاگے۔ اور یہ دونوں وجہ شبہ کی طرف مشیر ہیں کہ اس سے میری مراد طلب وعدم طلب حالت اقبال وادبار دونوں حالتوں میں اس کا پہنچ جانا ہے۔

تشریح:۔

چوتھی قسم یہ ہے کہ صرف مشبہ بہ میں کسی چیز کے وجہ شبہ ہونے پر دلالت کرنے والا وصف پایا جائے جیسے فاطمہ کے قول میں ہے" ہم کالحلقة المفرغة لايدرىٰ أين طرفاه "اس میں مشبہ بہ میں ایسا وصف موجود ہے جو وجہ شبہ پر دلالت کرتا ہے اور وہ ہے حلقے کے دونوں اطراف کا برابر ہونا۔

وقوله منه دون ان يقول:

اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ مصنفؒ نے مجمل کی قسموں کے بیان کرنے میں ہر جگہ ومنہ ومنہ کا جملہ کیوں لایا ہے اس کے بجائے "اما كذا اما كذا" کی عبارت کیوں ذکر نہیں کی ہے اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب:۔مصنفؒ نے اس طرح کی عبارت اس بات کی طرف اشارہ کرنے کیلئے ذکر کی ہے کہ یہ قسمیں مطلقاً تشبیہ کی نہیں ہیں بلکہ تشبیہ مجمل کی ہیں اور اگر مصنفؒ منہ کے بجائے "اما كذا واما كذا" کی عبارت لاتے تو اس سے اس بات کی طرف اشارہ نہ ہوتا بلکہ یہ وہم پیدا ہوتا کہ یہ قسمیں مجمل کی نہیں ہیں بلکہ مطلق تشبیہ کی ہیں۔

وما لم يذكر فيه وصف احد الطرفين:۔تیسری صورت یہ ہے کہ طرفین میں کسی چیز کے وجہ شبہ ہونے پر دلالت کرنے والا کوئی وصف مذکور نہ ہو جیسے زيد اسد۔

ومن ما ذكر فيه وصف المشبه به وحدهٗ:۔چوتھی قسم یہ ہے کہ صرف مشبہ میں وجہ شبہ پر دلالت کرنے والا کوئی وصف مذکور ہو جیسے فاطمہ انماریہ کا قول کہ هم كالخلقه لا يدرىٰ اين طرفاه اس میں مشبہ بہ کے ساتھ وجہ شبہ پر دلالت کرنے والا وصف مذکور ہے اور وہ ہے" اين طرفاه "یعنی اس کے دونوں طرفوں کا برابر ہونا۔

ومنہ ماذکر فیہ وصفھما:۔ پانچویں قسم یہ ہے کہ مشبہ اور مشبہ بہ دونوں میں وجہ شبہ پر دلالت کرنے والا کوئی وصف ذکر کر دیا جائے جیسے سیف الدولۃ کی تعریف میں متنبی کا یہ شعر ہے

صدفت عنه ولم تصدف مواهبهٗ ::عني وعاودهٗ ظني فلم يخب

كالغيث ان جئتهٗ وأفاك ريّقهٗ ::وإن ترحّلت عنه لجّ في الطلب

تحقیق المفردات:۔ صدف باب ضرب سے صدف عنه کے معنیٰ ہیں اعراض کرنا۔ مواھب جمع ہے موھب کی اس کے معنیٰ ہیں عطیہ اورنوازش۔ عاود معاود کے معنیٰ ہے۔ امراول کی طرف لوٹ آنا۔ لم یخب خیب کے معنیٰ ہیں ناکام ہونا محروم ہونا۔ افاك کے معنیٰ ہیں آنا۔ ریق ہرچیز کا اول حصہ اور اگر اس کا صلہ شباب آئے تو اس کے معنیٰ ہوتے ہیں نوجوانی۔ ترحلت منتقل ہونا کوچ کرلینا۔ لج کے معنیٰ ہیں لازم ہونا۔ باز رہنے سے انکار کرنا۔

ترجمہ:۔ میں نے اس سے اعراض کیا لیکن اس کی نوازشات مجھ سے بند نہیں ہوئیں اور میرے ظن نے اس سے رجوع کیا تو پھر وہ محروم نہ ہوا۔ وہ بارش کی طرح ہے کہ اگر تو اس کے پاس آئے تو وہ تجھے خوبصورت بنادے اور اگر تو اس سے اعراض کرے تو وہ تیری تعاقب میں خوب کوشش کرے گا۔

محل استشہاد:۔ اس شعر میں متنبّی سیف الدولہ کی تعریف کر رہا ہے کہ میرے ممدوح کی نوازشات مجھ پر اتنی زیادہ ہیں کہ میں ان کے پاس جاؤں یا نہ جاؤں اس کی نواشات مجھ تک بارش کی طرح پہنچتی رہتی ہیں یعنی جس طرح بارش ہر انسان کو پہنچتی ہے کوئی اس کے نیچے آئے یا اس سے بھاگے اسی طرح میرے ممدوح کی نوازشات بھی ہر انسان تک پہنچتی ہیں خواہ کوئی ان کے پاس آئے یا ان سے بھاگے۔ اس تشبیہ میں سیف الدولہ مشبہ ہے اور بارش مشبہ بہ ہے اور فائدہ پہنچانا دونوں کے درمیان وصف مشترک ہے پھر ان کے پاس آئے یا انکے پاس سے بھاگے یہ فائدہ پہنچاتے ہیں یہ وجہ شبہ پر دلالت کرنے والا مشبہ اور مشبہ بہ کا ایسا وصف ہے جو ان کے ساتھ مذکور ہے۔

ایک اور قسم بھی ہے جسے مصنفؒ نے ذکر نہیں کیا ہے لیکن شیخ الہندؒ نے حاشیہ میں اسے ذکر کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ مشبہ کے ساتھ وجہ شبہ پر دلالت کرنے والا کوئی وصف ذکر کر دیا جائے جیسے فلانٌ كثرت أياديه لديَّ ووصلت مواهبهٗ إليّ طلبتُ منه اولم اطلبُ كالغيث دوسری مثال ان الشمس التي طلعت لم يبد كوكب مثلك۔

ان دونوں مثالوں میں مشبہ کے ساتھ وجہ شبہ پر دلالت کرنے والے اوصاف مذکور ہیں۔

وَاَمَّامُفَصَّلٌ عَطْفٌ عَلٰى اِمَّامُجْمَلٌ وَهُوَمَاذُكِرَوَجْهُهٗ كَقَوْلِهٖ ع وَثَغْرُهٗ فِيْ صَفَاءٍ وَاَدْمعِيْ كَاللَّالِيْ وَقَدْ يُتَسَامَحُ بِذِكْرِمَايَسْتَتْبِعُهٗ مَكَانَهٗ اَيْ بِاَنْ يُذْكَرَمَكَانَ وَجْهِ الشَّبَهِ مَايَسْتَلْزِمُهٗ اَيْ يَكُوْنُ وَجْهُ الشَّبَهِ تَابِعًالَهٗ لَازِمًافِي الْجُمْلَةِ كَقَوْلِهِمْ لِلْكَلَامِ الْفَصِيْحِ هُوَكَالْعَسَلِ فِي الْحَلَاوَةِفَاِنَّ الْجَامِعَ فِيْهِ لَازِمُهَا اَيْ وَجْهُ الشَّبَهِ فِيْ هٰذَاالتَّشْبِيْهِ لَازِمُ الْحَلَاوَةِ وَهُوَمَيْلُ الطَّبْعِ لِاَنَّهُ الْمُشْتَرَكُ بَيْنَ الْعَسَلِ وَالْكَلَامِ لَاالْحَلَاوَةُالَّتِيْ هِيَ مِنْ خَوَاصِ الْمَطْعُوْمَاتِ۔

ترجمہ:۔

اور یا مفصل ہوگی اس کا عطف اما مجمل پر ہے اور مجمل وہ ہے جس میں وجہ شبہ مذکور ہو جیسے اس کے دانت صفائی میں اور میرے آنسوں موتیوں کی طرح ہیں اور کبھی تسامح کے طور پر اسے وجہ شبہ کی جگہ ذکر کر دیتے ہیں جو وجہ شبہ کو مستلزم ہو یعنی وجہ شبہ اس کے تابع ہو اور فی الجملہ اس کو لازم ہو جیسے عربوں کا کلام فصیح کے بارے میں یہ کہنا کہ یہ مٹھاس میں شھد کی طرح ہے اس تشبیہ میں وجہ شبہ مٹھاس کا لازم ہے اور وہ ہے طبیعت کا اس کی طرف مائل ہو جانا کیونکہ یہ شھد اور کلام میں مشترک ہوتی ہے وہ حلاوۃ مراد نہیں ہے جو کھائی جانے والی چیزوں کے خواص میں سے ہے۔

تشریح:۔

واما مفصل:۔ چھٹی قسم یہ ہے کہ وجہ شبہ مفصل ہو یعنی الفاظ میں مذکور ہو جیسے وثغرهٗ في صفاءٍ وأدمعي كاللآلي۔ میرے محبوب

کے دانت اور میرے آنسوں صفائی میں موتیوں کی طرح ہیں۔اس میں دانتوں اور آنسوں کے صفائی کی تشبیہ دی ہے موتیوں کے ساتھ اور وجہ شبہ ''صاف ہونا'' الفاظ میں مذکور ہے۔

وقد یتسامح یہاں تک ان چھ قسموں کی تفصیل ختم ہوگئی اور اب یہاں سے فائدہ کے طور پر ایک بات بیان کر رہے ہیں اور وہ یہ ہے کہ کبھی کبھار کلام میں وجہ شبہ کے بجائے اس کے لازم کو ذکر کر دیا جاتا ہے جیسے ''الکلام الفصیح کالعسل فی میلان النفس ''یعنی کلام فصیح نفس کے اس کی طرف مائل ہونے میں شہد کی طرح ہے اس میں کلام فصیح کی تشبیہ شہد کے ساتھ دی گئی ہے لیکن اس کی وجہ شبہ مٹھاس نہیں بنائی جاسکتی ہے اسلئے کہ وجہ شبہ میں طرفین کا مشترک ہونا ضروری ہے جبکہ میٹھا ہونا دونوں کے درمیان وصف مشترک نہیں ہے کیونکہ شہد تو میٹھا ہوتا ہے لیکن کلام میں مٹھاس نہیں ہوتی ہے اسلئے وجہ شبہ اس کا لازم نفس کا مائل ہونا بنے گا کیونکہ جس طرح شہد کے میٹھے ہونے کی وجہ سے اس کے کھانے کیلئے نفس انسانی مائل ہوتا ہے اسی طرح کلام فصیح کے سننے کیلئے بھی انسان کا نفس مائل ہوتا ہے۔اور میلان نفس مٹھاس کا لازم ہے۔

وَاَيْضًا تَقْسِيْمٌ ثَالِثٌ لِلتَّشْبِيْهِ بِاعْتِبَارِ وَجْهِهٖ وَهُوَ اِنَّهٗ اِمَّا قَرِيْبٌ مُبْتَذَلٌ وَهُوَ مَا يُنْتَقَلُ فِيْهِ مِنَ الْمُشَبَّهِ اِلَى الْمُشَبَّهِ بِهٖ مِنْ غَيْرِ تَدْقِيْقِ نَظَرٍ لِظُهُوْرِ وَجْهِهٖ فِيْ بَادِي الرَّأْيِ اَيْ فِيْ ظَاهِرِهٖ اِذَا جَعَلْتَهٗ مِنْ بَدَا الْاَمْرُ يَبْدُوْ اَيْ ظَهَرَ وَاِنْ جَعَلْتَهٗ مَهْمُوْزًا مِنْ بَدَءَ فَمَعْنَاهُ فِيْ اَوَّلِ الرَّأْيِ وَظُهُوْرُ وَجْهِهٖ فِيْ بَادِي الرَّأْيِ يَكُوْنُ لِاَمْرَيْنِ اِمَّا لِكَوْنِهٖ اَمْرًا جُمْلِيًّا لَا تَفْصِيْلَ فِيْهِ فَاِنَّ الْجُمْلَةَ اَسْبَقُ اِلَى النَّفْسِ مِنَ التَّفْصِيْلِ اَلَا تَرَى اَنَّ اِدْرَاكَ الْاِنْسَانِ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ شَيْئٌ اَوْ جِسْمٌ اَوْ حَيَوَانٌ اَسْهَلُ وَاَقْدَمُ مِنْ اِدْرَاكِهٖ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ جِسْمٌ نَامٍ حَسَّاسٌ مُتَحَرِّكٌ بِالْاِرَادَةِ نَاطِقٌ اَوْ لِكَوْنِ وَجْهِ الشَّبْهِ قَلِيْلَ التَّفْصِيْلِ مَعَ غَلَبَةِ حُضُوْرِ الْمُشَبَّهِ بِهٖ فِي الذِّهْنِ اِمَّا عِنْدَ حُضُوْرِ الْمُشَبَّهِ لِقُرْبِ الْمُنَاسَبَةِ بَيْنَ الْمُشَبَّهِ وَالْمُشَبَّهِ بِهٖ اِذْ لَا يَخْفٰى اَنَّ الشَّيْئَ مَعَ مَا يُنَاسِبُهٗ اَسْهَلُ حُضُوْرًا مِنْهُ مَعَ مَا لَا يُنَاسِبُهٗ كَتَشْبِيْهِ الْجَرَّةِ الصَّغِيْرَةِ بِالْكُوْزِ فِي الْمِقْدَارِ وَالشَّكْلِ فَاِنَّهٗ قَدْ اُعْتُبِرَ فِيْ وَجْهِ الشَّبْهِ تَفْصِيْلٌ مَّا اَعْنِي الْمِقْدَارَ وَالشَّكْلَ اِلَّا اَنَّ الْكُوْزَ غَالِبُ الْحُضُوْرِ عِنْدَ حُضُوْرِ الْجَرَّةِ

ترجمہ:۔

اسی طرح تشبیہ کی وجہ شبہ کے اعتبار سے ایک تیسری تقسیم ہے کہ وہ یا تو قریب مبتذل ہوگی اور قریب مبتذل وہ ہے جس میں ذہن مشبہ سے مشبہ بہ کی طرف غور وفکر کئے بغیر منتقل ہو جائے ظاہر کے اعتبار سے وجہ شبہ کے ظہور کی وجہ سے یہ اس صورت میں ہے کہ جب یہ بدی الامر یبدو سے ماخوذ ہو بمعنی ظاہر ہونا اور اگر اسے بدأ سے مان کر مہموز قرار دیا جائے تو یہ اول رائی کے معنی میں ہوگا اور بظاہر وجہ شبہ کا ظہور دو طرح سے ہوتا ہے یا تو اسلئے کہ وہ ایک ایسا امر اجمالی ہے جس میں تفصیل نہ ہو کیونکہ اجمال انسانی نفس کی طرف تفصیل سے اسبق ہوتی ہے کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ انسان کا تصور کرنا چیز ہونے کے اعتبار سے جسم ہونے کے اعتبار سے اور حیوان ہونے کے اعتبار سے زیادہ آسان ہوتا ہے اس کے جسم نامی متحرک بالارادہ اور ناطق ہونے کے بنسبت اور یا اس وجہ سے کہ مشبہ بہ کے تصور کے ذہن میں غالب ہونے کے باوجود مشبہ کم تفصیل والا ہوتا ہے یا مشبہ کے ذہن میں حاضر ہونے کے وقت مشبہ اور مشبہ بہ میں قرب مناسبت کی وجہ سے کیونکہ یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ کسی بھی چیز کا تصور اپنے مناسب کے ساتھ غیر مناسب کے بنسبت زیادہ آسان ہوتا ہے جیسے شکل اور مقدار میں چھوٹے مٹکے کی تشبیہ لوٹے کے ساتھ دی جائے کیونکہ اس وجہ شبہ میں کچھ نہ کچھ تفصیل ملحوظ ہوتی ہی ہے اس سے میری مراد مقدار اور شکل ہے لیکن لوٹے کے ذہن میں آنے کے وقت مٹکا ذہن میں حاضر رہتا ہی ہے۔

تشریح:۔

وأیضا اما قریب مبتذل :۔وجہ شبہ کے اعتبار سے تشبیہ کی تیسری تقسیم وجہ شبہ کے قرب وبعد کے اعتبار سے ہے چنانچہ اس اعتبار سے تشبیہ کی دو قسمیں ہیں قریب مبتذل اور بعید غریب۔

قریب مبتذل کی تعریف:۔قریب مبتذل وہ تشبیہ ہے جس میں مشبہ سے مشبہ بہ کی طرف انتقال کیا گیا ہو اس طور پر کہ اس میں وجہ شبہ کے ظاہر

ہونے کی وجہ سے زیادہ غور وفکر کرنے کی ضرورت نہ ہو۔ پھر وجہ شبہ کے ظاہر ہونے کی دو وجہ ہیں یا تو وہ مجمل ہوگی اور یا قلیل التفصیل ہوگی۔
وجہ شبہ کے ظہور کی وجہ یا تو اس کا مجمل ہونا ہے کیونکہ مجمل کا تصور مفصل کے نسبت سے ذہن میں جلدی آتا ہے جیسے انسان کا تصور اس کا جسم ہونے کے اعتبار سے یا حیوان ہونے کے اعتبار سے یا شیئ ہونے کے اعتبار سے اسہل اور اوقع فی الذہن ہوتا ہے انسان کی اس تعریف کی بنسبت کہ انہٗ جسم نام حساس متحرك بالارادة ناطق کیونکہ کسی بھی چیز کا اجمالی تصور اس کے تفصیلی تصور سے اسہل اور اوقع فی الذہن ہوتا ہے۔
وجہ شبہ کے ظاہر ہونے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر وجہ شبہ میں قدرے تفصیل ہو تو اس وجہ سے بھی اکثر مشبہ بہ ذہن میں حاضر رہتا ہے پھر اس کی دو وجہیں ہیں یا تو مشبہ اور مشبہ بہ کے درمیان انتہائی قرب مناسبت پائی جائے کہ جونہی مشبہ بہ کا تصور کیا جائے تو مشبہ ذہن میں آئے اور یا مطلقاً مشبہ بہ کا حضور ذہن میں ہوتا ہو قطع نظر اس سے کہ مشبہ اور مشبہ بہ کے درمیان کوئی مناسبت ہے یا نہیں اور یا مشبہ بہ کا حضور ذہن میں مشبہ بہ کے بار بار ذہن سے ٹکرانے کی وجہ سے ہو۔
مشبہ اور مشبہ بہ کے درمیان قرب مناسبت کی مثال جیسے کتشبیه الجرّة الصغیرة بالکوز فی المقدار والشکل چھوٹے مٹکے کی لوٹے کے ساتھ شکل و مقدار میں تشبیہ دینا۔
تو اس تشبیہ میں قدرے تفصیل بھی ہے کہ اس میں مقدار اور شکل کا اعتبار کیا گیا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ دونوں کے درمیان تناسب بھی پایا جاتا ہے کہ جب بھی چھوٹے مٹکے کی صورت ذہن میں آتی ہے تو اس کے ساتھ لوٹے کی صورت بھی ذہن میں آتی ہے۔

اَوْ مُطْلَقًا عَطْفٌ عَلٰی قَوْلِهٖ عِنْدَ حُضُوْرِ الْمُشَبَّهِ ثُمَّ غَلَبَةُ حُضُوْرِ الْمُشَبَّهِ بِهٖ فِی الذِّهْنِ مُطْلَقًا یَکُوْنُ لِتَکَرُّرِهٖ اَیْ لِتَکَرُّرِ الْمُشَبَّهِ بِهٖ عَلَی الْحِسِّ فَاِنَّ الْمُتَکَرِّرَ عَلَی الْحِسِّ کَصُوْرَةِ الْقَمَرِ غَیْرَ مُنْخَسِفٍ اَسْهَلُ حُضُوْرًا مِمَّا لَا یَتَکَرَّرُ عَلَی الْحِسِّ کَصُوْرَةِ الْقَمَرِ مُنْخَسِفًا کَالشَّمْسِ اَیْ کَتَشْبِیْهِ الشَّمْسِ بِالْمِرْاٰةِ الْمَجْلُوَّةِ فِی الْاِسْتِدَارَةِ وَالْاِسْتِنَارَةِ فَاِنَّ فِیْ وَجْهِ الشَّبْهِ تَفْصِیْلًا مَّا لٰکِنَّ الْمُشَبَّهَ بِهٖ اَعْنِی الْمِرْاٰةَ غَالِبُ الْحُضُوْرِ فِی الذِّهْنِ مُطْلَقًا۔

ترجمہ:۔

یا مطلقاً اس کا عطف عند حضور المشبہ پر ہے یعنی پھر مشبہ بہ کا مطلقاً ذہن میں حاضر ہونا ہوتا ہے مشبہ بہ کے حس پر متکرر ہونے کی وجہ سے کیونکہ متکرر علی الحس جیسے سورج کے گرہن نہ ہونے کی صورت ذہن میں زیادہ آسانی کے ساتھ حاضر ہوتی ہے اس صورت کے بنسبت جو حس پر متکرر نہیں ہوتی ہے مثلاً سورج کا گرہن نہ ہونے کی صورت جیسے سورج کی تشبیہ دی جائے صاف آئینہ کے ساتھ گولائی اور چمکنے میں کیونکہ اس میں وجہ شبہ میں اگرچہ قدرے تفصیل ہے لیکن مشبہ بہ یعنی آئینہ مطلقاً غالب الحضور فی الذہن ہے۔

تشریح:۔

دوسری صورت یعنی مطلقاً مشبہ بہ کی صورت ذہن میں رہتی ہو ذہن میں بار بار آنے کی وجہ سے اس کی ایک مثال شارحؒ نے ذکر کی ہے کہ چاند کو گہن نہ لگنے کی صورت چونکہ ہمارے ذہن کے ساتھ زیادہ ٹکراتی ہے اسلئے اس کا تصور ہمارے ذہن میں جلدی آئے گا چاند کے گرہن ہونے کی صورت کے بنسبت اسلئے کہ اس کی صورت ہمارے ذہنوں کے ساتھ زیادہ نہیں ٹکراتی ہے تو اس کے عدم ٹکراؤ کی وجہ سے اس کی صورت بھی ہمارے ذہنوں میں جلدی نہیں آئے گی۔ اور ماتنؒ نے اس کی مثال ذکر کی ہے کتشبیه الشمس بالمرأة المجلوّة فی الاستدارة والاستنارة" سورج کی صاف آئنے کے ساتھ صفائی اور گولائی میں تشبیہ دینا۔ اس میں مشبہ سورج اور مشبہ بہ چمکنے والا آئینہ ہے مشبہ چونکہ ہمارے سامنے ہوتا ہے اور بار بار انسان اور آئنے کا آمنا سامنا ہوتا ہے اسلئے مشبہ بہ کی صورت ذہن میں جلدی آتی ہے۔

لِمُعَارَضَةِ کُلٍّ مِنَ الْقُرْبِ وَالتَّکَرُّرِ التَّفْصِیْلَ اَیْ وَاِنَّمَا کَانَ قِلَّةُ التَّفْصِیْلِ فِیْ وَجْهِ الشَّبْهِ مَعَ غَلَبَةِ حُضُوْرِ الْمُشَبَّهِ بِهٖ بِسَبَبِ قُرْبِ الْمُنَاسَبَةِ اَوِ التَّکْرَارِ عَلَی الْحِسِّ سَبَبًا لِظُهُوْرِهِ الْمُؤَدِّیْ اِلَی الْاِبْتِذَالِ مَعَ اَنَّ التَّفْصِیْلَ مِنْ اَسْبَابِ الْغَرَابَةِ لِاَنَّ قُرْبَ الْمُنَاسَبَةِ فِی الصُّوْرَةِ الْاُوْلٰی وَالتَّکَرُّرَ عَلَی الْحِسِّ فِی الثَّانِیَةِ یُعَارِضُ کُلٌّ مِنْهُمَا التَّفْصِیْلَ بِوَاسِطَةِ اقْتِضَائِهِمَا سُرْعَةَ الْاِنْتِقَالِ مِنَ الْمُشَبَّهِ اِلَی الْمُشَبَّهِ بِهٖ فَیَصِیْرُ وَجْهُ

الشَّبَهِ كَأَنَّهُ اَمْرٌ جُمْلِيٌّ لَا تَفْصِيلَ فِيهِ فَيَصِيرُ سَبَبًا لِلْاِبْتِذَالِ وَاِمَّا بَعِيدٌ غَرِيبٌ عَطْفٌ عَلٰى اِمَّا قَرِيبٌ مُبْتَذَلٌ وَهُوَ بِخِلَافِهِ اَيْ مَا لَا يُنْتَقَلُ فِيهِ مِنَ الْمُشَبَّهِ اِلَى الْمُشَبَّهِ بِهِ اِلَّا بَعْدَ فِكْرٍ وَتَدْقِيقِ نَظَرٍ لِعَدَمِ الظُّهُورِ اَيْ لِخَفَاءِ وَجْهِهِ فِي بَادِي الرَّأْيِ وَذٰلِكَ اَعْنِيْ عَدَمَ الظُّهُورِ فِيهِ اِمَّا لِكَثْرَةِ التَّفْصِيلِ كَقَوْلِهِ ع وَالشَّمْسُ كَالْمِرْاٰةِ فِي كَفِّ الْاَشَلِّ فَاِنَّ وَجْهَ التَّشْبِيهِ فِيهِ مِنَ التَّفْصِيلِ مَا قَدْ سَبَقَ وَلِذَا لَا يَقَعُ فِي نَفْسِ الرَّائِيْ لِلْمِرْاٰةِ الدَّائِمَةِ الْاِضْطِرَابِ اِلَّا بَعْدَ اَنْ يَسْتَأْنِفَ تَأَمُّلًا وَيَكُوْنُ فِي نَظَرِهِ مُتَمَهِّلًا اَوْ نُدُوْرٍ اَيْ اَوْ لِنُدُوْرِ حُضُوْرِ الْمُشَبَّهِ بِهِ اِمَّا عِنْدَ حُضُوْرِ الْمُشَبَّهِ لِبُعْدِ الْمُنَاسَبَةِ كَمَا مَرَّ مِنْ تَشْبِيهِ الْبَنَفْسَجِ بِنَارِ الْكِبْرِيْتِ وَاِمَّا مُطْلَقًا وَنُدُوْرُ حُضُوْرِ الْمُشَبَّهِ بِهِ مُطْلَقًا يَكُوْنُ لِكَوْنِهِ وَهْمِيًّا كَاَنْيَابِ الْاَغْوَالِ اَوْ مُرَكَّبًا خَيَالِيًّا كَاَعْلَامِ يَاقُوْتٍ نُشِرْنَ عَلٰى رِمَاحٍ مِنْ زَبَرْجَدٍ اَوْ مُرَكَّبًا عَقْلِيًّا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ اَسْفَارًا كَمَا مَرَّ اِشَارَةٌ اِلَى الْاَمْثِلَةِ الَّتِيْ ذَكَرْنَاهَا اٰنِفًا اَوْ لِقِلَّةِ تَكَرُّرِهِ اَيِ الْمُشَبَّهِ بِهِ عَلَى الْحِسِّ كَقَوْلِهِ وَالشَّمْسُ كَالْمِرْاٰةِ فِي كَفِّ الْاَشَلِّ فَاِنَّ الرَّجُلَ رُبَمَا يَنْقَضِيْ عُمْرُهُ وَلَا يَتَّفِقُ لَهُ اَنْ يَرَى مِرْاٰةً فِي كَفِّ الْاَشَلِّ۔

ترجمہ:۔

کیونکہ قرب اور تکرار میں سے ہر ایک تفصیل کے معارض ہے یعنی مشبہ بہ کا قرب مناسبت یا حس پر تکرار کی وجہ سے اور مشبہ بہ کے غالب الحضور فی الذہن ہونے کی وجہ سے وجہ شبہ میں تفصیل آ گئی ہے یہ سبب بنتا ہے وجہ شبہ کے ایسا ظاہر ہونے کا جو ابتذال کی طرف لیجانے والا ہے حالانکہ تفصیل غرابت کے اسباب میں سے ہے اسلئے کہ قرب مناسبت پہلی صورت میں اور تکرار دوسری صورت میں ان میں سے ہر ایک کیلئے تفصیل معارض ہے کیونکہ یہ مشبہ سے مشبہ بہ کی طرف سرعت انتقال کا تقاضا کرتے ہیں تو وجہ شبہ گویا کہ ایسی امر اجمالی بن جائے گی جس میں کوئی تفصیل نہیں ہے تو یہ ابتذال کا سبب بن جائے گا۔ اور یا بعید غریب ہے اس کا عطف ہے اما قریب مبتذل پر اور وہ وہ ہے جو اس کے خلاف ہو یعنی وہ ہے جس میں وجہ شبہ کے بظاہر مخفی ہونے کی وجہ سے غور وفکر کے بغیر مشبہ سے مشبہ بہ کی طرف ذہن منتقل نہ ہوتا ہو اور پھر اس وجہ شبہ کا ظاہر نہ ہونا یا تو کثرت تفصیل کی وجہ سے ہوگا جیسے شاعر کے اس شعر میں ہے اور سورج آئینہ کی طرح ہے رعشہ زدہ انسان کے ہاتھ میں اس میں وجہ شبہ میں کچھ نہ کچھ تفصیل ہے جو پہلے گزر چکی ہے اسی وجہ سے یہ وجہ شبہ دائمۃ الحرکۃ آئینہ کو دیکھنے والے کے دل میں واقع نہیں ہوتی ہے جب تک وہ پورے طور پر غور نہ کرے اور دھیرے دھیرے سوچے نہیں اور یا وجہ شبہ کے ذہن میں نادر الحضور ہونے کی وجہ سے ہوگا یا تو مشبہ کے حضور فی الذہن کے وقت آپس میں مناسبت کے بعد کی وجہ سے جیسے کہ ماچس کی آگ کے ساتھ گل بنفشہ کی تشبیہ دینے میں گزر چکا ہے اور یا مطلقاً ہوگا پھر مشبہ بہ کا مطلقاً نادر الحضور فی الذہن ہونا ہوتا ہے یا تو اس کے وہمی ہونے کی وجہ سے جیسے چڑیلوں کے ڈھاڑیں یا مرکب خیالی ہونے کی وجہ سے جیسے وہ یاقوت کے جھنڈے جنہیں زمرد کے نیزوں پر پھیلا دیا گیا ہو اور یا مرکب عقلی ہونے کی وجہ سے جیسے یہودی علماء کی بوجھ اٹھانے والے گدھے کے ساتھ تشبیہ دی جائے جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے اس میں ان مثالوں کی طرف اشارہ ہے جن کو بار بار ہم نے ابھی ابھی ذکر کیا ہے یا مشبہ بہ کے حس پر قلت تکرر کی وجہ سے جیسے شاعر کا قول والشمس کالمرآۃ فی کف الاشل۔ کیونکہ بسا اوقات کسی کی پوری عمر گزر جاتی ہے لیکن اس کو رعشہ زدہ کے ہاتھ میں آئینہ دیکھنے کا اتفاق نہیں ہوتا ہے۔

تشریح:۔

لمعارضة كل من القرب والتكرار التفصيل:۔ اس دوسری صورت میں دو چیزوں کے درمیان تعارض آ گیا اور وہ اس طرح کہ قلت تفصیل تقاضا کرتی ہے کہ وجہ شب ظاہر نہ ہو اور انسان کے ذہن میں جلدی نہ آئے جبکہ مشبہ بہ کا ذہن میں حاضر رہنا دونوں کے درمیان قرب مناسبت کی وجہ سے یا مشبہ بہ کے ذہن کے ساتھ بار بار تکراو کی وجہ سے یہ تقاضا کرتے ہیں کہ وجہ شبہ ظاہر ہو اور جلدی ذہن میں آئے تو اس طرح ان دونوں میں تعارض آ گیا پہلی والی وجہ کا ہم اعتبار کریں تو اسے بعید غریب ہونا چاہئے اور دوسری وجہ کا اعتبار کریں تو اسے قریب مبتذل ہونا چاہئے ان دونوں میں سے چونکہ مناسبت اور مشبہ بہ کا بار بار ذہن میں آنا اقوی ہیں اسلئے ہم اسے ترجیح دیں گے اور یہ قریب مبتذل کہلائے گا۔

واما بعید غریب :۔ یہاں سے دوسری قسم بیان کرر ہے ہیں اور وہ ہے بعید غریب یہ قریب مبتذل کی ضد اور نقیض ہے چنانچہ اس کی تعریف بھی قریب مبتذل کی ضد اور نقیض ہوگی۔

بعید غریب کی تعریف :۔ بعید غریب وہ تشبیہ ہے جس میں مشبہ سے مشبہ بہ کی طرف انتقال کیا گیا ہو اور اس میں وجہ شبہ ایسا مخفی وصف ہو جس میں غور وفکر کرنے کی ضرورت ہو اور پھر مخفی ہونے کی وجہ یا تو کثرت تفصیل ہوگی تو اس تفصیل کی وجہ سے اس میں خفی آئے گا جیسے ألشمس کالمرأة فی کف الأشل اس میں سورج کی اس آئینے کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے جو کسی رعشہ زدہ آدمی کے ہاتھ میں ہو اس میں وجہ شبہ میں چونکہ تفصیل زیادہ ہے اسلئے اس میں غور وفکر کرنے کی ضرورت ہوتی ہے اس لئے اس میں خفا ہے باقی اس کی تفصیل پہلے گزر چکی ہے۔

او نـدور ة :۔ وجہ شبہ کے مخفی ہونے کی دوسری وجہ۔ وجہ شبہ کا حضور ذہن میں نادر ہو یعنی مشبہ اور مشبہ بہ کے درمیان بعد مناسبت کی وجہ سے اس کا حضور نادر ہو جیسے گل بنفشہ کی تشبیہ دی جائے ماچس کے مصالحہ کے ساتھ ماچس کے تیلی کے ٹکرانے سے اس میں مشبہ گل بنفشہ ہے اور مشبہ بہ ماچس کے اطراف میں چمکنے والی آگ ہے اور ان دونوں کے درمیان انتہائی زیادہ دوری ہوتی ہے مشبہ بہ کے ذہن میں حاضر ہونے کے ساتھ مشبہ ذہن میں حاضر نہیں ہوتا ہے اور یا مطلقاً مشبہ بہ کا حضور ذہن میں نادر ہو یعنی خواہ مشبہ پایا جائے یا نہیں لیکن مشبہ بہ کی ذات ایسی ہو کہ اس کا ذہن میں ہونا بڑا نادر ہو پھر مطلقاً مشبہ بہ کے عدم حضور کی بہت ساری مختلف وجوہات ہیں۔

پہلی وجہ یہ ہے کہ مشبہ بہ کا حضور ذہن میں نادر ہوگا اس کے وہمی ہونے کی وجہ سے جیسے انیاب اغوال جب مشبہ بہ بن جائیں یا مرکب خیالی ہونے کی وجہ سے نادر ہوگا جیسے " أعلام یاقوت نشرن علی رماح من زبرجد " کو جب مشبہ بہ بنایا جائے۔ یا مشبہ بہ کے مرکب خیالی ہونے کی وجہ سے اس کا حضور فی الذہن نادر ہوگا جیسے یہودی علماء کی گدھوں کے ساتھ تشبیہ دینا کمثل الحمار یحمل أسفارًا " اور یا قلت تکرار کی وجہ سے اس کا حضور فی الذہن نادر ہوگا جیسے ألشمس کالمرأة فی کف الأشل " اس کا وقوع اتنا قلیل ہوتا ہے کہ کبھی کبھار پوری زندگی آدمی اس کا ادارک نہیں کرتا ہے۔

بادی الرأی :۔ اس کے تحت علامہ تفتازانی نے اس کے اصل کو ذکر کیا ہے چنانچہ بدی اصل میں یا بدا یبدو یعنی ناقص واوی سے مأخوذ ہے اور اس کے معنٰی ہوں گے ظاہر ہونا اور یا یہ مأخوذ ہے بدأ مہموز اللام سے اس صورت میں اس کے معنٰی ہوں گے اول الامر شروع ہونا دونوں صورتوں میں حاصل معنٰی ایک ہی ہے اور ان میں کوئی فرق نہیں ہے۔

فَالْغَرَابَةُ فِيْهِ اَیْ فِیْ تَشْبِیْهِ الشَّمْسِ بِالْمِرْاٰةِ فِیْ کَفِّ الْاَشَلِّ مِنْ وَجْهَیْنِ اَحَدُهُمَا کَثْرَةُ التَّفْصِیْلِ فِیْ وَجْهِ الشَّبْهِ وَالثَّانِیْ قِلَّةُ التَّکْرَارِ عَلَی الْحِسِّ۔ فَاِنْ قُلْتَ کَیْفَ یَکُوْنُ نُدْرَةُ حُضُوْرِ الْمُشَبَّهِ بِهٖ سَبَبًا لِعَدَمِ ظُهُوْرِ وَجْهِ الشَّبْهِ قُلْتُ لِاَنَّهٗ فَرْعُ الطَّرَفَیْنِ وَالْجَامِعُ الْمُشْتَرَکُ الَّذِیْ بَیْنَهُمَا اِنَّمَا یُطْلَبُ بَعْدَ حُضُوْرِ الطَّرَفَیْنِ فَاِذَا نَدَرَ حُضُوْرُهُمَا نَدَرَ اِلْتِفَاتُ الذِّهْنِ اِلٰی مَا یَجْمَعُهُمَا وَیَصْلَحُ سَبَبًا لِلتَّشَبُّهِ بَیْنَهُمَا۔

ترجمہ :۔

لہٰذا اس میں غرابت سورج کے رعشہ زدہ آدمی کے ہاتھ میں پکڑے ہوئے شیشہ کے ساتھ تشبیہ دینا دو وجہ سے ہے ایک اس وجہ سے کہ اس میں وجہ شبہ کے اندر کثرت تفصیل ہے اور دوسری اس وجہ سے کہ اس میں حس پر قلت تکرار ہے۔ اگر تم یہ اعتراض کرو کہ وجہ شبہ کے نادر ہونے کیلئے مشبہ بہ کا نادر الحضور فی الذہن ہونا کیسے سبب بن سکتا ہے؟ تو میں کہوں گا کہ وجہ شبہ طرفین کی فرع ہے اور وہ جامع جو ان دونوں کے درمیان مشترک ہے اسے طرفین کے حضور کے بعد ہی طلب کیا جا سکتا ہے لہٰذا جب ان دونوں کا حضور فی الذہن نادر ہوا تو ان کے جامع کی طرف ذہن کا ملتفت ہونا بھی نادر ہوگا اور پھر یہ ان دونوں کے درمیان تشبیہ کیلئے سبب بن سکے گا۔

تشریح :۔

فالغرابة فیه من وجهین :۔ اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے ایک عجیب کام کیا

ہے اور وہ ہے کہ الشمس کالمرأۃ فی کف الأشل" کو آپ نے ایک مقام پر قلت تکرار کی مثال بنادیا ہے جبکہ دوسری جگہ کثرت تکرار کی مثال بنادیا ہے تو ایک ہی چیز قلت وکثرت دونوں کیلئے مثال کیسے بن سکتی ہے جبکہ ان دونوں کے درمیان تضاد ہے اور دو متضاد چیزیں ایک ساتھ جمع نہیں ہوسکتی ہیں۔

جواب:۔ وجہ شبہ کی دو حیثیتیں ہیں ایک حیثیت ہے اس کے اجزاء کا زیادہ ہونا جس کی وجہ سے اس میں غور وفکر کرنے کی ضرورت پڑتی ہے اور دوسری حیثیت ہے حس کے ساتھ اس کے ٹکراؤ (ممارست) کا کم ہونا تو یہ پہلی قسم کی مثال ہے اجزاء کے زیادہ ہونے کے اعتبار سے اور یہ دوسری قسم کی مثال ہے حس کے ساتھ اس کے ٹکراؤ کا کم ہونے کے اعتبار سے اور یہ ممکن ہے کہ ایک چیز کے اجزاء تو زیادہ ہوں لیکن حس کے ساتھ اس کا ٹکراؤ نہ ہونے کے برابر ہو لہٰذا یہ مثال دونوں قسموں کیلئے حیثیت کے فرق کے ساتھ بن سکتی ہے۔

فان قیل:۔ آپ نے بحث شروع کی تھی وجہ شبہ کے نادر ہونے کی پھر آپ نے یہاں پر مشبہ بہ کا نادر ہونا بیان کرنا شروع کردیا ہے جبکہ مشبہ بہ اور وجہ شبہ دونوں متغایر چیزیں ہیں مشبہ بہ کا نادر الحضور ہونا وجہ شبہ کے نادر ہونے کو مستلزم نہیں ہے اور اس کا ظہور وجہ شبہ کے ظہور کو مستلزم نہیں ہے اسی طرح مشبہ بہ کا ذہنی وجہ شبہ کے ذہنی کیلئے مستلزم نہیں ہے اور وجہ شبہ کا ذہنی مشبہ بہ کے ذہنی کو مستلزم نہیں ہے کیونکہ مشبہ بہ ذات ہے اور وجہ شبہ وصف ہے تو آپ نے وجہ شبہ کے نادر الحضور ہونے کو بیان کرنے کے بجائے مشبہ بہ کا نادر الحضور ہونا کیوں بیان کیا ہے اس کی کیا وجہ ہے؟۔

جواب:۔ وجہ شبہ مأخوذ ہوتی ہے طرفین سے اور وجہ شبہ کے طرفین مشبہ اور مشبہ بہ ہیں تو طرفین کا نادر الحضور ہونا مستلزم ہوتا ہے وجہ شبہ کے نادر الحضور ہونے کیلئے اور طرفین کا ظہور مستلزم ہوتا ہے وجہ شبہ کے ظہور کیلئے لہٰذا طرفین کے نادر ہونے کو ثابت کرنے سے وجہ شبہ کا ندور خود بخود ثابت ہوجائے گا اسلئے مصنفؒ نے مشبہ بہ کا نادر ہونا بیان کیا ہے اس صورت میں وجہ شبہ کا نادر الحضور ہونا اگرچہ دلالت مطابقی اور استعارہ صریحی کے طور پر نہیں ہوگا لیکن دلالت التزامی اور استعارہ مکنیہ کے طور پر ہوجائے گا۔

وَالْمُرَادُ بِالتَّفْصِيلِ اَنْ تَنْظُرَ فِي اَكْثَرَ مِنْ وَصْفٍ وَاحِدٍ لِشَيْءٍ وَاحِدٍ اَوْ اَكْثَرَ بِمَعْنٰى اَنْ يُعْتَبَرَ فِي الْاَوْصَافِ وُجُوْدُهَا اَوْ عَدَمُ الْبَعْضِ كُلٌّ مِنْ ذٰلِكَ فِي اَمْرٍ وَاحِدٍ اَوْ اَمْرَيْنِ اَوْ ثَلَاثَةٍ اَوْ اَكْثَرَ فَلِذَا قَالَ وَيَقَعُ اَيِ التَّفْصِيْلُ عَلٰى وُجُوْهٍ كَثِيْرَةٍ اَعْرَفُهَا اَنْ تَاْخُذَ بَعْضًا مِنَ الْاَوْصَافِ وَتَدَعَ بَعْضًا اَيْ تُعْتَبَرُ وُجُوْدُ بَعْضِهَا وَعَدَمُ بَعْضِهَا كَمَا فِي قَوْلِهِ شعر حَمَلْتُ رُدَيْنِيًّا يَعْنِيْ رُمْحًا مَنْسُوْبًا اِلٰى رُدَيْنَةَ كَاَنَّ سِنَانَهُ سَنَا لَهَبٍ لَمْ يَتَّصِلْ بِدُخَانٍ فَاعْتُبِرَ فِي اللَّهَبِ الشَّكْلُ وَاللَّوْنُ وَاللَّمَعَانُ وَتُرِكَ الْاِتِّصَالُ بِالدُّخَانِ وَنَفَاهُ وَاَنْ تَعْتَبِرَ الْجَمِيْعَ كَمَا مَرَّ مِنْ تَشْبِيْهِ الثُّرَيَّا بِالْعُنْقُوْدِ الْمُلَاحِيَةِ الْمُنَوَّرَةِ بِاِعْتِبَارِ اللَّوْنِ وَالشَّكْلِ وَغَيْرِ ذٰلِكَ وَكُلَّمَا كَانَ التَّرْكِيْبُ خَيَالِيًّا كَانَ اَوْ عَقْلِيًّا مِنْ اُمُوْرٍ اَكْثَرَ كَانَ التَّشْبِيْهُ اَبْعَدَ لِكَوْنِ تَفَاصِيْلِهِ اَكْثَرَ۔

ترجمہ:۔

اور تفصیل کا مطلب یہ ہے کہ کسی چیز کے ایک وصف یا اس سے زیادہ میں غور وفکر کرلیا جائے اس طور پر کہ ان تمام اوصاف کے وجودی یا عدمی ہونے کا اعتبار کیا جائے یا بعض کے وجودی اور بعض کے عدمی ہونے کا اعتبار کیا جائے پھر ان میں سے ہر ایک امر واحد میں ہوگا یا دو میں یا تین میں اور یا اس سے زائد میں اسی لئے انھوں نے کہا ہے اور واقع ہوتی ہے یہ تفصیل بہت ساری صورتوں میں ان میں سے مشہور تر وہ ہے کہ تو ان میں سے بعض کا اعتبار کرے اور بعض کا اعتبار نہ کرے جیسے شاعر کے اس شعر میں ہے میں نے اٹھایا ردینی نیزہ یعنی وہ نیزہ جو ردینہ کی طرف منسوب ہے گویا کہ اس کی بھال آگ کا شعلہ تھا جس میں دھواں نہ تھا تو شعلہ میں شکل اور رنگ اور چمک کا اعتبار کیا ہے اور دھویں کے ساتھ ہونے کا اعتبار نہ کرکے اسے چھوڑ دیا ہے اور یہ کہ تمام کا اعتبار کیا جائے جیسے ثریا کی عنقود ملاحیہ کے ساتھ تشبیہ میں گزر چکا ہے۔ لون شکل وغیرہ کے اعتبار سے اور وجہ شبہ خیالی ہو یا عقلی جتنی زیادہ چیزوں سے بنائی جائے گی اتنی ہی تشبیہ بعید ہوگی تفصیل کے زیادہ ہونے کی وجہ سے۔

تشریح:۔

والمراد بالتفصیل أن ینظر فی اکثر من وصف:۔ یہاں سے قلت تفصیل اور کثرت تفصیل کی وضاحت کررہے ہیں چنانچہ کثرت

تفصیل کا مطلب یہ ہے کہ کسی چیز کا ایک سے زائد اوصاف ہوں پھر موصوف واحد ہوگا یا تثنیہ ہوگا یا ثلاثہ ہوگا یا ثلاثہ سے زائد ہوگا اور اوصاف کے اعتبار کرنے کا مطلب یہ ہے کہ ان اوصاف کا اعتبار وجوداً ہوگا یا عدماً ہوگا یا عدماً اور وجوداً دونوں اعتبار سے ہوگا یعنی کچھ اوصاف کا وجوداً اعتبار ہوگا اور کچھ کا عدماً ہوگا موصوف کے چار اور صفت کے تین احوال کو آپس میں ضرب دینے سے بارہ صورتیں بن جاتی ہیں۔

جن کی تفصیل درجہ ذیل ہے

موصوف واحد ہو	موصوف تثنیہ ہو	موصوف ثلاثہ ہو	موصوف تین سے زائد ہو
اوصاف وجودی ہوں	اوصاف وجودی ہوں	اوصاف وجودی ہوں	اوصاف وجودی ہوں
اوصاف عدمی ہوں	اوصاف عدمی ہوں	اوصاف عدمی ہوں	اوصاف عدمی ہوں
بعض وجودی اور بعض عدمی ہوں	بعض وجودی اور بعض عدمی ہوں	بعض وجودی اور بعض عدمی ہوں	بعض وجودی اور بعض عدمی ہوں

ان بارہ صورتوں میں سب زیادہ مشہور و مقبول دو صورتیں ہیں ایک وہ صورت ہے جس میں بعض اوصاف وجوداً معتبر ہوں اور بعض عدماً دوسری وہ صورت ہے جس میں تمام اوصاف کے وجود کا اعتبار کیا جائے اور مشہور و معروف ان دو صورتوں کا موصوف کی چار صورتوں (موصوف واحد ہو تثنیہ ہو ثلاثہ ہو اور ثلاثہ سے زائد ہو)

کے ساتھ ضرب دینے سے آٹھ صورتیں اعرف بن جاتی ہیں یعنی موصوف واحد ہو تمام اوصاف وجودی ہوں، موصوف تثنیہ ہو اور تمام اوصاف وجودی ہوں موصوف ثلاثہ ہو اور تمام اوصاف وجودی ہوں اور موصوف زائد علی الثلاثہ ہو اور تمام اوصاف وجودی ہوں اسی طرح موصوف واحد ہو اوصاف بعض وجودی اور بعض عدمی ہوں موصوف تثنیہ ہو اور اوصاف بعض وجودی اور بعض عدمی ہوں موصوف ثلاثہ ہو اوصاف بعض وجودی اور بعض عدمی ہوں اور موصوف زائد علی الثلاثہ ہو اور اوصاف بعض وجودی اور بعض عدمی ہوں اور باقی چار صورتیں (یعنی تمام اوصاف عدمی معتبر ہوں اور موصوف واحد ہو یا تثنیہ ہو یا ثلاثہ ہو اور یا زائد علی الثلاثہ ہو) غیر اعرف و اشہر ہیں۔

مصنفؒ نے ان آٹھ اشہر صورتوں میں سے صرف دو کی مثالیں ذکر کی ہے۔

پہلی مثال موصوف ایک ہو اور اس کے بعض اوصاف وجودی اور بعض عدمی ہوں جیسے تلوار کی تعریف میں امرؤ القیس کا یہ شعر

حملت ردينية كأن سنانة:: سنالهب لم يتصل بدخان

تحقیق المفردات:- ردینیہ ردینہ کی طرف منسوب ہے یہ ایک عورت کا نام ہے جو انتہائی عمدہ قسم کی تلواریں بناتی تھی اور اس کے شوہر کا نام ہے سمہر وہ بھی انتہائی عمدہ قسم کی تلواریں بناتے تھے۔ سنان نیزے کا پھل اس کی جمع أسنة آتی ہے سنا آگ کا شعلہ یا شعلے کی لو۔ لہب شعلہ۔ دخان دھواں۔

ترجمہ:- میں نے ردینی تلوار اٹھائی ہے گویا کہ اس کی دھار شعلہ کی لو ہے جس کے ساتھ دھواں نہ لگا ہو۔

محل استشہاد:- اس میں مشبہ بہ چار اوصاف کے ساتھ متصف ہے ان میں سے تین وجودی معتبر ہیں اور ایک عدماً معتبر ہے۔ تین وجودی اوصاف یہ ہیں ایک شکل میں کہ دونوں کی شکل ایک طرح ہوتی ہے دوسرا وصف لون ہے کہ دونوں کا لون ایک طرح سرخ ہوتا ہے اور تیسرا وجودی وصف چمک ہے کہ دونوں چمکتے ہیں اور عدمی وصف دھویں کے ساتھ متصل نہ ہونا ہے۔

دوسری مثال کہ موصوف ایک ہو اور تمام اوصاف وجودی ہوں جیسے ثریا کی تشبیہ دینا انگور کے خوشے کے ساتھ اس میں تمام اوصاف وجوداً معتبر ہیں کہ ان میں شکل بھی ہو لون بھی ہو اور چمک بھی ہو اور شکل بھی ایک خاص زاویے کی ہو۔

وَالتَّشْبِيهُ الْبَلِيغُ مَا كَانَ مِنْ هٰذَا الضَّرْبِ اَیْ مِنْ بَعِيدِ الْغَرِيبِ دُوْنَ الْقَرِيبِ الْمُبْتَذَلِ لِغَرَابَتِهٖ اَیْ لِكَوْنِ هٰذَا الضَّرْبِ غَرِيبًا غَيْرَ مُبْتَذَلٍ وَلِاَنَّ نَيْلَ الشَّيْئِ بَعْدَ طَلَبِهٖ اَلَذُّ وَمَوْقِعُهٗ مِنَ النَّفْسِ اَلْطَفُ وَاِنَّمَا يَكُوْنُ الْبَعِيدُ الْغَرِيبُ بَلِيغًا حَسَنًا اِذَا كَانَ سَبَبُهٗ لُطْفَ الْمَعْنٰى وَدِقَّتَهٗ اَوْ تَرْتِيبَ بَعْضِ الْمَعَانِیْ عَلَى الْبَعْضِ وَبِنَاءَ ثَانٍ عَلٰى اَوَّلٍ وَرَدَّ تَالٍ اِلٰى سَابِقٍ فَيَحْتَاجُ اِلٰى تَأَمُّلٍ وَنَظَرٍ۔

ترجمہ:۔

اور تشبیہ بلیغ بھی وہی ہے جو اس قسم میں سے ہو یعنی بعید غریب سے ہو نہ کہ قریب مبتذل سے اس کی غرابت کی وجہ سے یعنی اس قسم کے غریب مبتذل ہونے کی وجہ سے اور اس وجہ سے کہ جب بھی کوئی چیز طلب کے بعد حاصل ہو جائے تو وہ زیادہ لذیذ اور اوقع فی النفس ہوتی ہے۔ لیکن بعید غریب کا بلیغ ہونا اس وقت ہے جب اس کا سبب لطیف اور دقیق المعنی ہو یا بعض معانی کا بعض پر ترتب ہو اور اول پر ثانی کی بناء ہو تالی کا اول کی طرف رد ہو تا کہ وہ محتاج تأمل بن جائے۔

تشریح:۔

والتشبیہ البلیغ :۔ یہاں تک تشبیہ کی دو قسمیں بیان ہوئیں ہیں قریب مبتذل اور بعید غریب۔ ان دونوں میں سے زیادہ بلیغ بعید غریب ہے نہ کہ قریب مبتذل اسلئے کہ بعید غریب میں وجہ شبہ ظاہر نہیں ہوتی ہے بلکہ مخفی ہوتی ہے، جس کی وجہ سے اسے معلوم کرنے کیلئے کوشش اور محنت کرنی پڑتی ہے اور جو چیز کوشش انتظار اور محنت کے بعد حاصل ہو جائے وہ زیادہ لذیذ ہوتی ہے اس چیز کے بنسبت جو بغیر محنت اور کوشش کے حاصل ہو جائے لہٰذا جب بعید غریب زیادہ لذیذ ہے تو زیادہ بلیغ بھی ہو گی۔

وانمایکون البعید الغریب :۔ اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے کتاب کے مقدمہ میں بتایا تھا کہ غرابت مخل فصاحت و بلاغت ہے جبکہ یہاں پر آپ بتا رہے ہیں کہ بعید غریب ابلغ ہوتا ہے تو ایک چیز کسی چیز کیلئے مخل بھی ہو اور ابلغ بھی ہو یہ کیسے ہو سکتا ہے لہٰذا آپ کی ان دو عبارتوں کے درمیان تضاد ہے۔

جواب:۔ مقدمہ میں ہم نے جو کہا تھا کہ غرابت مخل فصاحت ہے یہ ترکیب نحویہ کی مخالفت کے اعتبار سے ہم نے کہا تھا کہ بعض کو مقدم کر دیا جائے اور بعض کو مؤخر کر دیا جائے اور بعض کو ذکر کر دیا جائے اور بعض کو حذف کر دیا جائے بعض کو ظاہر کر دیا جائے اور بعض کو مضمر کر دیا جائے جبکہ یہاں پر ہم نے جو کہا ہے کہ بعید غریب ابلغ ہوتی ہے قریب مبتذل سے یہ معنی دقت کے اعتبار سے اور بعض معانی کو بعض پر مرتب کرنے اور ثانی کو اول پر بناء کرنے کے اعتبار سے اور تالی کو سابق اور سابق کو تالی بنانے کے اعتبار سے کہا ہے جس کی وجہ سے معنی کے مخفی ہونے کے اعتبار سے انسان کو غور و فکر کرنے کی ضرورت پڑتی ہے جس کی وجہ سے اس میں بلاغت اتم اور اکمل طریقے سے پائی جائے گی۔

وَقَدْ يُتَصَرَّفُ فِي التَّشْبِيهِ الْقَرِيبِ الْمُبْتَذَلِ بِمَا يَجْعَلُهُ غَرِيبًا وَيُخْرِجُهُ عَنِ الْابْتِذَالِ كَقَوْلِهِ شعر لَمْ تَلْقَ هٰذَا الْوَجْهَ شَمْسُ نَهَارِنَا اِلَّا بِوَجْهٍ لَيْسَ فِيهِ حَيَاءٌ فَتَشْبِيهُ الْوَجْهِ بِالشَّمْسِ مُبْتَذَلٌ اِلَّا اَنَّ حَدِيثَ الْحَيَاءِ وَمَا فِيهِ مِنَ الدِّقَّةِ وَالْخَفَاءِ اَخْرَجَهُ مِنَ الْاِبْتِذَالِ اِلَى الْغَرَابَةِ وَقَوْلُهُ لَمْ تَلْقَ اِنْ كَانَ مِنْ لَقِيتُهُ بِمَعْنَى اَبْصَرْتُهُ فَالتَّشْبِيهُ مَكْنِيٌّ غَيْرُ مُصَرَّحٍ وَاِنْ كَانَ مِنْ لَقِيتُهُ بِمَعْنَى قَابَلْتُهُ وَعَارَضْتُهُ فَهُوَ فِعْلٌ يُنْبِئُ عَنِ التَّشْبِيهِ اَيْ لَمْ تُقَابِلْهُ فِي الْحُسْنِ وَالْبَهَاءِ اِلَّا بِوَجْهٍ لَيْسَ فِيهِ حَيَاءٌ وَقَوْلُهُ شعر عَزَمَاتُهُ مِثْلُ النُّجُومِ ثَوَاقِبًا اَيْ لَوَامِعًا لَوْ لَمْ يَكُنْ لِلثَّاقِبَاتِ اُفُوْلُ فَتَشْبِيهُ الْعَزْمِ بِالنَّجْمِ مُبْتَذَلٌ اِلَّا اَنَّ اِشْتِرَاطَ عَدَمِ الْاُفُوْلِ اَخْرَجَهُ اِلَى الْغَرَابَةِ وَيُسَمَّى مِثْلُ هٰذِهِ التَّشْبِيهِ التَّشْبِيهَ الْمَشْرُوْطَ لِتَقْيِيدِ الْمُشَبَّهِ اَوِ الْمُشَبَّهِ بِهِ اَوْ كِلَيْهِمَا بِشَرْطٍ وُجُوْدِيٍّ وَعَدَمِيٍّ يَدُلُّ عَلَيْهِ صَرِيحُ اللَّفْظِ وَسِيَاقُ الْكَلَامِ۔

ترجمہ:۔

اور کبھی کبھار قریب مبتذل میں کوئی ایسا تصرف کر دیا جاتا ہے جو اسے غریب مبتذل بنا دیتا ہے اور ابتذال سے نکال دیتا ہے جیسے شعر اس چہرے کا سامنا نہیں کر رہا ہے ہمارا سورج مگر ایسے چہرے کے ساتھ جس میں حیاء نہیں ہے تو چہرے کی سورج کے ساتھ تشبیہ دینا قریب مبتذل ہے لیکن حیاء کے ذکر اور اس میں پائی جانے والی دقت اور خفاء نے اسے ابتذال سے نکال کر غرابت میں داخل کر دیا ہے اور شاعر کا قول لم تلق اگر من لقیتہ سے مأخوذ ہو تو ابصرتہ کے معنی میں ہو گا اور اس میں یہ تشبیہ مکنی غیر مصرح ہو گی اور اگر لقیتہ قابلتہ اور عارضتہ کے معنی میں ہو تو اس سے تشبیہ کی طرف اشارہ ہو جائے گا یعنی اس

چہرے کا حسن وخوبصورتی میں مقابل نہیں بن سکتا ہے مگر ایسے چہرے کے ساتھ جس میں کوئی حیاء نہیں ہے اور شاعر کا یہ قول کہ اس کے ارادے ستاروں کی طرح روشن ہیں اگر ستاروں کیلئے غروب ہونا نہ ہوتا تو ستارے کیساتھ ارادے کی تشبیہ دینا قریب مبتذل ہے لیکن عدم غروب کی شرط نے اسے ابتذال سے نکال کر غرابت میں داخل کر دیا ہے اس جیسی تشبیہ کو تشبیہ مشروط کہتے ہیں کیونکہ اس میں مشبہ یا مشبہ بہ یا دونوں کو کسی وجودی یا عدمی شرط کے ساتھ مقید کر دیا جاتا ہے جس پر صریح لفظ یا سیاق کلام دلالت کرتا ہے۔

تشریح:۔

وقد يتصرف القريب غريبًا:۔ یہاں تک تشبیہ کی دو قسمیں قریب مبتذل اور بعید غریب بیان ہوگئیں کہ ان میں سے زیادہ ابلغ بعید غریب ہے نہ کہ قریب مبتذل اور اب یہاں سے یہ بات بیان کر رہے ہیں کہ کبھی کبھار قریب مبتذل کو ابلغ بنانے کیلئے اس میں تصرف کر کے اسے بعید غریب بنا دیا جاتا ہے اس کی دو مثالیں ذکر کی ہیں۔

پہلی مثال جیسے لم تلق هذا لوجه شمس نهارنا :: الا بوجهٍ ليس فيه حياءٌ

تحقیق المفردات:۔ لم تلق میں دو احتمال ہیں یہ لفظ یا تولقیتہ بمعنیٰ ابصرتہ کے ہے اس صورت میں یہ استعارہ مکنیہ بن جائے گا کیونکہ جب ممدوح کا چہرہ سورج سے بھی زیادہ روشن ہوگا تو اصل اشراق میں دونوں مشترک ہوں گے جس سے ضمنی طور پر تشبیہ ثابت ہوگی اور اگر یہ لقیتہ بمعنیٰ قابلتہ عارضتہ' کے ہو تو یہ تشبیہ صریحی ہوگی بالفاظ دیگر اول معنیٰ کی صورت میں یہ تشبیہ غریب بنے گی اسے غریب بنانے کیلئے اس میں تصرف کرنے کی ضرورت نہیں پڑے گی جبکہ دوسرے معنیٰ کی صورت میں یہ تشبیہ قریب مبتذل ہوگی جسے بعید بنانے کیلئے اس میں تصرف کرنے کی ضرورت پڑے گی۔

ترجمہ:۔ اس چہرے کے سامنے نہیں آتا ہے ہمارے دن کا سورج مگر ایسے چہرے کے ساتھ جس میں حیاء نہیں ہے۔

محل استشہاد:۔ اس شعر میں متنبی نے سیف الدولۃ کے چہرے کی تشبیہ سورج کے ساتھ دی ہے جو شمس نهارنا تک پوری ہو جاتی ہے اور یہ تشبیہ قریب مبتذل ہے اسلئے کہ اس کی وجہ شبہ بالکل ظاہر ہے اور وہ ہے چمکنا جو ہر ایک کو سمجھ میں آتی ہے لیکن اس کے بعد ليس فيه حياء کی قید نے اسے ابتذال سے نکال کر غرابت میں داخل کر دیا ہے اسلئے کہ سورج میں حیاء کا نہ ہونا ایک ایسا معنیٰ ہے کہ اس میں غور وفکر کئے بغیر یہ بآسانی سمجھ میں نہیں آتا ہے۔

دوسری مثال عزماتهٗ مثل النجوم ثواقبًا:: لو لم يكن للثاقبات افول

تحقیق المفردات:۔ عزمات عزم کی جمع ہے مضبوط ارادہ۔ نجوم نجم کی جمع ہے ستارہ۔ ثواقب ثاقب کی جمع ہے رات کو چمکنے والا ستارہ افول غروب ہونا۔

ترجمہ:۔ اس کے ارادے ستاروں کی طرح روشن ہیں اگر ستاروں کیلئے غروب ہونا نہ ہوتا۔

محل استشہاد:۔ اس شعر میں اپنے ممدوح کی تشبیہ دی ہے ستاروں کے ساتھ اور یہ تشبیہ قریب مبتذل ہے اسلئے کہ اس کی وجہ شبہ ہر ایک معلوم کر سکتا ہے کہ یہ تشبیہ بلندی ارادہ میں دی گئی ہے لیکن لو لم يكن للثاقبات افول کی قید نے اسے ابتذال سے نکال کر غرابت میں داخل کر دیا ہے اسلئے کہ اس قید کی وجہ سے اس میں غور وفکر کرنے کی ضرورت پڑتی ہے۔

اس تشبیہ کو تشبیہ مشروط بھی کہتے ہیں اسلئے کہ اس میں مشبہ یا مشبہ بہ یا دونوں وجودی یا عدمی کسی قید کے ساتھ مقید ہوتے ہیں پھر یہ قید یا تو صراحۃً موجود ہوتی ہے جیسے لو لم يكن للثاقبات افول میں ہے اور یا یہ قید سیاق کلام سے معلوم ہوتی ہے جیسے الا بوجهٍ ليس فيه حياء میں ہے۔

وَبِاعْتِبَارِ اَیْ وَالتَّشْبِيْهُ بِاعْتِبَارِ اَدَاتِهٖ اِمَّا مُؤَكَّدٌ وَهُوَ مَا حُذِفَتْ اَدَاتُهٗ مِثْلُ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ اَیْ مِثْلَ مَرِّ السَّحَابِ وَمِنْهُ اَیْ مِنَ الْمُؤَكَّدِ مَا اُضِيْفَ الْمُشَبَّهُ بِهٖ اِلَى الْمُشَبَّهِ بَعْدَ حَذْفِ الْاَدَاةِ نَحْوُ شعر وَالرِّيْحُ تَعْبَثُ بِالْغُصُوْنِ اَیْ تُمِيْلُهَا اِلَى الْاَطْرَافِ وَالْجَوَانِبِ وَقَدْ جَرٰى ذَهَبُ الْاَصِيْلِ هُوَ الْوَقْتُ بَعْدَ الْعَصْرِ اِلَى الْمَغْرِبِ يُعَدُّ مِنَ الْاَوْقَاتِ الطَّيِّبَةِ كَالسَّحَرِ وَيُوْصَفُ بِالصُّفْرَةِ كَقَوْلِهٖ شعر وَرُبَّ نَهَارٍ لِلْفِرَاقِ اَصِيْلُهٗ وَوَجْهِيْ كِلَا لَوْنَيْهِمَا مُتَنَاسِبُ فَذَهَبُ الْاَصِيْلِ صُفْرَتُهٗ وَشُعَاعُ الشَّمْسِ فِيْهِ عَلٰى لُجَيْنِ الْمَاءِ اَیْ مَاءٍ

كَاللُّجَيْنِ اَىْ اَلْفِضَّةِ فِى الصَّفَاءِ وَالْبَيَاضِ فَهٰذَا تَشْبِيْهٌ مُؤَكَّدٌ وَمِنَ النَّاسِ مَنْ لَمْ يُمَيِّزْ بَيْنَ لُجَيْنِ الْكَلَامِ وَلَجِيْنِهٖ وَلَمْ يَعْرِفْ هِجَانَهٗ مِنْ هَجِيْنِهٖ حَتّٰى ذَهَبَ بَعْضُهُمْ اِلٰى اَنَّ اللُّجَيْنَ اِنَّمَا هُوَ بِفَتْحِ اللَّامِ وَكَسْرِ الْجِيْمِ يَعْنِى الْوَرَقَ الَّذِىْ يَسْقُطُ مِنَ الشَّجَرِ شُبِّهَ بِهٖ وَجْهُ الْمَاءِ وَبَعْضُهُمْ اِلٰى اَنَّ الْاَصِيْلَ هُوَ الشَّجَرُ الَّذِىْ لَهٗ اَصْلٌ وَعِرْقٌ وَذَهَبُهٗ وَرَقُهُ الَّذِىْ اِصْفَرَّ بِبَرْدِ الْخَرِيْفِ وَسَقَطَ مِنْهُ عَلٰى وَجْهِ الْمَاءِ وَفَسَادُ هٰذَيْنِ الْوَجْهَيْنِ غَنِىٌّ عَنِ الْبَيَانِ۔

ترجمہ:۔

اور ادات کے اعتبار سے تشبیہ یا تو مؤکد ہے اور مؤکد وہ ہے جس میں ادات تشبیہ کو حذف کر دیا گیا ہو جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے اور کشتیاں گزرتی ہیں ہواؤں کی طرح گزرنا اور تشبیہ مؤکد میں سے ایک وہ ہے جس میں مشبہ بہ کی مشبہ کی طرف اضافت کی جائے اداۃ تشبیہ کے حذف کر دینے کے بعد جیسے شعر اور ہوا کھیل رہی ہے شاخوں سے یعنی اسے ادہر اُدہر جھکاتی ہے اور حال یہ ہے کہ پچھلی پہر کی زردی ظاہر ہو چکی تھی اصیل عصر کے بعد سے مغرب تک کے وقت کو کہتے ہیں جو سحری کے وقت کی طرح مبارک اوقات میں سے سمجھا جاتا ہے اور اسے زردی کے ساتھ متصف کر دیا جاتا ہے جیسے کہ شاعر کے اس شعر میں ہے جدائی کے بہت سارے دن جن کی زردی اور میرا چہرہ دونوں کا رنگ برابر ہے تو ذھب الاصیل سے اس وقت کی زردی مراد ہے اور ایسے وقت میں سورج کی شعاع کا صفائی ستھرائی میں چاندی کی طرح سفید پانی پر پڑنا تو یہ تشبیہ مؤکد ہے۔ بعض لوگوں سے کلام کے حسن وقبح میں کوئی تمیز نہیں ہو سکی جس کی وجہ سے وہ عمدہ اور گھٹیا کلام نہ سمجھ سکے یہاں تک کہ انھوں نے کہہ دیا کہ لجین لام کے فتحہ اور کسرہ کے ساتھ دونوں برابر ہیں یعنی اس سے وہ پتے مراد ہیں جو درختوں سے جھڑ جاتے ہیں۔

اور شاعر نے اسی کے ساتھ پانی کے سطح کی تشبیہ دی ہے اور بعض لوگوں نے یہ سمجھا ہے کہ اصیل سے وہ درخت مراد ہے جس میں جڑ اور ریشے ہوتے ہیں اور ذھب سے مراد اس کے وہ پتے ہیں۔ جو پت جھڑ کے موسم کی سردی کی وجہ سے پیلے ہو کر درختوں سے گر جاتے ہیں اور ان دونوں وجہوں کا فساد محتاج بیان نہیں ہے۔

تشریح:۔

تشبیہ میں تین چیزیں ہوتی ہیں طرفین وجہ شبہ اور اداۃ تشبیہ۔ یہاں تک طرفین اور وجہ شبہ کے اعتبار سے تشبیہ کی قسمیں بیان ہوئیں اور اب یہاں سے تشبیہ کا تیسرا رکن ادات تشبیہ کے اعتبار سے تشبیہ کی قسمیں بیان کر رہے ہیں چنانچہ ادات تشبیہ کے اعتبار سے تشبیہ کی موٹی موٹی دو قسمیں ہیں تشبیہ مؤکد اور تشبیہ مرسل۔

تشبیہ مؤکد وہ تشبیہ ہے جس میں اداۃ تشبیہ حذف کر دئے جائیں پھر اس کی دو صورتیں ہیں ایک صورت یہ ہے کہ اداۃ تشبیہ کے حذف کر دینے کے بعد دونوں کا آپس میں حمل کا تعلق ہو یعنی مشبہ بہ مبتدا ہو اور مشبہ خبر ہو جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے "وھی تمر مر السحاب" اصل میں تھا وھی تمر مثل مر السحاب" اور دوسری صورت یہ ہے کہ اداۃ تشبیہ کے حذف کر دینے کے بعد مشبہ بہ کو مشبہ کی طرف مضاف کر دیا جائے جیسے شعر

"والریح تعبث بالغصون وقد جریٰ :: ذھب الأصیل علی لُجین الماء۔

تحقیق المفردات:۔ ریح بمعنی ہوا۔ تعبث کھیلنا۔ غصون غصن کی جمع ہے درخت کی شاخ اور ڈالی کو کہتے ہیں۔ ذھب سونا۔ ألأصیل شام کا وقت۔ لجین چاندی۔ الماء پانی۔

ترجمہ:۔ اور ہوا شاخوں کے ساتھ کھیلتی ہے اس حال میں کہ شام کا سونا ظاہر ہو گیا ہے پانی کی چاندی پر۔

محل استشہاد:۔ اس شعر میں محل استشہاد "لجین الماء" کیونکہ یہ اصل میں ہے علی ماءٍ کاالجین۔ اس میں لجین "مشبہ بہ" کی اضافت "ماء" مشبہ کی طرف کی گئی ہے۔ یعنی ایسا صاف ستھرا پانی جو اپنی صفائی ستھرائی میں چاندی کی طرح ہے۔

اس تشبیہ کو تشبیہ مؤکد اسلئے کہتے ہیں کہ اس میں اضافت بیانیہ کے ذریعہ مشبہ کا مشبہ بہ کے عین کی طرح ہونے کا دعویٰ کیا جاتا ہے۔

هو الوقت :۔اس عبارت کیساتھ اصیل کی وضاحت کر رہے ہیں کہ اصیل کا اطلاق عصر کے بعد سے مغرب تک کے وقت پر ہوتا ہے جووقت سحر کی طرح انتہائی قیمتی خوشگوار اور پاکیزہ سمجھا جاتا ہے اور اسے زردوقت بھی کہتے ہیں جیسے کہ اس شعر میں ہے کہ ورب نھار للفراق أصیلہ ووجھی کلا لونیھما متناسب ۔اور بہت سارے دن کے شام اور فراق کے وقت میرا رنگ دونوں ایک طرح ہیں ۔تو مذکورہ بالا شعر میں ''ذھب الاصیل'' سے مراد سورج کی زرد شعائیں ہیں۔

شارحؒ نے اس کے بعد علامہ خلخالی علامہ طیبی اور علامہ زوزنی کی تردید کی ہے چنانچہ ان دونوں حضرات نے کہا تھا کہ لجین لام کے فتحہ اور جیم کے کسرہ کے ساتھ اس کے معنی ہیں پت جھڑ کے موسم میں درختوں سے پتوں کا جھڑ کر گر جانا۔ اور شاعر نے اس شعر میں موسم خزاں میں گرنے والے پتوں کی تشبیہ دی ہے پانی کی سطح کے ساتھ ۔اور ذھب الاصیل کا مطلب علامہ زوزنی نے یہ بیان کیا ہے کہ اصیل سے مراد وہ درخت ہے جس میں جڑ اور ریشے ہوتے ہیں اور ذھب سے مراد موسم خزاں میں زرد ہو کر پانی کی سطح پر گرنے والے پتے ہیں شارحؒ فرماتے ہیں کہ یہ دونوں قول غلط ہیں پہلا قول اسلئے غلط ہے پانی کی سطح پر گرے ہوئے پتوں کے ساتھ تشبیہ دینا بے معنی ہے دوسرا قول اسلئے غلط ہے کہ جو پتے موسم خزاں میں زرد ہو کر گر پڑتے ہوں ان کا اسی درخت کے ساتھ اختصاص نہیں جس کی جڑیں اور ریشے ہوں لہٰذا اضافت بے معنی ہے اسی طرح درخت پر اصیل کا اطلاق نہ لغت کے اعتبار سے صحیح ہے نہ عرف کے اعتبار سے اس وجہ سے بھی معنی بیان کرنا غلط ہے۔

أَوْ مُرْسَلٌ عَطْفٌ عَلٰى إِمَّا مُؤَكَّدٌ وَهُوَ بِخِلَافِهِ أَيْ مَا ذُكِرَ أَدَاتُهُ فَصَارَ مُرْسَلًا مِنَ التَّاكِيْدِ الْمُسْتَفَادِ مِنْ حَذْفِ الْأَدَاةِ الْمُشْعِرِ بِحَسَبِ الظَّاهِرِ بِأَنَّ الْمُشَبَّهَ عَيْنُ الْمُشَبَّهِ بِهِ كَمَا مَرَّ مِنَ الْأَمْثِلَةِ الْمَذْكُوْرَةِ فِيْهَا أَدَاةُ التَّشْبِيْهِ۔

ترجمہ:۔

یا مرسل ہے اس کا عطف اما مؤکد پر ہے اور وہ اس کے برخلاف ہے یعنی وہ جس میں ادات تشبیہ مذکور ہو تو یہ اس تاکید سے آزاد ہوگی جو حذف اداۃ تشبیہ سے مستفاد ہوتی ہے اور اس سے بظاہر اس بات کی طرف اشارہ ہو رہا ہے کہ مشبہ عین مشبہ بہ ہے جیسا کہ ان مثالوں میں گزر چکا ہے جس میں اداۃ تشبیہ مذکور ہوتا ہے۔

تشریح:۔

او مرسل :۔اداۃ تشبیہ کے اعتبار سے دوسری قسم تشبیہ مرسل ہے تشبیہ مرسل وہ تشبیہ ہے جو تشبیہ مؤکد کے خلاف ہو یعنی جس میں حرف تشبیہ کو ذکر کر دیا گیا ہو جیسے زید کالاسد۔

تشبیہ مرسل کی وجہ تسمیہ:۔تشبیہ مرسل کو مرسل اسلئے کہتے ہیں کہ یہ ارسال سے ماخوذ ہے اور ارسال کے معنی ہیں چھوڑ دینا اور اس میں بھی اداۃ تشبیہ کے حذف کرنے سے اس میں آنے والی تاکید چھوڑ دی جاتی ہے جو تشبیہ مؤکد میں ہوتی ہے کیونکہ تشبیہ مؤکد میں اداۃ تشبیہ کو حذف کر کے مشبہ کو مشبہ بہ کیلئے محمول بنا کر یا مشبہ بہ کی طرف مشبہ کی اضافت کر کے اس بات کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے کہ مشبہ وجہ تشبیہ میں عین مشبہ بہ ہے جبکہ حرف تشبیہ کے ذکر کرنے کی صورت میں یہ تاکید نہیں رہتی ہے اسلئے اسے تاکید مرسل کہتے ہیں۔

وَالتَّشْبِيْهُ بِاعْتِبَارِ الْغَرَضِ إِمَّا مَقْبُوْلٌ وَهُوَ الْوَافِيْ بِإِفَادَتِهِ أَيْ إِفَادَةِ الْغَرَضِ كَأَنْ يَكُوْنَ الْمُشَبَّهُ بِهِ أَعْرَفَ شَيْءٍ بِوَجْهِ الشَّبَهِ فِيْ بَيَانِ الْحَالِ أَوْ كَأَنْ يَكُوْنَ الْمُشَبَّهُ بِهِ أَتَمَّ شَيْءٍ فِيْهِ أَيْ فِيْ وَجْهِ التَّشْبِيْهِ فِيْ إِلْحَاقِ النَّاقِصِ بِالْكَامِلِ أَوْ كَأَنْ يَكُوْنَ الْمُشَبَّهُ بِهِ مُسَلَّمَ الْحُكْمِ فِيْهِ أَيْ فِيْ وَجْهِ التَّشْبِيْهِ مَعْرُوْفَةً عِنْدَ الْمُخَاطَبِ فِيْ بَيَانِ الْإِمْكَانِ أَوْ مَرْدُوْدٌ عَطْفٌ عَلٰى مَقْبُوْلٍ وَهُوَ بِخِلَافِهِ أَيْ مَا يَكُوْنُ قَاصِرًا عَنْ إِفَادَةِ الْغَرَضِ بِأَنْ لَّا يَكُوْنَ عَلٰى شَرْطِ الْمَقْبُوْلِ كَمَا سَبَقَ۔

ترجمہ:۔

اور غرض کے اعتبار سے تشبیہ یا تو مقبول ہوگی اور تشبیہ مقبول وہ تشبیہ ہے جو غرض کو پورے طور پر ادا کر رہی ہو اس طور پر کہ وجہ شبہ کے ساتھ بیان

حال میں مشبہ بہ زیادہ مشہور ہو یا اس طور پر کہ مشبہ بہ وجہ شبہ میں اتم ہو ناقص کو کامل کے ساتھ ملانے میں یا تشبیہ کے بیان امکان میں مخاطب کے نزدیک مشبہ بہ مسلم الحکم ہو۔ یا مردود ہے اس کا عطف مقبول پر ہے اور مردود وہ ہے جو اس کے برخلاف ہو یعنی وہ جس سے غرض کا فائدہ حاصل نہ ہو رہا ہو اس کی صورت یہ ہے کہ وہ مقبول کی شرط پر نہ ہو۔

تشریح:۔

وباعتبار الغرض:۔ غرض تشبیہ کے اعتبار سے تشبیہ کی دو قسمیں ہیں تشبیہ مقبول اور تشبیہ مردود۔

تشبیہ مقبول کی تعریف:۔ تشبیہ مقبول وہ تشبیہ ہے جو غرض تشبیہ کو پوری طرح سے اداء کرے۔

پھر اس کی تین علتیں ہیں۔

یا تو اس بات کے بیان کرنے کیلئے تشبیہ دی جائے گی کہ بیان حال میں مشبہ بہ وجہ شبہ کے ساتھ مشبہ کے بنسبت زیادہ مشہور ہے۔

یا اس بات کے بیان کرنے کیلئے تشبیہ دی جائے گی کہ ناقص کو کامل کے ساتھ ملانے میں مشبہ بہ مشبہ کے بنسبت وجہ شبہ کے ساتھ زیادہ تام ہے۔

یا اس بات کے بیان کرنے کیلئے تشبیہ دی جاتی ہے کہ مخاطب کے نزدیک تشبیہ میں مشبہ بہ مسلم الحکم ہے۔

تشبیہ مردود کی تعریف:۔ تشبیہ مردود وہ تشبیہ ہے جو غرض تشبیہ کا پورا فائدہ پہنچانے سے قاصر ہو جیسے یہ شعر پہلے گزر چکا ہے کہ

کماأبرقت قومًا عطاشًا غمامة:: فلمّا رأوها اقشعت وتجلت

اس شعر میں وجہ شبہ کے اخذ کرنے میں غلطی ہوئی ہے کہ شعر کے صرف پہلے مصرعہ سے وجہ شبہ اخذ کی گئی ہے جبکہ وجہ شبہ دونوں مصرعوں کے مجموعے سے اخذ کرنی چاہئے تھی اسلئے یہ تشبیہ مردود ہوگی۔

خَاتِمَةٌ فِیْ تَقْسِیْمِ التَّشْبِیْهِ بِحَسَبِ الْقُوَّةِ وَالضُّعْفِ فِی الْمُبَالَغَةِ بِاعْتِبَارِ ذِکْرِ الْاَرْکَانِ وَتَرْکِهَا قَدْ سَبَقَ اَنَّ الْاَرْکَانَ اَرْبَعَةٌ وَالْمُشَبَّهُ بِهٖ مَذْکُوْرٌ قَطْعًا فَالْمُشَبَّهُ اِمَّا مَذْکُوْرٌ اَوْ مَحْذُوْفٌ وَعَلَی التَّقْدِیْرَیْنِ فَوَجْهُ الشَّبَهِ اِمَّا مَذْکُوْرٌ اَوْ مَحْذُوْفٌ وَعَلَی التَّقَادِیْرِ فَالْاَدَاةُ اِمَّا مَذْکُوْرَةٌ اَوْ مَحْذُوْفَةٌ تَصِیْرُ ثَمَانِیَةً۔

ترجمہ:۔

یہ تشبیہ کی تقسیم ہے مبالغہ میں قوۃ وضعف کے اعتبار سے ارکان کے ذکر اور حذف کرنے کے اعتبار سے یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ تشبیہ کے ارکان چار ہیں اور مشبہ بہ قطعی طور پر مذکور ہوتا ہے پھر مشبہ مذکور ہوگا یا محذوف ہوگا پھر ان دونوں صورتوں میں وجہ شبہ مذکور ہوگی یا محذوف ہوگی ان چاروں صورتوں میں اداۃ تشبیہ مذکور ہوگا یا محذوف ہوگا یہ آٹھ قسمیں بن جائیں گی۔

تشریح:۔

خاتمہ یہاں تک تشبیہ کی تینوں ارکان کی تقسیم کی ہے جبکہ کچھ تقسیمیں رہ رہی تھیں تو خاتمہ میں ان قسموں کو ذکر کر رہے ہیں اور وہ ہے تشبیہ کی تقسیم مبالغہ کے کم یا زیادہ ہونے کے اعتبار سے ارکان تشبیہ کے ذکر کرنے اور نہ کرنے کے اعتبار سے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ تشبیہ میں مشبہ بہ کا ذکر کرنا ہر حال میں ضروری ہوتا ہے باقی مشبہ کو ذکر کیا جائے گا یا نہیں تو وہ دو حال سے خالی نہیں ہے مذکور ہوگا یا محذوف ہوگا پھر ان میں سے ہر ایک کی دو صورتیں ہیں اگر مذکور ہو تو پھر اداۃ تشبیہ مذکور ہوگا یا نہیں اسی طرح اگر محذوف ہو تو بھی اداۃ تشبیہ مذکور ہوگا یا نہیں تو یہ کل چار صورتیں بن گئیں پھر ان میں سے ہر ایک صورت دو حال سے خالی نہیں ہے وجہ شبہ مذکور ہوگا یا نہیں تو یہ کل آٹھ صورتیں بن گئیں۔ جن کی تفصیل درجہ ذیل ہے۔

(۱) چاروں مذکور ہوں جیسے زید کالأسد فی الشجاعة (۵) مشبہ اور وجہ شبہ محذوف ہوں جیسے کالأسد

(۲) صرف مشبہ محذوف ہو جیسے کالأسد فی الشجاعة (۶) مشبہ اور اداۃ تشبیہ محذوف ہو جیسے اسد فی الشجاعة

(۳) صرف وجہ شبہ محذوف ہو جیسے زید کالأسد (۷) وجہ شبہ اور اداۃ تشبیہ محذوف ہو جیسے زید أسد

(۴) صرف اداۃ تشبیہ محذوف ہو جیسے زید أسد فی الشجاعة (۸) مشبہ اداۃ تشبیہ اور وجہ تشبیہ تینوں محذوف ہوں أسد

وَاَعْلٰی مَرَاتِبِ التَّشْبِیْهِ فِیْ قُوَّةِ الْمُبَالَغَةِ اِذَا كَانَ اِخْتِلَافُ الْمَرَاتِبِ وَتَعَدُّدُهَا بِاِعْتِبَارِ ذِكْرِ اَرْكَانِهٖ اَیْ اَلتَّشْبِیْهِ كُلِّهَا اَوْ بَعْضِهَا اَیْ بَعْضِ الْاَرْكَانِ فَقَوْلُهٗ بِاِعْتِبَارِ مُتَعَلِّقٌ بِالْاِخْتِلَافِ الدَّالِّ عَلَیْهِ سَوْقُ الْكَلَامِ لِاَنَّ اَعْلٰی مَرَاتِبِ التَّشْبِیْهِ اِنَّمَا یَكُوْنُ بِالنَّظَرِ اِلٰی عِدَّةِ مَرَاتِبَ مُخْتَلِفَةٍ وَاِنَّمَا قَیَّدَ بِذٰلِكَ لِاَنَّ اِخْتِلَافَ الْمَرَاتِبِ قَدْ یَكُوْنُ بِاِخْتِلَافِ الْمُشَبَّهِ بِهٖ نَحْوُ زَیْدٌ كَالْاَسَدِ وَزَیْدٌ كَالذِّئْبِ فِی الشَّجَاعَةِ وَقَدْ یَكُوْنُ بِاِخْتِلَافِ الْاَدَاةِ نَحْوُ زَیْدٌ كَالْاَسَدِ وَكَاَنَّ زَیْدًا الْاَسَدُ وَقَدْ یَكُوْنُ بِاِعْتِبَارِ ذِكْرِ الْاَرْكَانِ كُلِّهَا اَوْ بَعْضِهَا بِاَنَّهٗ اِنْ ذُكِرَ الْجَمِیْعُ فَهُوَ اَدْنَی الْمَرَاتِبِ وَاِنْ حُذِفَ الْوَجْهُ وَالْاَدَاةُ فَاَعْلَاهَا وَاِلَّا فَمُتَوَسِّطٌ وَقَدْ تَوَهَّمَ بَعْضُهُمْ اَنَّ قَوْلَهٗ بِاِعْتِبَارِ مُتَعَلِّقٌ بِقُوَّةِ الْمُبَالَغَةِ فَاعْتَرَضَ عَلَیْهِ بِاَنَّهٗ لَا قُوَّةَ لِلْمُبَالَغَةِ عِنْدَ ذِكْرِ جَمِیْعِ الْاَرْكَانِ۔

ترجمہ:۔

اور تشبیہ میں قوۃ مبالغہ میں سب سے اعلیٰ مرتبہ وہ ہے جہاں پر مراتب اوران کے تعدد کا اختلاف تمام ارکان تشبیہ یا بعض ارکان تشبیہ کے ذکر کرنے کے اعتبار سے ہو مصنف" کا قول باعتبار اختلاف کے ساتھ متعلق ہے جس پر سیاق کلام دلالت کر رہا ہے کیونکہ اعلیٰ مراتب تشبیہ چند مختلف مراتب کے لحاظ سے ہی ہوسکتی ہے پھر اس کے ساتھ مقید کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اختلاف مراتب کبھی اختلاف مشبہ بہ کی وجہ سے ہوتا ہے جیسے زید کالاسد زید کالذئب فی الشجاعۃ اور کبھی اختلاف اداۃ کی وجہ سے ہوتا ہے جیسے زید کالاسد و کأن زیدا الاسد اور کبھی کبھار کل یا بعض کے ذکر کے اعتبار سے ہوتا ہے اس کی صورت یہ ہے کہ اگر سب کو ذکر کر دیا جائے تو یہ سب سے ادنی مرتبہ ہوگا۔

تشریح:۔

یہاں سے آنے والے مسئلے کیلئے تمہید بیان کر رہے ہیں کہ ان آٹھ صورتوں میں ادنیٰ متوسط اور اعلیٰ کونسی صورت ہے کیونکہ مبالغہ میں یہ تمام صورتیں آپس میں فرق اور اختلاف کی وجہ سے برابر نہیں ہوسکتی ہیں اسلئے ان کے درمیان فرق تو ضرور ہوگا اور یہ فرق ارکان تشبیہ کے ذکر اور عدم ذکر کے اعتبار سے ہوگا۔

فقولہٗ باعتبار متعلق باختلاف :۔ باعتبار ذکر ارکان میں باحرف جر ہے یہ اپنے مجرور کے ساتھ مل کر کسی چیز کا متعلق بنتا ہے پھر اس کا متعلق کیا ہے اس کے بارے میں دو قول ہیں ایک قول علامہ خلخالی کا ہے جس کی شارحؒ نے تردید کی ہے اور دوسرا قول علامہ تفتازانی کا اپنا ہے۔

باعتبار ذکر الارکان کا متعلق علامہ صاحب کے نزدیک روش کلام سے معلوم ہونے والا لفظ ''اختلاف'' مصدر ہے اسلئے کہ قوت وضعف کا یہ اختلاف کبھی مشبہ بہ کے اختلاف کی وجہ سے ہوتا ہے کہ اگر مشبہ بہ وجہ شبہ میں قوی ہو تو اس کا رتبہ اس تشبیہ سے قوی تر ہوگا جس میں مشبہ بہ وجہ شبہ میں ضعیف ہو جیسے ''زید کالاسد فی الشجاعۃ۔زید کالذئب فی الشجاعۃ'' سے بلاغت میں قوی تر ہوگا کیونکہ شجاعۃ (وجہ شبہ) اسد میں ذئب کی بنسبت قوی تر اور زیادہ پائی جاتی ہے اور کبھی اختلاف مراتب اداۃ کی وجہ سے ہوتا ہے ''زید کالاسد اور کأن زیدا أسد'' اس میں ثانی کی تشبیہ اول کے مقابلہ میں قوی تر ہے کیونکہ کأن ظن کیلئے آتا ہے اور یہ علم کے زیادہ قریب ہے بنسبت کاف تشبیہ کے کہ یہ صرف تشبیہ کیلئے آتا ہے۔

اور علامہ خلخالی کے نزدیک اس کا متعلق ''قوۃ المبالغۃ'' ہے جو کہ صحیح نہیں ہے۔

باعتبار کا متعلق قوۃ المبالغۃ بنانا اسلئے صحیح نہیں ہے کہ اس صورت میں اس کا معنیٰ بنے گا کہ ''تشبیہ کی قسموں میں مبالغہ کے اعتبار سے سب سے اعلیٰ قسم وہ ہے جس میں مبالغہ قوی ہو تمام ارکان کے ذکر کرنے اور بعض ارکان کے حذف کرنے کے اعتبار سے اور یہ معنیٰ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ صرف قوی ہونے کے ساتھ تمام ارکان کے ذکر اور بعض کے ذکر کا کوئی تعلق نہیں ہے بلکہ مبالغہ کے قوی ہونے کا تعلق تمام کے ساتھ ہے کہ قوی ضعیف اور متوسط تینوں صورتوں میں تمام کو ذکر کر دیا جائے گا یا بعض کو لہٰذا جب اس صورت میں اس کا مطلب غلط بنتا ہے تو اس کا متعلق قوۃ مبالغہ کو بنانا صحیح نہیں ہے۔

فَالْاَعْلٰی عَلٰی حَذْفِ وَجْهِهٖ وَاَدَاتِهٖ فَقَطْ اَیْ بِدُوْنِ حَذْفِ الْمُشَبَّهِ نَحْوُ زَیْدٌ اَسَدٌ اَوْ مَعَ حَذْفِ الْمُشَبَّهِ نَحْوُ اَسَدٌ فِیْ مَقَامِ الْاِخْبَارِ عَنْ زَیْدٍ ثُمَّ الْاَعْلٰی بَعْدَ هٰذِهِ الْمَرْتَبَةِ حَذْفُ اَحَدِهِمَا اَیْ وَجْهِهٖ وَاَدَاتِهٖ كَذٰلِكَ اَیْ فَقَطْ

اَوْ مَعَ حَذْفِ الْمُشَبَّهِ نَحْوُ زَیْدٌ کَالْاَسَدِ وَنَحْوُ کَالْاَسَدِ عِنْدَ الْاِخْبَارِ عَنْ زَیْدٍ وَنَحْوُ زَیْدٌ اَسَدٌ فِی الشَّجَاعَۃِ وَنَحْوُ اَسَدٌ فِی الشَّجَاعَۃِ عِنْدَ الْاِخْبَارِ عَنْ زَیْدٍ وَلَا قُوَّۃَ لِغَیْرِھَا وَھُمَا الْاِثْنَانِ الْبَاقِیَانِ اَعْنِیْ ذِکْرَ الْاَدَاۃِ وَالْوَجْہِ جَمِیْعًا اِمَّا مَعَ ذِکْرِ الْمُشَبَّہِ اَوْ بِدُوْنِہٖ نَحْوُ زَیْدٌ کَالْاَسَدِ فِی الشَّجَاعَۃِ وَنَحْوُ کَالْاَسَدِ فِی الشَّجَاعَۃِ خَبَرًا عَنْ زَیْدٍ۔

ترجمہ:۔

اور اگر وجہ شبہ اور اداۃ تشبیہ کو ذکر کر دیا جائے تو یہ اعلیٰ ہے ورنہ متوسط ہے بعض کو یہ وہم ہو گیا ہے کہ مصنفؒ کا قول باعتبار قوۃ المبالغہ کے ساتھ متعلق ہے پھر اس نے ماتن پر یہ اعتراض کیا ہے کہ تمام ارکان کے ذکر کرنے کی صورت میں تو مبالغہ میں کوئی قوت نہیں ہوتی ہے تو اعلیٰ مرتبہ وجہ شبہ اور اداۃ کے حذف کرنے کی ہی صورت میں ہے یعنی مشبہ کے حذف کے بغیر جیسے زید اسد یا حذف مشبہ کے ساتھ جیسے اسد اس مقام پر جہاں پر زید کے بارے میں خبر دینا مقصود ہو اس کے بعد پھر اعلیٰ مرتبہ وہ ہے جس میں صرف اداۃ تشبیہ اور وجہ شبہ میں سے کوئی محذوف ہو یا اس کے ساتھ مشبہ بھی محذوف ہو جیسے زید کالاسد اور جیسے کالاسد زید کے بارے میں خبر دینے کی صورت میں اور جیسے زید اسد فی الشجاعۃ اور جیسے اسد فی الشجاعۃ زید کے بارے میں خبر دینے کی صورت میں اور اس کے علاوہ میں کوئی قوت نہیں ہے اور وہ باقی رہنے والی دو صورتیں ہیں یعنی ادات اور وجہ شبہ دونوں مذکور ہوں یا تو مشبہ کے ذکر کے ساتھ یا مشبہ کے ذکر کے بغیر جیسے زید کالاسد فی الشجاعۃ اور جیسے کالاسد فی الشجاعۃ زید کے بارے میں خبر دیتے ہوئے۔

تشریح:۔

یہاں سے ان آٹھ قسموں کی تفصیل بیان کر رہے ہیں چنانچہ ان آٹھ صورتوں میں سے جن صورتوں میں وجہ شبہ اور اداۃ تشبیہ دونوں محذوف ہوں مشبہ خواہ مذکور ہو یا محذوف۔ تو یہ تشبیہ قوۃ مبالغہ میں سب سے اعلیٰ ہے مشبہ کے مذکور ہونے کی مثال جیسے زید أسد۔ اور مشبہ کے محذوف ہونے کی مثال جیسے اسد۔

فائدۃ:۔ مشبہ وہاں پر محذوف ہوگا جہاں پر پہلے سے مشبہ کا ذکر ہو مثلاً عمران اور خالد کے درمیان زید کے بارے میں باتیں چل رہی ہوں تو خالد عمران سے زید کے متعلق پوچھے کہ زید کیسا آدمی ہے؟ تو وہ جواب میں کہے کہ "اسد" یعنی زید شیر ہے۔

ان دو قسموں کے اعلیٰ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ان میں جب اداۃ اور وجہ شبہ کو حذف کر کے مشبہ بہ کا مشبہ پر حمل کیا جاتا ہے تو اس سے اس بات کی طرف اشارہ ہوگا کہ زید تمام اوصاف میں عین شیر ہے۔ تو وجہ شبہ کے پائے جانے میں ان دو صورتوں میں مشبہ بالکل مشبہ بہ کی طرح ہوتا ہے تو گویا کہ مشبہ میں وجہ شبہ زیادہ پائی جاتی ہے اسلئے ان دو صورتوں میں تشبیہ میں مبالغہ زیادہ پایا جاتا ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ جہاں پر تشبیہ میں وجہ شبہ اور اداۃ تشبیہ میں سے کوئی ایک محذوف ہو تو وہ تشبیہ قوۃ مبالغہ میں متوسط ہوتی ہے اس کی چار صورتیں بنتی ہیں۔

پہلی صورت۔ مشبہ مذکور ہو اور صرف وجہ شبہ محذوف ہو جیسے زید کالأسد۔

دوسری صورت۔ مشبہ مذکور ہو اور صرف اداۃ تشبیہ محذوف ہو جیسے زید اسد فی الشجاعۃ۔

تیسری صورت۔ مشبہ محذوف اور وجہ شبہ بھی محذوف ہو جیسے کالأسد یہ اس صورت میں ہوگا جب مشبہ کا پہلے سے ذکر ہو۔

چوتھی صورت۔ مشبہ اور اداۃ تشبیہ دونوں محذوف ہوں جیسے اسد فی الشجاعۃ یہ بھی اس صورت میں ہوگا جب زید کا پہلے سے ذکر ہو رہا ہو یہ چار صورتیں قوۃ مبالغہ میں متوسط اسلئے ہیں کہ ان صورتوں میں مشبہ پر مشبہ بہ کا بلاواسطہ حمل نہ کرنے سے اس بات کی طرف اشارہ ہو رہا ہے کہ وجہ شبہ مشبہ بہ میں مشبہ کے بنسبت اقویٰ طور پر پائی جاتی ہے اور بالکل ادنیٰ اسلئے نہیں ہے کہ اس میں وجہ شبہ اور اداۃ تشبیہ دونوں مذکور نہیں ہوتے ہیں۔

تیسری صورت۔ یہ ہے کہ تشبیہ میں وجہ شبہ اور اداۃ تشبیہ دونوں مذکور ہوں خواہ مشبہ مذکور ہو یا نہ ہو۔

مشبہ مذکور ہو جیسے زید کالأسد فی الشجاعۃ اور مشبہ مذکور نہ ہو جیسے کالأسد فی الشجاعۃ یہ اس صورت میں کہا جائے گا جب زید کا پہلے سے ذکر ہو چکا ہو۔ یہ دونوں صورتیں سب سے ادنیٰ اسلئے ہیں کہ ان دونوں صورتوں میں وجہ شبہ بالکل ظاہر ہوتی ہے کہ دونوں فلاں چیز میں مشترک ہیں اور وجہ

شبہ مشبہ کے بنسبت مشبہ بہ میں اتم پائی جاتی ہے۔

وَبَيَانُ ذٰلِكَ اَنَّ الْقُوَّةَ اِمَّا بِعُمُوْمِ وَجْهِ الشَّبْهِ ظَاهِرًا اَوْ بِحَمْلِ الْمُشَبَّهِ بِهِ عَلَى الْمُشَبَّهِ بِاَنَّهُ هُوَ هُوَ فَمَا اشْتَمَلَ عَلَى الْوَجْهَيْنِ جَمِيْعًا فَهُوَ فِي غَايَةِ الْقُوَّةِ وَمَا خَلَا عَنْهُمَا فَلَا قُوَّةَ لَهُ وَمَا اشْتَمَلَ عَلَى اَحَدِهِمَا فَقَطْ فَهُوَ مُتَوَسِّطٌ وَاللّٰهُ اَعْلَمُ

ترجمہ:۔

اور اس کی تفصیل یہ ہے کہ قوت یا تو بظاہر عموم وجہ شبہ کے سبب سے ہوتی ہے یا مشبہ بہ کو مشبہ پر محمول کرنے کی وجہ سے ہوتی ہے پس جو صورت ان دونوں پر مشتمل ہو اس میں انتہائی قوت ہوگی اور جو دونوں سے خالی ہو اس میں بالکل قوت نہ ہوگی اور جو ایک پر مشتمل ہوگی وہ متوسط ہوگی۔ واللہ اعلم۔

تشریح:۔

وبیان ذلک۔ یہاں سے مصنفؒ تشبیہ کے قوۃ مبالغہ میں اعلیٰ متوسط اور ادنیٰ ہونے کی وجہ بتا رہے ہیں۔

چنانچہ جس تشبیہ میں وجہ شبہ اور اداۃ تشبیہ دونوں محذوف ہوں اور وجہ شبہ میں عموم ہو تو حمل کی صورت ہو یا نہ ہو دونوں صورتوں میں اس بات کی طرف اشارہ ہوتا ہے کہ وہ تمام اوصاف جو مشبہ بہ میں پائے جاتے ہیں وہ مشبہ میں بھی عین مشبہ بہ کی طرح پائے جاتے ہیں چنانچہ اس صورت میں زید اسد کے معنیٰ ہیں زید عین شیر ہے اسلئے یہ دو صورتیں سب سے اعلیٰ ہیں۔

اور جس تشبیہ میں اداۃ تشبیہ اور وجہ شبہ میں سے کوئی ایک محذوف ہو تو یہ اس بات کی علامت ہوتی ہے کہ وجہ شبہ میں دونوں مشترک ہیں لیکن وجہ شبہ مشبہ بہ میں اتم طور پر پایا جاتا ہے بنسبت مشبہ کے تو اس صورت میں چونکہ وجہ شبہ مشبہ میں انقص طور پر پائی جاتی ہے اسلئے یہ تشبیہ بھی قوۃ مبالغہ میں متوسط ہوگی

اور جس تشبیہ میں وجہ شبہ اور اداہ تشبیہ دونوں مذکور ہوں تو اس تشبیہ میں وجہ شبہ متعین ہوتی ہے کہ دونوں صرف فلاں وصف میں شریک ہیں مثلاً زید اور اسد صرف شجاعت میں شریک ہیں باقی اوصاف میں شریک نہیں ہیں اور یہ وصف بھی اسد میں اتم طور پر پایا جاتا ہے اور زید میں انقص طور پر پایا جاتا ہے لہٰذا وجہ شبہ کے اس میں انقص طور پائے جانے کی وجہ سے یہ تشبیہ قوۃ مبالغہ میں سب سے ادنیٰ ہوگی۔

اَلْحَقِيْقَةُ وَالْمَجَازُ هٰذَا هُوَ الْمَقْصَدُ الثَّانِيْ مِنْ مَقَاصِدِ عِلْمِ الْبَيَانِ اَيْ هٰذَا بَحْثُ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ وَالْمَقْصُوْدُ الْاَصْلِيْ بِالنَّظَرِ اِلٰى عِلْمِ الْبَيَانِ هُوَ الْمَجَازُ اِذْ بِهٖ يَتَاَتّٰى اِخْتِلَافُ الطُّرُقِ دُوْنَ الْحَقِيْقَةِ اِلَّا اَنَّهَا لَمَّا كَانَتْ كَالْاَصْلِ لِلْمَجَازِ اِذِ الْاِسْتِعْمَالُ فِيْ غَيْرِ مَا وُضِعَ لَهٗ فَرْعُ الْاِسْتِعْمَالِ فِيْمَا وُضِعَ لَهٗ جَرَتِ الْعَادَةُ بِالْبَحْثِ عَنِ الْحَقِيْقَةِ اَوَّلًا۔

ترجمہ:۔

یہ دوسرا مقصد ہے حقیقت ومجاز کے بیان کرنے میں یہ علم بیان کے مقاصد میں سے دوسرا مقصد ہے یعنی یہ حقیقت ومجاز کی بحث ہے اور علم بیان سے مقصود اصلی مجاز کی بحث ہے کیونکہ اسی کے ساتھ طرق کا اختلاف بیان ہوتا ہے حقیقت کے ساتھ طرق کا اختلاف بیان نہیں ہوسکتا ہے لیکن چونکہ حقیقت مجاز کیلئے بمنزلہ اصل ہے کیونکہ غیر معنٰی موضوع لہٗ میں لفظ کا استعمال کرنا اس کا تابع ہے کہ اسے معنٰی موضوع لہٗ میں استعمال کیا جائے اسی وجہ سے حقیقت سے پہلے بحث کرنا عادت سی بن گئی ہے۔

تشریح:۔

یہ عبارت حذف مضاف کے قبیل سے ہے پھر مضاف اپنے مضاف الیہ سے مل کر مبتداء محذوف کیلئے خبر ہے تقدیری عبارت اس طرح ہے ''ھذا بحث الحقیقۃ والمجاز'' اس میں بحث مضاف اپنے مضاف الیہ سے مل کر خبر ہے ھذا مبتداء کیلئے۔

علم بیان کے شروع میں ہم یہ بات بتا چکے ہیں کہ بیان میں مقصودی طور پر تین باتیں بیان ہوں گی تشبیہ، حقیقت ومجاز، اور کنایہ یہاں تک پہلا مقصد بیان ہوا ہے اور اب یہاں سے دوسرا مقصد حقیقت ومجاز بیان کررہے ہیں۔

بیان سے اصل مقصود لفظ کی معنٰی پر وضوح اور خفٰی کے اعتبار سے اختلاف دلالت بیان کرنا ہے اور یہ چیز مجاز میں پائی جاتی ہے نہ کہ حقیقت میں اسلئے مصنف کو چاہئے تھا کہ وہ پہلے مجاز کو بیان کرتے اور بعد میں حقیقت کو بیان کرتے جبکہ انھوں نے پہلے حقیت بیان کیا ہے اور پھر مجاز بیان کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ مجاز حقیقت کیلئے تابع اور فرع ہے کیونکہ حقیقت کہتے ہیں لفظ کے معنٰی موضوع لہٗ میں استعمال کرنے کو اور مجاز کہتے ہیں لفظ کے معنٰی غیر موضوع لہٗ میں استعمال ہونے کو اور لفظ کا غیر معنٰی موضوع لہٗ میں استعمال ہونا تابع ہے لفظ کے معنٰی موضوع لہٗ میں استعمال ہونے کے اسلئے پہلے اصل حقیقت کو بیان کریں گے پھر فرع مجاز کو بیان کریں گے۔

حقیقت میں وضوح اور خفٰی کے اعتبار سے اختلاف اسلئے نہیں ہوتا ہے کہ لفظ کو اپنے حقیقی معنٰی میں جب استعمال کیا جائے تو کسی ایسے مخاطب کے سامنے بولا جائے گا جسے اس کلام کا معنٰی معلوم ہوگا یا نہیں اگر مخاطب کو اس کلام کا معنٰی معلوم ہو تو تمام الفاظ کی دلالت اپنے معنٰی موضوع لہٗ پر برابر ہوگی ان میں وضوح اور خفٰی کے اعتبار سے کوئی فرق نہ ہوگا اور اگر مخاطب کو اس کلام میں استعمال ہونے والے الفاظ کے معنٰی معلوم نہ ہوں تو اسے کسی لفظ کا معنٰی ہی معلوم نہ ہوگا چہ جائے گا کہ وہ ان الفاظ کے اپنے معنٰی پر وضوح اور خفٰی کے اعتبار سے فرق بھی جانے۔

وَقَدْ يُقَيَّدَانِ بِاللُّغَوِيَّيْنِ لِيَتَمَيَّزَا عَنِ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ الْعَقْلِيَّيْنِ الَّذَيْنِ هُمَا فِي الْاِسْنَادِ۔ وَالْاَكْثَرُ تَرْكُ هٰذَا التَّقْيِيْدِ لِئَلَّا يُتَوَهَّمَ اَنَّهٗ مُقَابِلٌ لِلشَّرْعِيِّ وَالْعُرْفِيِّ اَلْحَقِيْقَةُ فِي الْاَصْلِ فَعِيْلٌ بِمَعْنٰى فَاعِلٍ مِنْ حَقَّ الشَّيْئُ اِذَا ثَبَتَ اَوْ بِمَعْنٰى مَفْعُوْلٍ مِنْ حَقَّقْتُهٗ اِذَا اَثْبَتُّهٗ ثُمَّ نُقِلَ اِلَى الْكَلِمَةِ الثَّابِتَةِ اَوِ الْمُثْبَتَةِ فِيْ مَكَانِهَا الْاَصْلِيِّ وَالتَّاءُ فِيْهَا لِلنَّقْلِ مِنَ الْوَصْفِيَّةِ اِلَى الْاِسْمِيَّةِ وَهِيَ فِي الْاِصْطِلَاحِ اَلْكَلِمَةُ الْمُسْتَعْمَلَةُ فِيْمَا اَيْ فِيْ مَعْنًى وُضِعَتْ تِلْكَ الْكَلِمَةُ لَهٗ فِيْ اِصْطِلَاحٍ بِهِ التَّخَاطُبُ اَيْ وُضِعَتْ لَهٗ فِيْ اِصْطِلَاحٍ بِهٖ يَقَعُ التَّخَاطُبُ بِالْكَلَامِ الْمُشْتَمِلِ عَلٰى تِلْكَ الْكَلِمَةِ۔

ترجمہ:۔ اور کبھی کبھار ان دونوں کو لغوی ہونے کے ساتھ مقید کردیا جاتا ہے تاکہ یہ اس حقیقت اور مجاز سے ممتاز ہوجائیں جو اسناد میں ہوتے ہیں لیکن اکثر اس تقیید کو چھوڑ دیا جاتا ہے تاکہ یہ وہم پیدا نہ ہوجائے کہ یہ شرعی اور عرفی کا مقابل ہے حقیقت اصل میں فعیل کے وزن پر ہے فاعل کے معنٰی میں حق الشیئ یہ اس وقت کہتے ہیں جب کوئی چیز ثابت ہوجائے یا بمعنٰی مفعول کے ہے یہ حققتہ کے معنٰی میں ہے یہ اس وقت کہتے ہیں جب کوئی ثابت کی جائے

پھر اس سے مکان اصلی میں کلمہ ثابتہ یا مثبتہ کے معنی کی طرف نقل کر دیا گیا ہے اور اس میں تاء وصفیت سے اسمیت کی طرف نقل کرنے کیلئے ہے اور اصطلاح میں حقیقت اس کلمہ کو کہتے ہیں جسے اس چیز میں استعمال کیا گیا ہو یعنی اس معنٰی میں جس کیلئے اس لفظ کو وضع کیا گیا ہے اس اصطلاح میں بھی جس میں بات ہو رہی ہے۔

تشریح:۔

حقیقت ومجاز کی چار قسمیں ہیں حقیقت ومجاز لغوی حقیقت ومجاز شرعی حقیقت ومجاز عقلی اور حقیقت ومجاز عرفی تو کبھی کبھار حقیقت عقلیہ کو نکالنے کیلئے حقیقت ومجاز کی بحث میں ان دونوں کو لغوی کی قید کے ساتھ مقید کیا جاتا ہے لیکن اس سے حقیقت شرعی اور حقیقت عرفی دونوں سے احتراز کا وہم بھی پیدا ہوتا ہے جبکہ ان دونوں سے احتراز کرنا مقصود نہیں ہے اسلئے اکثر وبیشتر یہاں پر حقیقت ومجاز کو لغوی کی قید کے ساتھ مقید نہیں کیا جاتا ہے۔

حقیقت کی تعریف۔

حقیقت اس کلمے کو کہتے ہیں جسے اس کے ایسے معنٰی موضوع لہٗ میں استعمال کیا گیا ہو جس کیلئے اس اصطلاح میں اسے وضع کیا گیا ہو جس اصطلاح میں متکلم ومخاطب آپس میں بات کر رہے ہوں۔ یعنی اگر کلام لغت کے اعتبار سے ہو رہا ہو تو لغۃً معنٰی موضوع لہٗ میں مستعمل ہو اور اگر کلام شرع کے اعتبار ہو رہا ہو تو شرعاً معنٰی موضوع لہٗ میں مستعمل ہو۔

فی الاصل فعیل۔

حقیقت فعیل کے وزن پر ہے اور اس میں تا تانیث کی نہیں ہے بلکہ وصفیت سے اسمیت کی طرف منتقل ہونے کی علامت ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ تا میں اصل فرعیت یعنی تانیث ہے اور حقیقت میں اصل وصفیت ہے کیونکہ اصل کے اعتبار سے یہ وصف ہے ہر اس چیز پر اس کا اطلاق ہوتا ہے جو اپنی جگہ پر قائم وثابت ہو لیکن بعد میں اسے ایک مستقل اصطلاح کا نام رکھدیا گیا ہے تو اس انتقال پر دلالت کرنے کیلئے اس کے آخر میں ''تا'' لگا دیا جاتا ہے یہ اس طرح ہے جیسے لفظ ذبیح ذبح کے معنی میں ہے ہر اس چیز کیلئے استعمال ہوتا ہے جو ذبح ہوتی ہے جیسے بکری گائیں بھینس اونٹ وغیرہ بعد میں وصفیت سے اسمیت کی طرف انتقال کر کے یہ صرف بکری میں استعمال ہونے لگا ہے تو جب بھی لفظ ذبیح استعمال کرتے ہیں تو بکری کیلئے ذبیحۃ ہی بولتے ہیں۔ پھر یہ فعیل کبھی فاعل کے معنٰی میں ہوتا ہے اور کبھی مفعول کے معنٰی میں اگر یہ فاعل کے معنٰی میں ہو تو حق الشیٔ بمعنٰی ثبت سے مشتق ہوگا یعنی حقیقت وہ لفظ ہے جو اپنے معنٰی موضوع لہٗ پر ثابت اور بند ہو یعنی اس سے آگے متجاوز نہ ہو اور یا یہ فعیل مبنی للمفعول حققتہٗ بمعنی أثبتہٗ سے ماخوذ ہے اس صورت میں اس کا معنٰی ہوگا کہ حقیقت وہ لفظ ہے جس کو ثابت کر دیا گیا ہو اپنے معنٰی موضوع لہٗ پر اس طور پر کہ وہ اپنے معنٰی موضوع لہٗ سے آگے متجاوز نہ ہو۔

فَالظَّرْفُ اَعْنِیْ فِیْ اِصْطِلَاحٍ مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهٖ وُضِعَتْ وَتَعَلُّقُهٗ بِالْمُسْتَعْمَلَةِ عَلٰی مَاتَوَهَّمَهُ الْبَعْضُ مِمَّا لَامَعْنٰی لَهٗ فَاحْتَرَزَ بِالْمُسْتَعْمَلَةِ عَنِ الْكَلِمَةِ قَبْلَ الْاِسْتِعْمَالِ فَاِنَّهَا لَاتُسَمّٰی حَقِیْقَةً وَّلَا مَجَازًا وَبِقَوْلِهٖ فِیْمَا وُضِعَتْ لَهٗ عَنِ الْغَلَطِ نَحْوُ خُذْ هٰذَا الْفَرَسَ مُشِیْرًا اِلَی الْكِتَابِ وَعَنِ الْمَجَازِ الْمُسْتَعْمَلِ فِیْمَا لَمْ یُوْضَعْ لَهٗ فِیْ اِصْطِلَاحٍ بِهِ التَّخَاطُبُ وَلَا فِیْ غَیْرِهٖ كَالْاَسَدِ فِی الرَّجُلِ الشُّجَاعِ لِاَنَّ الْاِسْتِعَارَةَ وَاِنْ كَانَتْ مَوْضُوْعَةً بِالتَّاوِیْلِ اِلَّا اَنَّ الْمَفْهُوْمَ مِنْ اِطْلَاقِ الْوَضْعِ اِنَّمَا هُوَ الْوَضْعُ بِالتَّحْقِیْقِ وَاحْتَرَزَ بِقَوْلِهٖ فِیْ اِصْطِلَاحٍ بِهِ التَّخَاطُبُ عَنِ الْمَجَازِ الْمُسْتَعْمَلِ فِیْ مَاوُضِعَ لَهٗ فِیْ اِصْطِلَاحٍ اٰخَرَ غَیْرِ اِصْطِلَاحِ الَّذِیْ بِهٖ وَقَعَ التَّخَاطُبُ كَالصَّلٰوةِ اِذَا اسْتَعْمَلَهَا الْمُخَاطِبُ بِعُرْفِ الشَّرْعِ فِی الدُّعَاءِ فَاِنَّهَا تَكُوْنُ مَجَازًا لِاسْتِعْمَالِهَا فِیْ غَیْرِ مَاوُضِعَتْ لَهٗ فِی الشَّرْعِ یَعْنِیْ الْاَرْكَانَ الْمَخْصُوْصَةَ وَاِنْ كَانَتْ مُسْتَعْمَلَةً فِیْ مَاوُضِعَتْ لَهٗ فِی اللُّغَةِ۔

ترجمہ:۔

تو ظرف اس سے میری مراد ''فی اصطلاح'' ہے مصنف کے قول وضعت کے ساتھ متعلق ہے اور اس کو مستعملہ کے ساتھ متعلق بنانا غلطی ہے جیسا کہ بعض لوگوں کو وہم ہوا ہے یہ بے معنٰی ہے لفظ مستعملہ کے ساتھ اس کلمہ سے احتراز ہے جسے ابھی تک استعمال نہ کیا گیا ہو کیونکہ قبل الاستعمال کسی بھی

لفظ کو حقیقت یا مجاز نہیں کہا جا سکتا ہے اور مصنف نے اپنے قول ''فیما وضعت'' کے ساتھ غلط سے احتراز کیا ہے جیسے خذ ھذا الفرس کتاب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اور اس مجاز سے احتراز کیا ہے جو ایسے معنی میں مستعمل ہو جس کیلئے وہ نہ اس اصطلاح میں موضوع لہٗ ہے جس میں بات ہو رہی ہے اور نہ اس کے علاوہ میں جیسے لفظ اسد رجل شجاع میں کیونکہ استعارہ اگر چہ معنی موضوع لہٗ میں مستعمل ہوتا ہے لیکن وہ تاویلی طور پر معنی موضوع لہٗ ہوتا ہے لیکن وضع کے مطلق ہونے سے وضع تحقیقی ہی سمجھ میں آتا ہے مصنفؒ نے ''فی اصطلاح بہ التخاطب'' کے ذریعہ اس مجاز سے احتراز کیا ہے جو اس اصطلاح میں موضوع لہٗ میں مستعمل ہو جو اصطلاح اس اصطلاح کے علاوہ ہے جس میں تخاطب ہو رہا ہے جیسے لفظ صلوۃ جب اس کو مخاطب شریعت کی اصطلاح میں دعا کے معنی میں استعمال کرے تو یہ مجاز ہوگا کیونکہ شریعت کی اصطلاح میں اسے معنی غیر موضوع لہٗ میں استعمال کیا گیا ہے یعنی ارکان مخصوصہ میں اگر چہ یہ لغت کے اعتبار سے معنی موضوع لہٗ میں مستعمل ہے۔

تشریح:۔

فالظرف ۔متن میں دو جگہ لفظ فی استعمال ہوا ہے ایک ''فیما'' میں اور دوسرا ''فی اصطلاح'' میں ''فیما'' کے متعلق کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے بالاتفاق یہ مستعملۃ کے ساتھ متعلق ہے لیکن دوسرے فی کے متعلق کے بارے میں اختلاف ہے شارحؒ کے نزدیک اس کا متعلق ''وضعتُ'' ہے اس صورت میں اس عبارت کا مطلب یہ بنے گا کہ حقیقت وہ لفظ ہے جسے معنی موضوع لہٗ میں استعمال کیا گیا ہو اور اسے ایسے اصطلاح میں وضع کیا گیا ہو جس میں تخاطب ہو رہا ہو جبکہ دوسرے بعض لوگوں کے نزدیک فی کا متعلق ''المستعملۃ'' ہے لیکن یہ بات لفظاً اور معنیً دونوں طرح صحیح نہیں ہے لفظاً اسلئے صحیح نہیں ہے کہ اس صورت میں لفظاً و معنیً متحد دو حرف جر کا ایک عامل کے ساتھ متعلق ہونا لازم آ رہا ہے جو نحویوں کے نزدیک صحیح نہیں ہے اور لفظاً و معنیً متحد دو حرف جر کا ایک عامل بنانا صحیح نہیں ہے ۔اور معنیً اسلئے صحیح نہیں ہے کہ یہ ضابطہ ہے کہ جہاں پر بھی استعمال کے مادے کے بعد فی حرف جر آئے تو فی کا مدخول استعمال کا مصداق بنتا ہے تو اس صورت میں کلمہ کا مصداق اصطلاح ہوگی اور اس عبارت کا مطلب یہ بنے گا کہ جب بھی کلمہ بولا جائے تو وہ اس اصطلاح میں حقیقت ہو اس سے دو خرابیاں لازم آ رہی ہیں ایک خرابی یہ لازم آ رہی ہے کہ عبارت میں تخلف لازم آ رہا ہے کہ فیما وضعت سے تو معلوم ہوتا ہے کہ جب بھی کلمہ معنی موضوع لہٗ میں بولا جائے تو وہ حقیقت ہوگی جبکہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جب بھی کلمہ اصطلاح میں بولا جائے تو وہ حقیقت ہوگا اور دوسری خرابی یہ لازم آ رہی ہے کہ کلمہ کا مصداق اصطلاح مراد ہو جبکہ یہاں پر کلمہ کا مصداق اصطلاح نہیں ہے

فاحترز بالمستعملۃ :۔ یہاں سے اس تعریف میں مذکور فوائد قیود ذکر کر رہے ہیں اس تعریف میں الکلمۃ جنس ہے اور المستعملۃ پہلی فصل ہے اس کے ساتھ ان الفاظ سے احتراز کیا ہے جو ابھی تک استعمال میں نہ آئے ہوں اسلئے کہ جب تک کسی لفظ کو معنی موضوع لہٗ یا غیر موضوع لہٗ میں استعمال نہ کیا جائے اس وقت تک اسے حقیقت یا مجاز نہیں کہا جا سکتا ہے۔

فیما وضعت لہٗ یہ دوسری قید ہے اس قید کے ساتھ دو چیزوں سے احتراز کیا ہے اس کے ساتھ ایک تو غلط سے احتراز کیا ہے مثلاً کوئی آدمی کسی کتاب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہے کہ خذ ھذا الفرس اور دوسرے نمبر پر اس مجاز سے احتراز کیا ہے جسے کسی بھی اصطلاح میں اس معنی کیلئے وضع نہ کیا گیا ہو جس کے ساتھ تخاطب ہو رہا ہے جیسے کسی بہادر آدمی کے متعلق کہا جائے کہ ''ھذا اسد'' تو یہ کسی بھی اصطلاح میں اس لفظ کا معنی موضوع لہٗ نہیں ہے۔

لان الاستعارۃ :اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے حقیقت کی تعریف میں جو یہ قید لگائی ہے کہ لفظ کی وضع اس معنی کیلئے ہو یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اس سے استعارہ نکل جائے گا کیونکہ استعارہ کو بھی ادعاءً کسی معنی کیلئے وضع کیا جاتا ہے حالانکہ وہ تو مجاز کی ایک قسم ہے۔استعارہ میں مشبہ ادعاءً مشبہ بہ میں اس طرح داخل ہوتا ہے کہ مشبہ کو مشبہ بہ کا ایک فرد سمجھا جاتا ہے لہٰذا جب بھی مشبہ بہ بولا جائے گا تو ادعاءً اس میں مشبہ بھی داخل ہوگا اس طور پر کہ مشبہ مشبہ بہ کا ادعاءً ایک فرد ہوگا اسلئے اس پر بھی دلالت وضعاً ہی ہوگی۔

جواب: ہماری مراد یہ ہے کہ اس لفظ کی وضع اس معنی کیلئے حقیقۃً ہو جبکہ استعارہ میں لفظ کی وضع اس معنی کیلئے ادعاءً ہوتی ہے وضعاً نہیں ہوتی ہے اسلئے

استعارہ اس میں داخل نہیں ہوگا۔

فی اصطلاح بہ التخاطب: یہ تیسری فصل ہے اس قید کے ساتھ وہ الفاظ نکل گئے جو دو اصطلاحوں میں استعمال ہوتے ہوں ایک اصطلاح میں وہ لفظ حقیقت جبکہ دوسری اصطلاح میں مجاز ہو جیسے لفظ صلوۃ کے لغوی معنیٰ ہیں دعا کرنا اور اصطلاحی معنیٰ ہیں ارکان مخصوصہ اب جب اہل لغت کے سامنے یہ لفظ بولا جائے گا تو ان کے نزدیک دعا میں حقیقت اور ارکان مخصوصہ میں مجاز ہوگا اور جب اہل شریعت اور فقہاء کے سامنے یہ لفظ بولا جائے گا تو ان کے نزدیک ارکان مخصوصہ میں حقیقت اور دعاء میں مجاز ہوگا۔

وَالْوَضْعُ اَیْ وَضْعُ اللَّفْظِ تَعْيِيْنُ اللَّفْظِ لِلدَّلَالَةِ عَلٰى مَعْنًى بِنَفْسِهٖ اَیْ لِيَدُلَّ بِنَفْسِهٖ لَابِقَرِيْنَةٍ تُنْضَمُّ اِلَيْهِ وَمَعْنَى الدَّلَالَةِ بِنَفْسِهٖ اَنْ يَّكُوْنَ الْعِلْمُ بِالتَّعْيِيْنِ كَافِيًا فِيْ فَهْمِ الْمَعْنٰى عِنْدَ اِطْلَاقِ اللَّفْظِ وَهٰذَا شَامِلٌ لِلْحُرُوْفِ اَيْضًا لِاَنَّا نَفْهَمُ مَعْنَى الْحُرُوْفِ عِنْدَ اِطْلَاقِهَا بَعْدَ عِلْمِنَا بِاَوْضَاعِهَا اِلَّا اَنَّ مَعَانِيَهَا لَيْسَتْ تَامَّةً فِيْ اَنْفُسِهَا بَلْ تَحْتَاجُ اِلَى الْغَيْرِ بِخِلَافِ الْاِسْمِ وَالْفِعْلِ نَعَمْ لَا يَكُوْنُ هٰذَا شَامِلًا لِوَضْعِ الْحُرُوْفِ عِنْدَ مَنْ يَّجْعَلُ مَعْنٰى قَوْلِهِمْ اَلْحَرْفُ مَادَلَّ عَلٰى مَعْنًى فِيْ غَيْرِهٖ اَنَّهٗ مَشْرُوْطٌ فِيْ دَلَالَتِهٖ عَلٰى مَعْنَاهُ الْاِفْرَادِيِّ ذِكْرُ مُتَعَلَّقِهٖ فَخَرَجَ الْمَجَازُ عَنْ اَنْ يَّكُوْنَ مَوْضُوْعًا بِالنِّسْبَةِ اِلٰى مَعْنَاهُ الْمَجَازِيِّ لِاَنَّ دَلَالَتَهٗ عَلٰى ذٰلِكَ الْمَعْنٰى اِنَّمَا تَكُوْنُ بِقَرِيْنَةٍ لَا بِنَفْسِهٖ دُوْنَ الْمُشْتَرَكِ فَاِنَّهٗ لَمْ يَخْرُجْ لِاَنَّهٗ قَدْ عُيِّنَ لِلدَّلَالَةِ عَلٰى كُلٍّ مِّنَ الْمَعْنَيَيْنِ بِنَفْسِهٖ وَعَدَمُ فَهْمِ اَحَدِ الْمَعْنَيَيْنِ بِالتَّعْيِيْنِ لِعَارِضِ الْاِشْتِرَاكِ لَا يُنَافِيْ ذٰلِكَ فَالْقُرْءُ مَثَلًا عُيِّنَ مَرَّةً لِلدَّلَالَةِ عَلَى الطُّهْرِ بِنَفْسِهٖ وَمَرَّةً اُخْرٰى لِلدَّلَالَةِ عَلَى الْحَيْضِ بِنَفْسِهٖ فَيَكُوْنُ مَوْضُوْعًا۔

ترجمہ:۔

اور وضع یعنی کسی لفظ کو کسی معنیٰ کیلئے متعین کرنا ہے اپنی ذات کے اعتبار سے دلالت کرنے کیلئے نہ کہ کسی ایسے قرینہ کی وجہ سے جو اس کے ساتھ ملا ہوا ہو اپنی ذات کے اعتبار سے دلالت کرنے کا مطلب یہ ہے کہ جب بھی وہ لفظ مطلق بولا جائے تو اس لفظ سے یقینی طور پر وہ معنیٰ سمجھ میں آتا ہو اور یہ حرف کو بھی شامل ہے کیونکہ ہم اطلاق حرف کے وقت ان کے معانی کو سمجھتے ہیں جبکہ ہمیں ان کی اوضاع کا علم ہو صرف اتنی بات ہے کہ ان کے معانی فی نفسہ تام نہیں ہیں بلکہ غیر محتاج ہیں بخلاف اسم اور فعل کے۔ ہاں یہ تعریف وضع حروف شامل نہیں ہے ان کے نزدیک جو الحرف مادل علیٰ معنی فی غیرہ کا مطلب یہ لیتا ہے کہ حرف کیلئے معنیٰ افرادی پر دلالت کرنے میں اس کے متعلق کا ذکر شرط ہے۔

تو مجاز نکل گیا موضوع ہونے سے اپنے معنیٰ مجازی کے بنسبت کیونکہ معنیٰ مجازی پر لفظ کی دلالت قرینہ کے ذریعہ ہوتی ہے ذات کے اعتبار سے نہیں ہوتی ہے۔ نہ کہ مشترک کیونکہ وہ خارج نہیں ہوگا اسلئے کہ مشترک کو متعین کر دیا جاتا ہے دو معنوں میں سے ہر ایک پر بذات خود دلالت کرنے کیلئے اور عارض اشتراک کی بناء پر دو معنوں میں سے ایک کا بالتعیین مفہوم نہ ہونا اس کے منافی نہیں ہے لہٰذا لفظ قرء مثلاً اسے ایک بار اپنی ذات کے اعتبار سے طہر پر دلالت کرنے کیلئے اور ایک بار حیض پر دلالت کرنے کیلئے متعین کیا گیا ہے تو یہ موضوع ہوگا۔

تشریح:۔

والوضع مصنفؒ کی یہ عادت ہے کہ جب بھی کوئی تعریف ذکر کرتے ہیں اور اس تعریف میں مشکل الفاظ ہوتے ہیں تو ان الفاظ کی وضاحت بھی کرتے ہیں تو اس تعریف میں لفظ وضعت کا ذکر تھا اسلئے اب اس کی وضاحت کر رہے ہیں چنانچہ وضع کی تعریف کی ہے کہ وضع کے لغوی معنیٰ ہیں رکھنا اور اصطلاحی تعریف ہے کسی لفظ کو کسی معنیٰ کیلئے اس طرح متعین کرنا کہ وہ لفظ اس معنیٰ پر اپنی ذات کے ساتھ بغیر قرینہ کے دلالت کرے۔

بنفسہ کی قید سے مجاز نکل جائے گا اسلئے کی مجاز کی دلالت معنیٰ غیر موضوع لہٗ پر بغیر قرینہ کے نہیں ہوتی ہے لیکن مشترک نہیں نکلے گا کیونکہ جس آدمی کو لفظ مشترک کے تمام معانی کا علم ہو اس کے سامنے جب بھی لفظ مشترک بولا جائے تو لفظ کے سنتے ہی اسے تمام معانی کا علم ہو جاتا ہے کسی معنیٰ پر دلالت کرنے کیلئے قرینہ کی ضرورت نہیں ہوتی ہے البتہ کسی ایک معنیٰ کی تعیین کیلئے اس میں قرینہ کی ضرورت ہوتی ہے لہٰذا جب مشترک اپنے معنیٰ پر دلالت کرنے

کیلئے کسی قرینہ کا محتاج نہیں ہے تو وہ وضع کی تعریف میں داخل ہوگا جیسے لفظ قرء کے معنیٰ طہر وحیض دونوں ہیں اسلیئے جب بھی کوئی آدمی کسی مخاطب کے سامنے یہ لفظ بولے گا تو اسے اس کے معنیٰ سمجھ میں آجائیں گے البتہ ان میں کونسا معنیٰ مراد ہے اس کی تعیین کیلئے قرینہ کی ضرورت ہوگی۔

وھذا شامل۔

وضع کی یہ تعریف حروف کو شامل ہے یا نہیں اس کی وضاحت سے پہلے ایک بات کا جاننا ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ وضع کی تعریف میں شارحؒ اور علامہ ابن حاجب کا اختلاف ہے علامہ تفتازانی کے نزدیک حرف کی تعریف یہ ہے کہ حرف وہ کلمہ ہے جو اپنے معنیٰ پر دلالت کرنے میں کسی کا محتاج نہیں ہوتا ہے البتہ اپنے معنیٰ کے تام ہونے کیلئے وہ دوسرے کا محتاج ہوتا ہے بخلاف اسم اور فعل کے کہ ان کا معنیٰ خود ان سے تام ہوتا ہے بالفاظ دیگر حروف کی وضع ایک معنیٰ کلی کیلئے ہوتی ہے لیکن ان کا استعمال جزئیات میں ہوتا ہے جیسے لفظ ''من'' اسے مطلق ابتداء کیلئے وضع کیا گیا ہے لیکن اس کا استعمال خاص ابتداء میں ہے چنانچہ جب بھی من بولا جائے گا تو اس سے ابتداء سمجھ میں آئے گا لیکن خاص ابتدا پر دلالت کرنے کیلئے مبداء کا ذکر کرنا ضروری ہوتا ہے۔

اور علامہ ابن حاجب کے نزدیک حرف وہ کلمہ ہے جو دوسری چیز کے ملائے بغیر اپنے معنیٰ پر دلالت نہیں کرتا۔

تو علامہ تفتازانی کے نزدیک حروف وضع کی تعریف میں داخل ہوں گے اور علامہ ابن حاجب کے نزدیک حروف وضع کی تعریف میں داخل نہیں ہوں گے۔

وَفِیْ کَثِیْرٍ مِّنَ النُّسَخِ بَدَلَ قَوْلِهٖ دُوْنَ الْمُشْتَرَكِ دُوْنَ الْکِنَایَةِ وَهُوَ سَهْوٌ لِاَنَّهٗ اِنْ اُرِیْدَ اَنَّ الْکِنَایَةَ بِالنِّسْبَةِ اِلٰی مَعْنَاهَا الْاَصْلِیِّ مَوْضُوْعَةٌ فَکَذَا الْمَجَازُ ضَرُوْرَةَ اَنَّ الْاَسَدَ فِیْ قَوْلِنَا رَأَیْتُ اَسَدًا یَرْمِیْ مَوْضُوْعٌ لِلْحَیَوَانِ الْمُفْتَرِسِ وَاِنْ لَمْ یُسْتَعْمَلْ فِیْهِ

ترجمہ:۔

اور اکثر نسخوں میں ''دون المشترک'' کے بجائے دون الکنایۃ کی عبارت ہے تو یہ بھول ہے کیونکہ اگر اس سے یہ مراد لیا جائے کنایہ اپنے اصلی معنیٰ کے اعتبار سے موضوع ہے تو مجاز بھی اسی طرح ہے کیونکہ لفظ اسد ''رئیت اسد ایرمی'' میں نے شیر کو تیر پھینکتے ہوئے دیکھا ہے میں حیوان مفترس کیلئے موضوع ہے اگرچہ اس میں استعمال نہیں کیا گیا ہے۔

تشریح:۔

اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے بعض نسخوں کی تعیین کر کے اختلاف نسخ کی وضاحت کی ہے چنانچہ ایک نسخہ تو یہی ہے کہ ''دون المشترک'' جبکہ بعض نسخوں میں ''دون المشترک'' کے بجائے ''دون الکنایہ'' کی عبارت ہے۔ یہ لفظ یا تو کاتب کی غلطی کی وجہ سے بعض نسخوں میں مذکور ہوا ہے اور یا مصنفؒ سے خود ہی سہو ہوا ہے کوئی بھی صورت ہو ''دون الکنایہ'' کی عبارت صحیح نہیں ہے۔ اسلیئے کہ یہاں پر کنایہ کی دو ہی صورتیں ہیں اور دونوں صورتیں صحیح نہیں ہیں۔ اگر کنایہ سے اس کا اصلی معنیٰ مراد لیا جائے جیسے'' طویل النجاد ''اس کا اصلی معنیٰ تلوار کے پر تلے کا لمبا ہونا۔ تو کنایہ اپنے اصلی معنیٰ کے اعتبار سے وضع کی تعریف میں داخل ہے تو پھر مجاز کو بھی داخل ہونا چاہئے اسلیئے کہ مجاز بھی اپنے اصل کے اعتبار سے کسی معنیٰ کیلئے موضوع ہوتا ہے کیونکہ ''رئیت اسدا یرمی'' میں اگرچہ اسد کا استعمال حیوان مفترس کیلئے نہیں ہے لیکن اس کا اصل معنیٰ تو حیوان مفترس ہے۔ اور اگر کنایہ معنیٰ لازمی یعنی معنیٰ مستعمل کے اعتبار سے وضع کی تعریف میں داخل ہے تو یہ بھی صحیح نہیں ہے اسلیئے کہ پھر تو اس کیلئے کسی قرینہ کی ضرورت نہیں ہونی چاہئے کیونکہ معنیٰ موضوع لہٗ پر دلالت کرنے کیلئے قرینہ کی ضرورت نہیں ہوتی ہے جبکہ کنایہ کیلئے اپنے معنیٰ مستعمل پر دلالت کرنے کیلئے قرینہ کی ضرورت ہوتی ہے لہٰذا جب ان دونوں صورتوں میں کنایہ وضع کی تعریف میں داخل نہیں ہے تو پھر ''دون الکنایہ'' کی عبارت لانا بھی صحیح نہیں ہے۔

وَاِنْ اُرِیْدَ اَنَّهَا مَوْضُوْعَةٌ بِالنِّسْبَةِ اِلٰی مَعْنَی الْکِنَایَةِ اَعْنِیْ لَازِمَ الْمَعْنَی الْاَصْلِیِّ فَفَسَادُهٗ ظَاهِرٌ لِاَنَّهٗ لَا یَدُلُّ عَلَیْهِ بِنَفْسِهٖ بَلْ بِوَاسِطَةِ الْقَرِیْنَةِ لَا یُقَالُ مَعْنٰی قَوْلِهٖ بِنَفْسِهٖ اَیْ مِنْ غَیْرِ قَرِیْنَةٍ مَانِعَةٍ عَنْ اِرَادَةِ الْمَوْضُوْعِ لَهٗ اَوْ مِنْ غَیْرِ قَرِیْنَةٍ لَفْظِیَّةٍ فَعَلٰی هٰذَا یَخْرُجُ مِنَ الْوَضْعِ الْمَجَازُ دُوْنَ الْکِنَایَةِ لِاَنَّا نَقُوْلُ اَخْذُ الْمَوْضُوْعِ فِیْ تَعْرِیْفِ

الْوَضْعِ فَاسِدٌ لِلُزُوْمِ الدَّوْرِ وَكَذَا حَصْرُ الْقَرِيْنَةِ فِى اللَّفْظِيِّ لِاَنَّ الْمَجَازَ قَدْ يَكُوْنُ لَهٗ قَرِيْنَةٌ مَعْنَوِيَّةٌ لَا يُقَالُ مَعْنَى الْكَلَامِ اَنَّهٗ خَرَجَ عَنْ تَعْرِيْفِ الْحَقِيْقَةِ الْمَجَازُ دُوْنَ الْكِنَايَةِ فَاِنَّهَا اَيْضًا حَقِيْقَةٌ عَلٰى مَا صَرَّحَ بِهٖ صَاحِبُ الْمِفْتَاحِ لِاَنَّا نَقُوْلُ هٰذَا فَاسِدٌ عَلٰى رَأْيِ الْمُصَنِّفِ لِاَنَّ الْكِنَايَةَ لَمْ تُسْتَعْمَلْ عِنْدَهٗ فِيْمَا وُضِعَتْ لَهٗ بَلْ اِنَّمَا اُسْتُعْمِلَتْ فِىْ لَازِمِ الْمَوْضُوْعِ لَهٗ مَعَ جَوَازِ اِرَادَةِ الْمَلْزُوْمِ وَسَيَجِيْئُ لِهٰذَا زِيَادَةُ تَحْقِيْقٍ ۔

ترجمہ:۔

اور اگر یہ مراد لیا جائے کہ وہ اپنے معنٰی کنائی یعنی لازم اصل کی بنسبت موضوع ہے تو اس کا فساد ظاہر ہے کیونکہ کنایہ اس معنٰی پر اپنی ذات کے اعتبار سے دلالت نہیں کرتا ہے بلکہ قرینہ کے واسطہ سے دلالت کرتا ہے یہ نہ کہا جائے کہ بنفسہ کا مطلب یہ ہے کہ وہ معنٰی موضوع لہٗ کے ارادے سے مانع قرینہ کے بغیر ہو یا قرینہ لفظیہ کے بغیر تو اس صورت میں مجاز نکل جائے گا کنایہ نہیں نکلے گا کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ وضع کی تعریف میں موضوع کو لینا صحیح نہیں ہے کیونکہ اس سے دور لازم آرہا ہے اور اسی طرح قرینہ کو لفظیہ میں منحصر کرنا بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ مجاز کا قرینہ کبھی معنوی بھی ہوتا ہے یہ اعتراض بھی نہ کیا جائے کہ کلام کا مطلب یہ ہے کہ حقیقت کی تعریف سے مجاز نکل گیا نہ کہ کنایہ کیونکہ یہ بھی حقیقت ہے جیسا کہ صاحب مفتاح نے اس کی تصریح کی ہے کیونکہ ہم اس کا یہ جواب دیں گے کہ مصنفؒ کی رائی کے مطابق یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ ان کے نزدیک کنایہ میں لفظ اپنے معنٰی موضوع لہٗ میں استعمال نہیں ہوتا ہے یہ تو اپنے معنٰی موضوع لہٗ کے لازم میں مستعمل ہوتا ہے ملزوم کے ارادہ کے جواز کے ساتھ اس کی مزید تحقیق عنقریب آجائے گی۔

تشریح:۔

بعض لوگوں نے دون الکنایہ کی تردید کا جواب دیتے ہوئے وضع کے معنٰی میں دو تاویلیں کی ہیں علامہ تفتازانی نے ان دونوں تاویلوں کا جواب دیا ہے۔

پہلی تاویل یہ کی ہے کہ وضع کی تعریف میں ''بنفسہ'' کا مطلب یہ ہے کہ ایسا قرینہ نہ ہو جس کے ہوتے ہوئے معنٰی حقیقی مراد لینا صحیح نہ ہو مجاز میں ایسا قرینہ ہوتا ہے اور کنایہ میں ایسا قرینہ نہیں ہوتا ہے اسلئے مجاز وضع کی تعریف سے خارج اور کنایہ وضع کی تعریف میں داخل ہوگا۔ دوسری تاویل یہ کی ہے کہ وضع کی تعریف میں ''بنفسہ'' سے جو قرینہ سمجھ میں آرہا ہے اس سے قرینہ لفظی مراد ہے کہ لفظ قرینہ لفظی کے بغیر اپنے معنٰی موضوع لہٗ پر دلالت کرے تو مجاز میں ایسا قرینہ ہوتا ہے اور کنایہ میں چونکہ ایسا قرینہ نہیں ہوتا ہے اسلئے مجاز وضع کی تعریف سے خارج ہوگا اور کنایہ وضع کی تعریف میں داخل ہوگا۔

لانا نقول

یہاں سے دونوں تاویلوں کا جواب دیا ہے۔

پہلی تاویل کا جواب یہ دیا ہے کہ وضع کی تعریف میں موضوع کے ذکر کرنے سے دور لازم آئے گا کیونکہ معرف کا جاننا تعریف پر موقوف ہوتا ہے اور تعریف ان الفاظ پر موقوف ہوتی ہے جنہیں اس تعریف میں ذکر کر دیا جائے تو وضع موقوف ہوا تعریف پر اور اس میں لفظ موضوع مذکور ہے جس کا جاننا موقوف ہے وضع کے جاننے پر تو اس سے دور لازم آئے گا کہ معرف موقوف ہوا تعریف پر اور تعریف موقوف ہوئی معرف پر اور اسی کو اہل منطق دور کہتے ہیں اور دور باطل ہے اور جو چیز باطل کو مستلزم ہو وہ بھی باطل ہوتی ہے۔

اور دوسری تایل کا جواب یہ دیا ہے کہ قرینہ کو لفظی کے ساتھ مقید کرنا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ مجاز کا قرینہ جس طرح لفظی ہوتا ہے اسی طرح کبھی کبھار معنوی بھی ہوتا ہے الغرض مجاز کے قرینہ کیلئے ہمیشہ لفظی ہونا کوئی ضروری نہیں ہے کبھی لفظی ہوتا ہے اور کبھی معنوی اسلئے اسے لفظی کی قید کے ساتھ مقید کرنا صحیح نہیں ہوگا۔ خلاصہ یہ ہوا کہ ''دون الکنایہ'' کی عبارت صحیح نہیں ہے بلکہ صحیح عبارت ''دون المشترک'' ہے۔

لا یقال۔

بعض لوگوں نے ''فخرج المجاز دون الکنایة'' کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ مجاز حقیقت کی تعریف سے خارج ہوا نہ کہ کنایہ جیسا کہ صاحب مفتاح نے بھی کنایہ کے حقیقت میں داخل ہونے کی وضاحت کی ہے لیکن ان کی یہ وضاحت کرنا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ ان کی یہ بات تب صحیح ہوتی جب

حقیقت وکنایہ الفاظ مترادفہ ہوتے اوران دونوں میں کوئی فرق نہ ہوتا جبکہ ان دونوں کی تعریفوں میں فرق ہے حقیقت وہ ہے جس میں لفظ کو معنیٰ موضوع لہٗ میں استعمال کیا جاتا ہے جبکہ کنایہ وہ ہے جسے معنیٰ موضوع لہٗ کے لازم میں اس طور پر استعمال کیا جاتا ہے کہ معنیٰ لازم کے مراد ہونے کے ساتھ ساتھ معنیٰ ملزوم کا ارادہ کرنا بھی صحیح ہوتا ہے۔

وَالْقَوْلُ بِدَلَالَةِ اللَّفْظِ لِذَاتِهٖ ظَاهِرُهٗ فَاسِدٌ يَعْنِيْ ذَهَبَ بَعْضُهُمْ اِلٰى اَنَّ دَلَالَةَ الْاَلْفَاظِ عَلٰى مَعَانِيْهَا لَاتَحْتَاجُ اِلَى الْوَضْعِ بَلْ بَيْنَ اللَّفْظِ وَالْمَعْنٰى مُنَاسَبَةٌ طَبِيْعِيَّةٌ تَقْتَضِيْ دَلَالَةَ كُلِّ لَفْظٍ عَلٰى مَعْنَاهُ لِذَاتِهٖ فَذَهَبَ الْمُصَنِّفُ وَجَمِيْعُ الْمُحَقِّقِيْنَ اِلٰى اَنَّ هٰذَا الْقَوْلَ فَاسِدٌ مَادَامَ مَحْمُوْلًا عَلٰى مَايُفْهَمُ مِنْهُ ظَاهِرًا لِاَنَّ دَلَالَةَ اللَّفْظِ عَلَى الْمَعْنٰى لَوْكَانَتْ لِذَاتِهٖ كَدَلَالَتِهٖ عَلَى اللَّافِظِ لَوَجَبَ اَنْ لَاتَخْتَلِفَ اللُّغَاتُ بِاخْتِلَافِ الْاُمَمِ وَاَنْ يَفْهَمَ كُلُّ وَاحِدٍ مَعْنٰى كُلِّ لَفْظٍ لِعَدَمِ اِنْفِكَاكِ الْمَدْلُوْلِ عَنِ الدَّلِيْلِ وَلَامْتَنَعَ اَنْ يُجْعَلَ اللَّفْظُ بِوَاسِطَةِ الْقَرِيْنَةِ بِحَيْثُ يَدُلُّ عَلَى الْمَعْنَى الْمَجَازِيِّ دُوْنَ الْحَقِيْقِيِّ لِاَنَّ مَابِالذَّاتِ لَايَزُوْلُ بِالْغَيْرِ وَلَامْتَنَعَ نَقْلُهٗ مِنْ مَعْنًى اِلٰى مَعْنًى اٰخَرَ بِحَيْثُ لَايُفْهَمُ مِنْهُ عِنْدَ الْاِطْلَاقِ اِلَّا الْمَعْنَى الثَّانِيْ۔

ترجمہ:۔

اور یہ کہنا کہ لفظ کی دلالت اپنی ذات کے اعتبار سے ہوتی ہے بظاہر صحیح نہیں ہے یعنی بعض لوگ اس بات کی طرف گئے ہیں کہ الفاظ کی معانی پر دلالت واضع کی محتاج نہیں ہے بلکہ لفظ اور معنیٰ کے درمیان کوئی ایسی مناسبت طبعیہ پائی جاتی ہے جو ہر لفظ کے اپنے معنیٰ پر اپنی ذات کے اعتبار سے دلالت کرنے کا تقاضا کرتی ہے تو مصنفؒ اور تمام محققین کے نزدیک جب اس قول کو اس کے ظاہر پر محمول کیا جائے تو یہ قول صحیح نہیں ہے کیونکہ اگر لفظ کی دلالت اپنے معنیٰ پر اس طرح ضروری ہو جیسے لفظ کی دلالت لافظ پر ہوتی ہے تو اس سے یہ ضروری ہوگا کہ لوگوں کے اختلاف کی وجہ سے لغات مختلف نہ ہوں اور یہ کہ ہر آدمی ہر لفظ کے معنیٰ کو سمجھ جائے کیونکہ دلیل سے مدلول کا انفکاک نہیں ہوتا ہے اور ناممکن ہو جائے گا لفظ کو قرینہ کے واسطہ سے اس درجہ میں کر دیا جائے کہ وہ معنیٰ مجازی پر تو دلالت کرے معنیٰ حقیقی پر دلالت نہ کرے۔ کیونکہ جو چیز کسی کی ذات کو لاحق ہو وہ غیر کی وجہ سے زائل نہیں ہوتی ہے اور لفظ کو ایک معنیٰ سے دوسرے معنیٰ کی طرف اس طرح منتقل کرنا بھی ممتنع ہو جائے گا کہ اطلاق کے وقت اس کا معنیٰ ثانی ہی مفہوم ہو۔

تشریح:۔

والقول بدلالة اللفظ لذاته ظاهرهٗ فاسدة

یہاں سے یہ بیان کر رہے ہیں کہ لفظ اپنے معنیٰ موضوع لہٗ پر دلالت کرنے میں وضع واضع کا محتاج ہوتا ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے جمہور اور علامہ تفتازانیؒ کے نزدیک الفاظ اپنے معنیٰ موضوع لہٗ پر دلالت کرنے میں وضع واضع کے محتاج ہیں وضع واضع کے بغیر اپنے معنیٰ پر دلالت نہیں کرتے ہیں جبکہ عباد بن سلیمان ضمیری معتزلی کے نزدیک معانی پر الفاظ کی دلالت الفاظ ومعانی کے درمیان طبعی تعلق کی وجہ سے طبعی ہوتی ہے اس کیلئے وضع واضع کی ضرورت نہیں ہوتی ہے۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اگر اس لفظ کو ہم اس کے ظاہر پر محمول کریں تو اس میں چار خرابیاں لازم آئیں گی۔

پہلی خرابی یہ لازم آئے گی کہ اگر لفظ کی دلالت لافظ کی طرح معنیٰ موضوع لہٗ پر ہو تو اقوام میں اختلاف کی وجہ سے زبانوں میں اختلاف نہیں ہونا چاہئے لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ الفاظ کے ایک ہونے کے باوجود اقوام کے اختلاف کی وجہ سے معانی میں بھی اختلاف پیدا ہوتا ہے جیسے لفظ سوء ترکی میں پانی کو فارسی میں طرف کو اور عربی میں برائی اور قباحت کو کہتے ہیں تو اقوام میں اختلاف کی وجہ سے الفاظ کے معنیٰ میں اختلاف اس بات کی دلیل ہے کہ لفظ اپنی ذات کے اعتبار سے معنیٰ پر دلالت نہیں کرتا ہے۔

دوسری خرابی یہ لازم آئے گی کہ اگر لفظ اپنی ذات کے اعتبار سے معنیٰ پر دلالت کرتا ہو تو پھر ہر آدمی کو ہر لفظ کا معنیٰ معلوم ہونا چاہئے اسلئے کہ معانی الفاظ کیلئے مدلول ہوتے ہیں اور دال کی مدلول پر دلالت ہر ایک کیلئے برابر ہوتی ہے۔

تیسری خرابی یہ لازم آرہی ہے کہ جب قرینہ کے ہوتے ہوئے معنیٰ مجازی پر دلالت کی جائے تو اس وقت معنیٰ حقیقی مراد لینا ممتنع نہیں ہونا چاہیے اسلئے کہ لفظ کی دلالت معنیٰ حقیقی پر ذاتی ہوتی ہے اور معنیٰ مجازی پر قرینہ کی وجہ سے دلالت عارضی ہوتی ہے اور ذات کیلئے عارضی اور خارجی چیز مانع نہیں بنتی ہے جبکہ حقیقت یہ ہے کہ قرینہ کے ہوتے ہوئے جب معنیٰ مجازی پر دلالت کی جائے تو اس وقت معنیٰ حقیقی پر دلالت کرنا ممتنع ہوتا ہے۔

چوتھی خرابی یہ لازم آرہی ہے کہ اگر لفظ کی دلالت اپنے معنیٰ پر ذات کے اعتبار سے ہو تو ایک معنیٰ سے دوسرے معنیٰ کی طرف اس طرح منقول ہونا کہ پہلا والا معنیٰ بالکل متروک ہو۔ نہیں ہونا چاہئے کیونکہ لفظ کی دلالت منقول منہ پر ذات کی وجہ سے ہوتی ہے اور منقول الیہ پر ایک عارض کی وجہ سے ہوتی ہے اور عارض کی دلالت ذات کیلئے مانع نہیں ہوتی ہے جبکہ منقول منہ اور منقول الیہ دونوں کو ایک ہی وقت میں ایک ساتھ مراد لینا صحیح نہیں ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ لفظ کی معنیٰ پر دلالت ذات کے اعتبار سے نہیں ہوتی ہے بلکہ واضع کے وضع کی وجہ سے ہوتی ہے۔

وَقَدْ تَأَوَّلَهٗ اَیِ الْقَوْلَ بِدَلَالَةِ اللَّفْظِ لِذَاتِهٖ السَّکَّاکِیُّ اَیْ صَرَّفَهٗ عَنْ ظَاهِرِهٖ وَقَالَ اِنَّهٗ تَنْبِیْهٌ عَلٰی مَا عَلَیْهِ اَئِمَّةُ عِلْمَیِ الْاِشْتِقَاقِ وَالتَّصْرِیْفِ مِنْ اَنَّ لِلْحُرُوْفِ فِیْ اَنْفُسِهَا خَوَاصٌّ بِهَا تَخْتَلِفُ کَالْجَهْرِ وَالْهَمْسِ وَالشِّدَّةِ وَالرَّخَاوَةِ وَالتَّوَسُّطِ بَیْنَهُمَا وَغَیْرِ ذٰلِكَ وَتِلْكَ الْخَوَاصُّ تَقْتَضِیْ اَنْ یَکُوْنَ الْعَالِمُ بِهَا اِذَا اَخَذَ فِیْ تَعْیِیْنِ شَیْئٍ مُرَکَّبٍ مِنْهَا لِمَعْنًی لَا یُهْمِلُ التَّنَاسُبَ بَیْنَهُمَا قَضَاءً لِحَقِّ الْحِکْمَةِ کَالْفَصْمِ بِالْفَاءِ الَّذِیْ هُوَ حَرْفٌ رَخْوٌ لِکَسْرِ الشَّیْئِ مِنْ غَیْرِ اَنْ یَبِیْنَ وَالْقَصْمِ بِالْقَافِ الَّذِیْ هُوَ حَرْفٌ شَدِیْدٌ لِکَسْرِ الشَّیْئِ حَتّٰی یَبِیْنَ وَاِنَّ لِهَیْئَاتِ تَرْکِیْبِ الْحُرُوْفِ اَیْضًا خَوَاصٌّ کَالْفَعَلَانِ وَالْفَعَلٰی بِالتَّحْرِیْكِ لِمَا فِیْهِ حَرَکَةٌ کَالنَّزَوَانِ وَالْحَیَدٰی وَکَذَا بَابُ فَعُلَ بِالضَّمِّ مِثْلُ شَرُفَ وَکَرُمَ لِلْاَفْعَالِ الطَّبِیْعِیَّةِ اللَّازِمَةِ۔

ترجمہ:۔

اور تحقیق اس کی تاویل کی ہے یعنی سکاکی نے اس قول کی تاویل کی ہے جس میں لفظ اپنی ذات کے اعتبار سے دلالت کرتا ہے یعنی سکاکی نے اسے اس کے ظاہری معنیٰ سے پھیر دیا ہے اور کہا ہے کہ اس میں اس نظریہ پر تنبیہ ہے جسے علماء اشتقاق اور علماء صرف اختیار کیا ہے کہ فی نفسہ حروف کے کچھ خواص ہوتے ہیں جن کی وجہ سے وہ مختلف ہوتے ہیں جیسے جہر، ہمس شدة، رخاوة، توسط وغیرہ اور یہ خواص اس بات کے مقتضی ہیں کہ ان کا جاننے والا جب ایسے حروف سے مرکب ہونیوالے لفظ کو کسی معنیٰ کیلئے وضع کرے تو وہ حکمت تقاضا کی وجہ سے ان کے باہمی تناسب کو نہ چھوڑے جیسے فصم فاء حرف رخوہ کے ساتھ اس طرح توڑنے کو کہتے ہیں کہ اس چیز کے اجزاء جدا نہ ہو جائیں اور قصم قاف کے ساتھ جو حروف شدیدہ میں سے ہے اس طرح توڑنے کو کہتے ہیں کہ اجزاء جدا ہو جائیں اسی طرح ترکیب حروف کی ہیئتوں کے بھی خواص ہوتے ہیں جیسے فعلان اور فعلی متحرک اس کیلئے موضوع ہے جس میں حرکت ہو جیسے نزوان، حیدیٰ، اسی طرح باب فعل مثلاً شرُف کرُم ان افعال کے لئے موضوع ہیں جو طبعیہ لازمہ ہوں۔

تشریح:۔

وقد تأولہٗ السکاکی۔

اور اگر اس قول کی تاویل کرلی جائے جیسے کہ علامہ سکاکیؒ نے اس کی تاویل کی ہے تو پھر یہ بات صحیح بھی ہوسکتی ہے علامہ سکاکیؒ نے اس بارے میں یہ بات کہی ہے کہ علم اشتقاق اور علم صرف والوں کے نزدیک حروف کے بھی کچھ ایسے خواص ہوتے ہیں جو دوسروں سے مختلف ہوتے ہیں جیسے ہمس رخوہ شدیدہ متوسطہ ہے اسی طرح افعال کی ہیئت ترکیبیہ کے بھی کچھ خواص ہوتے ہیں جو ان کے اوزان کے ساتھ خاص ہوتے ہیں۔

تو جو حروف ذات میں ایک دوسرے سے مختلف خواص رکھتے ہیں جب ان حروف کو جمع کر کے ان سے کوئی ہیئت اور صیغہ بنا کر کسی معنیٰ کیلئے وضع کیا جائے گا تو وضع کے بعد بھی اس کے معنیٰ میں ان حروف کے خواص کا خیال رکھنا ضروری ہے جیسے دو لفظ ہیں فصم اور قصم اس میں فاء رخوہ ہے اور اس کے معنیٰ میں نرمی پائی جاتی ہے لہذا فصم کے معنیٰ ہوں گے کسی چیز کا ٹوٹ کر بالکل جدا نہ ہونا بلکہ ٹوٹنے کے باوجود اس چیز کے اجزاء ایک دوسرے کے ساتھ مل سکتے ہوں اور قصم میں قاف حروف شدیدہ میں سے ہے اسلئے اس جملے کے معنیٰ ہوں گے کسی چیز کا ٹوٹ کر اس کے اجزاء کا اس طرح جدا ہو جانا

کہ وہ آپس میں مل نہ سکیں۔ اسی طرح افعال کی ہیئت مخصوصہ اور اوزان بھی کسی خاص معنی پر دلالت کرتے ہیں تو جب بھی کوئی صیغہ اس وزن پر ہوگا اس کا بھی وہی معنی ہوگا جیسے فعلان اور فعلی کا عین کلمہ متحرک ہے تو جو بھی صیغہ اس وزن پر ہوگا اس میں بھی حرکت کا معنی پایا جائے گا جیسے نزوان کے معنی ہیں نر کا مادہ پر چڑھ کر جفتی کرنا اور ان کی جفتی کے وقت بھی حرکت ہوتی ہے اسی طرح حیوان کے معنی میں بھی حرکت ہوتی ہے کہ حیوان کی تعریف ہے انہ جسم نام متحرك بالارادة اسی طرح حیدیٰ کے معنی ہیں گدھے کا کھا کھا کر مست ہو کر خرمستیاں کرنا گدھے کے بارے میں مشہور ہے کہ جب وہ کھا کھا کر مست ہوتا ہے تو اپنا سایہ دیکھ کر اسے دوسرا گدھا سمجھ کر اس سے آگے بڑھنے کی کوشش کرتے ہوئے دوڑتا ہے۔

اسی طرح باب فعُل بضم العین ان خصوصیات پر دلالت کرتا ہے جو انسان کی طبیعت کو لازم ہوتی ہیں لہٰذا جو بھی باب اس وزن پر ہوگا اس میں یہی خصوصیت پائی جائے گی چنانچہ شرف کے معنی ہیں عزیز ونفیس ہونا۔ اور کرم کے معنی ہیں سخاوت کرنا اور یہ دونوں طبعی چیزیں ہیں لہٰذا جو بھی باب اس وزن پر آئے گا تو وہ اس معنی کو ادا کرے گا یعنی ان چیزوں پر دلالت کرے گا جو انسان کی طبیعت کو ہمیشہ لازم ہوتی ہیں۔

وَالْمَجَازُ فِي الْاَصْلِ مَفْعَلٌ مِنْ جَازَ الْمَكَانَ يَجُوْزُهٗ اِذَا تَعَدَّاهُ نُقِلَ اِلَى الْكَلِمَةِ الْجَائِزَةِ اَيِ الْمُتَعَدِّيَةِ مَكَانَهَا الْاَصْلِيَّ اَوِ الْكَلِمَةِ الْمُجَوَّزِ بِهَا عَلٰى مَعْنٰى اَنَّهُمْ جَازُوْا بِهَا وَعَدَوْهَا مَكَانَهَا الْاَصْلِيَّ كَذَا ذَكَرَ الشَّيْخُ فِيْ اِسْرَارِ الْبَلَاغَةِ وَذَكَرَ الْمُصَنِّفُ اَنَّ الظَّاهِرَ اَنَّهٗ مِنْ قَوْلِهِمْ جَعَلْتُ كَذَا مَجَازًا اِلٰى حَاجَتِيْ اَيْ طَرِيْقًا اَنَّ مَعْنٰى جَازَ الْمَكَانَ سَلَكَهٗ فَاِنَّ الْمَجَازَ طَرِيْقٌ اِلٰى تَصَوُّرِ مَعْنَاهُ فَالْمَجَازُ مُفْرَدٌ وَمُرَكَّبٌ وَهُمَا مُخْتَلِفَانِ فَعَرَّفُوْا كُلًّا عَلٰى حِدَةٍ۔ اَمَّا الْمُفْرَدُ فَهُوَ الْكَلِمَةُ الْمُسْتَعْمَلَةُ اِحْتَرَزَ بِهَا عَنِ الْكَلِمَةِ قَبْلَ الْاِسْتِعْمَالِ فَاِنَّهَا لَيْسَتْ بِمَجَازٍ وَلَا حَقِيْقَةٍ۔

ترجمہ:۔

اور مجاز اصل میں مفعل کے وزن پر ہے جاز المکان یجوزہ سے ماخوذ ہے بمعنی تجاوز کرنا پھر اسے اس کلمہ کی طرف نقل کیا گیا ہے جو اپنے اصلی مکان سے تجاوز کرے یا اس کلمہ کی طرف جس کے ذریعہ تجاوز کیا گیا ہو اس طور پر کہ اہل معانی اس کے ذریعہ اس کے اصلی مکان سے تجاوز کرتے ہیں شیخ نے اسرار البلاغہ میں یہی ذکر کیا ہے مصنفؒ نے کہا ہے کہ ظاہر یہی کہ جعلت کذا مجازاً الی حاجتی بمعنی طریق سے ماخوذ ہے یہ جاز المکان کے معنی میں ہیں راستہ پر چلنا اور مجاز بھی معنی کے تصور کا ایک راستہ ہے لہٰذا مجاز مفرد اور مرکب ہے اور یہ دونوں مختلف ہوتے ہیں اسلئے اہل معانی نے ان میں سے ہر ایک کی جدا جدا تعریف کردی ہے تو مجاز وہ کلمہ ہے جسے استعمال کیا جائے اس سے اس کلمہ سے احتراز کیا ہے جسے ابھی تک استعمال نہ کیا گیا ہو کیونکہ یہ استعمال سے پہلے نہ حقیقت ہوتا ہے اور نہ ہی مجاز۔

تشریح:۔

ماتنؒ نے مجاز کی تعریف سے پہلے اس کی تقسیم کی ہے پھر ان میں سے ہر ایک قسم کی تعریف کی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ مجاز کی کوئی ایسی عام تعریف نہیں تھی جو ان دونوں قسموں کو شامل ہوتی اسلئے پہلے تقسیم کی اور پھر اس کے ضمن میں ان قسموں کی تعریف کی ہے۔

چنانچہ مجاز کی دو قسمیں ہیں مجاز مفرد اور مجاز مرکب۔

مجاز مفرد وہ کلمہ ہے جسے ایسے معنی غیر موضوع لہٗ میں استعمال کیا جائے کہ جس اصطلاح میں تخاطب ہو رہا ہے وہ معنی اس اصطلاح میں بھی غیر موضوع لہٗ ہو اس طور پر کہ وہ استعمال صحیح ہو اور اس میں ایسا قرینہ پایا جائے کہ اس قرینہ کے ہوتے ہوئے معنی موضوع لہٗ کا ارادہ کرنا صحیح نہ ہو۔

شارحؒ نے شرح میں مجاز کی تین وجہ تسمیہ ذکر کی ہیں۔

پہلی وجہ تسمیہ یہ ذکر کی ہے کہ مجاز اجوف سے مفعل مصدر میمی کے وزن پر ہے یہ اگر مبنی للفاعل ہو تو جاز المکان یجوزہ بمعنی تعداہ کے ہوگا لیکن اس صورت میں یہ اسم فاعل کے معنی میں ہوگا یعنی مجاز وہ کلمہ ہے جو اپنے معنی موضوع لہٗ سے معنی غیر موضوع لہٗ کی طرف تجاوز کرے۔

دوسری وجہ تسمیہ یہ ہے کہ یہ مصدر مبنی للمفعول ہو اس صورت میں یہ "الکلمة المجوزة" کے معنی میں ہوگا اور اس کا مطلب یہ بنے گا کہ مجاز وہ کلمہ ہے جس کے ساتھ متکلم نے اس کے معنی اصلی سے تجاوز کیا ہو یہ وجہ تسمیہ اسرار البلاغہ میں شیخ عبد القاہر جرجانی نے ذکر کی ہے۔

اور تیسری وجہ تسمیہ یہ ہے کہ مجاز جعلت کذا مجازًا إلٰی حاجتی ۔ کے معنٰی میں ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ طریق اور راستہ بنا دینا تو جس طرح لفظ کیلئے اس کا معنٰی موضوع لہٗ طریق بنتا ہے اسی طرح لفظ کیلئے اس کا معنٰی مجازی بھی طریق بنتا ہے یہ وجہ تسمیہ مصنفؒ نے اپنی کتاب الایضاح میں ذکر کی ہے۔
علامہ تفتازانی نے اس تعریف کے فوائد قیود ذکر کئے ہیں چنانچہ الکلمۃ جنس کی طرح ہے اور المستعملۃ پہلی فصل ہے اسکے ساتھ ان کلمات سے احتراز کیا ہے جن کو ابھی تک استعمال نہ کیا گیا ہو کیونکہ کسی بھی کلمہ کو استعمال کرنے سے سے پہلے حقیقت یا مجاز نہیں کہا جا سکتا ہے

فِیْ غَیْرِ مَاوُضِعَتْ لَہٗ اِحْتَرَزَبِہٖ عَنِ الْحَقِیْقَۃِ مُرْتَجَلاً کَانَ اَوْمَنْقُوْلاً اَوْغَیْرَھُمَا وَ قَوْلُہٗ فِیْ اِصْطِلَاحٍ بِہِ التَّخَاطُبُ مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِہٖ وُضِعَتْ وَقَیَّدَ بِذٰلِکَ لِیَدْخُلَ الْمَجَازُ الْمُسْتَعْمَلُ فِیْمَاوُضِعَ لَہٗ فِیْ اِصْطِلَاحٍ اٰخَرَ کَلَفْظِ الصَّلٰوۃِ اِذَااسْتَعْمَلَہُ الْمُخَاطَبُ بِعُرْفِ الشَّرْعِ فِی الدُّعَاءِ مَجَازًا فَاِنَّہٗ وَاِنْ کَانَ مُسْتَعْمَلاً فِیْمَاوُضِعَ لَہٗ فِی الْجُمْلَۃِ فَلَیْسَ بِمُسْتَعْمَلٍ فِیْمَاوُضِعَ لَہٗ فِی الْاِصْطِلَاحِ الَّذِیْ بِہٖ وَقَعَ التَّخَاطُبُ اَعْنِیْ الشَّرْعَ وَلِیَخْرُجَ مِنَ الْحَقِیْقَۃِ مَایَکُوْنُ لَہٗ مَعْنًی اٰخَرُ بِاِصْطِلَاحٍ اٰخَرَ کَلَفْظِ الصَّلٰوۃِ الْمُسْتَعْمَلَۃِ بِحَسْبِ الشَّرْعِ فِی الْاَرْکَانِ الْمَخْصُوْصَۃِ فَاِنَّہٗ یَصْدُقُ عَلَیْہِ اَنَّہٗ کَلِمَۃٌ مُسْتَعْمَلَۃٌ فِیْ غَیْرِ مَاوُضِعَتْ لَہٗ لٰکِنْ بِحَسْبِ اِصْطِلَاحٍ اٰخَرَ وَھُوَ اللُّغَۃُ لَا بِحَسْبِ اِصْطِلَاحٍ بِہِ التَّخَاطُبُ وَھُوَ الشَّرْعُ عَلٰی وَجْہٍ یَصِحُّ مُتَعَلِّقٌ بِالْمُسْتَعْمَلَۃِ مَعَ قَرِیْنَۃِ عَدَمِ اِرَادَتِہٖ اَیْ اِرَادَۃِ الْمَوْضُوْعِ لَہٗ فَلَا بُدَّ لِلْمَجَازِ مِنَ الْعَلَاقَۃِ لِیَتَحَقَّقَ الْاِسْتِعْمَالُ عَلٰی وَجْہٍ یَصِحُّ وَاِنَّمَاقَیَّدَ بِکَوْنِہٖ عَلٰی وَجْہٍ یَصِحُّ وَاشْتَرَطَ الْعَلَاقَۃَ لِیَخْرُجَ الْغَلَطُ مِنْ تَعْرِیْفِ الْمَجَازِ کَقَوْلِنَا خُذْ ھٰذَا الْفَرَسَ مُشِیْرًا اِلَی الْکِتَابِ لِاَنَّ ھٰذَا الْاِسْتِعْمَالَ لَیْسَ عَلٰی وَجْہٍ یَصِحُّ وَاِنَّمَاقَیَّدَ بِقَوْلِہٖ مَعَ قَرِیْنَۃِ عَدَمِ اِرَادَتِہٖ لِیَخْرُجَ الْکِنَایَۃُ لِاَنَّھَا مُسْتَعْمَلَۃٌ فِیْ غَیْرِ مَاوُضِعَتْ لَہٗ مَعَ جَوَازِ اِرَادَۃِ مَاوُضِعَتْ لَہٗ۔

ترجمہ:۔

''فی غیر ماوضعت لہٗ'' اس کے ساتھ حقیقت سے احتراز کیا ہے خواہ وہ حقیقت مرتجل ہو یا منقول یا ان کے علاوہ کوئی اور چیز ہو اور ''فی اصطلاح بہ التخاطب'' یہ مصنفؒ کے قول وضعت کے ساتھ متعلق ہے اور یہ قید اس مجاز کو داخل کرنے کیلئے لگائی ہو جس میں کسی لفظ کو اس کے معنٰی موضوع لہٗ میں استعمال کیا جائے اس کے علاوہ کسی دوسری اصطلاح میں جس میں تخاطب ہو رہا ہے جیسے لفظ صلوٰۃ جب مخاطب اسے شریعت کی اصطلاح میں مجازی طور پر دعاء کے معنٰی میں استعمال کرے۔ تو یہ لفظ اگر چہ فی الجملہ اپنے معنٰی موضوع لہٗ میں مستعمل ہے لیکن اس اصطلاح میں اپنے معنٰی موضوع لہٗ میں مستعمل نہیں ہے جس میں تخاطب ہو رہا ہے یعنی اصطلاح شریعت میں اور اس قید کے ساتھ وہ لفظ بھی نکل جائے گا جس کا کسی دوسری اصطلاح میں کوئی اور معنٰی ہو جیسے لفظ صلوٰۃ کو شریعت کی اصطلاح میں ارکان مخصوصہ کے معنٰی میں استعمال کیا جائے تو اس پر یہ بات صادق آرہی ہے کہ یہ لفظ دوسری اصطلاح یعنی لغت کے اعتبار سے اپنے معنٰی غیر موضوع لہٗ میں مستعمل ہے اس اصطلاح کے مطابق اپنے معنٰی غیر موضوع لہٗ میں مستعمل نہیں ہے جس میں تخاطب ہو رہا ہے یعنی شریعت کے اعتبار سے ''علٰی وجہ یصح'' صحیح طریقے پر یہ المستعملہ کے ساتھ متعلق ہے ''مع قرینۃ عدم ارادتہ'' معنٰی موضوع لہٗ کے مراد نہ ہونے کے قرینے کیساتھ جبکہ مجاز کیلئے علاقہ کا ہونا ضروری ہے تا کہ صحیح طرح سے استعمال کرنا ثابت ہو جائے اور ''علٰی وجہ یصح'' کی قید اسلئے لگائی ہے تا کہ مجاز کی تعریف سے غلط نکل جائے جیسے کہ ہمارے قول خذ ہٰذا الفرس کتاب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کیونکہ یہ صحیح طریقہ پر استعمال نہیں ہے ''مع قرینۃ عدم ارادتہ'' کی قید کنایہ کو نکالنے کیلئے لگائی ہے کیونکہ کنایہ میں لفظ معنٰی غیر موضوع میں مستعمل ہوتا ہے معنٰی موضوع لہٗ کے ارادہ کے صحیح ہونے کے ساتھ۔

تشریح:۔

غیر ما وضعت لہٗ یہ دوسری فصل ہے اس کے ساتھ حقیقت سے تمام قسموں سمیت احتراز کیا ہے جیسے مرتجل منقول اور مشترک وغیرہ سے کیونکہ ان تمام کی وضع اپنے موضوع لہٗ کیلئے ہوتی ہے۔
مرتجل کہتے ہیں کسی لفظ کو بغیر کسی مناسبت کے کسی لفظ کو ایک معنٰی سے دوسرے معنٰی میں استعمال جیسے جعفر چھوٹی نہر کو کہتے ہیں پھر یہ کسی آدمی کا

نام رکھدیا جائے تو یہ حقیقت مرتجل کہلائے گا۔منقول کسی لفظ کو ایک معنی سے دوسرے معنی میں استعمال کیا جائے کسی مناسبت کی وجہ سے جیسے لفظ صلوٰۃ دعاء سے ارکان مخصوصہ کی طرف منقول ہوا ہے اور ان دونوں کے درمیان مناسبت ہے کہ جس طرح دعاء میں سوال ہے اسی طرح نماز میں سوال اور عاجزی ہے۔

مشترک کسی لفظ کو چند معانی کیلئے وضع میں مناسبت کا خیال رکھے بغیر استعمال کرنے کو کہتے ہیں۔

فی اصطلاح به التخاطب یہ تیسری فصل ہے اس قید کے ساتھ مجاز کی کچھ قسموں کو داخل کردیا ہے اور حقیقت کو خارج کردیا ہے اور اس مجاز کو داخل کیا ہے جو غیر معنیٰ موضوع لہٗ ہو میں مستعمل ہو اس اصطلاح میں جس میں تخاطب ہو رہا ہے جیسے لفظ صلوٰۃ جب اہل شریعت اس کو دعاء کے معنیٰ میں استعمال کریں تو یہ مجاز ہوگا اگرچہ فی الجملہ یہ لفظ اپنے معنیٰ موضوع لہٗ میں استعمال ہوا ہے اور اس حقیقت کو نکالدیا ہے جو دوسری اصطلاح کے اعتبار سے معنیٰ موضوع لہٗ ہو جیسے یہی لفظ صلوٰۃ بول کر ارکان مخصوصہ مراد لئے جائیں تو یہ اہل لغت کے نزدیک اگرچہ معنیٰ غیر موضوع لہٗ ہے لیکن اہل شریعت کے نزدیک یہ معنیٰ موضوع لہٗ اور حقیقت ہے۔اور آخری دو قیدوں کا فائدہ مصنفؒ نے خود ذکر کیا ہے چنانچہ علی وجه یصح کی قید لگا کر غلط سے احتراز کیا ہے مثلاً کوئی آدمی کتاب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہے کہ خذ هذا الفرس یہ گھوڑا لے لو! یہاں پر معنیٰ اصلی اور معنیٰ مجازی کے درمیان چونکہ کوئی مناسبت نہیں ہے اسلئے یہ استعمال صحیح نہیں ہوگا۔

مع قرینة عدم ارادته

یہ چوتھی فصل ہے اس کے ساتھ کنایہ سے احتراز کیا ہے اسلئے کہ کنایہ میں لفظ کو غیر معنیٰ موضوع لہٗ میں استعمال کرتے ہوئے معنیٰ موضوع لہٗ کا ارادہ کرنا صحیح ہوتا ہے۔

وَكُلٌّ مِنْهُمَا اَىْ مِنَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ لُغَوِيٌّ وَشَرْعِيٌّ وَعُرْفِيٌّ خَاصٌّ وَهُوَ مَا يَتَعَيَّنُ نَاقِلُهٗ كَالنَّحْوِيِّ وَالصَّرْفِيِّ وَغَيْرِ ذٰلِكَ اَوْ عُرْفِيٌّ عَامٌّ وَهُوَ مَالَا يَتَعَيَّنُ نَاقِلُهٗ وَهٰذِهِ النِّسْبَةُ فِي الْحَقِيْقَةِ بِالْقِيَاسِ اِلَى الْوَاضِعِ فَاِنْ كَانَ وَاضِعُهَا وَاضِعَ اللُّغَةِ فَلُغَوِيَّةٌ وَاِنْ كَانَ الشَّارِعُ فَشَرْعِيَّةٌ وَعَلٰى هٰذَا الْقِيَاسُ وَفِي الْمَجَازِ بِاعْتِبَارِ الْاِصْطِلَاحِ الَّذِىْ وَقَعَ الْاِسْتِعْمَالُ فِىْ غَيْرِ مَا وُضِعَتْ لَهٗ فِىْ ذٰلِكَ الْاِصْطِلَاحِ فَاِنْ كَانَ هُوَ اصْطِلَاحَ اللُّغَةِ فَالْمَجَازُ لُغَوِيٌّ وَاِنْ كَانَ اِصْطِلَاحَ الشَّرْعِ فَشَرْعِيٌّ وَاِلَّا فَعُرْفِيٌّ عَامٌّ اَوْ خَاصٌّ كَاَسَدٍ لِلسَّبُعِ الْمَخْصُوْصِ وَ الرَّجُلِ الشُّجَاعِ فَاِنَّهٗ حَقِيْقَةٌ لُغَوِيَّةٌ فِي السَّبُعِ وَمَجَازٌ لُغَوِيٌّ فِي الرَّجُلِ الشُّجَاعِ وَصَلٰوةٍ لِلْعِبَادَةِ الْمَخْصُوْصَةِ وَالدُّعَاءِ فَاِنَّهَا حَقِيْقَةٌ شَرْعِيَّةٌ فِي الْعِبَادَةِ مَجَازٌ شَرْعِيٌّ فِي الدُّعَاءِ وَفِعْلٍ لِلَّفْظِ الْمَخْصُوْصِ اَعْنِىْ مَادَلَّ عَلٰى مَعْنًى فِىْ نَفْسِهٖ مُقْتَرِنٍ بِاَحَدِ الْاَزْمِنَةِ الثَّلَاثَةِ وَالْحَدَثِ فَاِنَّهٗ حَقِيْقَةٌ عُرْفِيَّةٌ خَاصَّةٌ اَعْنِىْ نَحْوِيَّةٌ فِى اللَّفْظِ مَجَازٌ نَحْوِيٌّ فِى الْحَدَثِ وَدَابَّةٍ لِذِى الْاَرْبَعِ وَالْاِنْسَانِ فَاِنَّهَا حَقِيْقَةٌ عُرْفِيَّةٌ عَامَّةٌ فِى الْاَوَّلِ مَجَازٌ عُرْفِيٌّ عَامٌّ فِى الثَّانِىْ۔

ترجمہ:۔

اور حقیقت ومجاز میں سے ہر ایک لغوی شرعی اور عرفی ہے پھر یہ یا تو عرف خاص ہوگی اور عرف خاص وہ ہے جس کے وضع کرنے والے متعین ہوں جیسے نحوی اور صرفی وغیرہ۔یا عرف عام ہوگی اور عرف عام وہ ہے جس کا ناقل متعین نہ ہو اور یہ نسبت حقیقت میں تو واضع کے اعتبار سے ہے کہ اگر اس کا واضع واضع لغت ہو تو حقیقت لغویہ ہے اور اگر شارع ہو تو شرعیہ ہے اور اسی پر مزید کو قیاس کرلیا جائے اور مجاز میں اس اصطلاح کے اعتبار سے ہے جس اصطلاح کے اعتبار سے استعمال غیر موضوع لہٗ میں ہوا ہے کہ اگر یہ اصطلاح اصطلاح لغت ہو تو مجاز لغوی ہے اور اگر اصطلاح شرع ہو تو مجاز شرعی ہے ورنہ عرفی ہے عام ہو یا خاص جیسے لفظ اسد مخصوص درندے اور بہادر آدمی کیلئے یہ درندے میں حقیقت لغویہ ہے اور بہادر آدمی کے لئے مجاز لغوی ہے اور لفظ صلوٰۃ عبادۃ مخصوصہ اور دعاء میں یہ عبادت میں حقیقت شرعیہ ہے اور دعاء میں مجاز شرعیہ ہے اور لفظ فعل ایک خاص لفظ کیلئے ہے یعنی اس لفظ کیلئے جو اپنی ذات میں موجود معنیٰ پر دلالت کرے اور تین زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ کے ساتھ ملا ہوا ہو اور معنیٰ حدثی کیلئے کہ لفظ میں حقیقت عرفیہ خاصیہ یعنی

نحو یہ ہے اور معنیٰ حدثی میں مجاز نحوی ہے اور لفظ دابہ چوپائے اور انسان کیلئے کہ یہ چوپائے میں حقیقت عرفیہ عامہ ہے اور انسان میں مجاز عرف عام ہے۔

تشریح:۔

یہاں سے حقیقت اور مجاز کی قسمیں بیان کی ہیں چنانچہ ان میں سے ہر ایک کی چار چار قسمیں ہیں حقیقت لغویہ حقیقت شرعیہ حقیقت عرف خاص حقیقت عرف عام۔ مجاز کی بھی چار قسمیں ہیں مجاز لغویہ مجاز شرعیہ مجاز عرف خاص مجاز عرف عام۔

حقیقت کی چار قسمیں واضع کے اعتبار سے ہیں اگر واضع شرعی ہو تو اسے حقیقت شرعیہ اور اگر واضع لغوی ہو تو اسے حقیقت لغویہ اور اگر واضع متعین ہو تو اسے حقیقت عرف خاص اور اگر واضع غیر متعین ہو تو اسے حقیقت عرف عام کہتے ہیں اور مجاز کی چار قسمیں اصطلاح کے اعتبار سے ہیں اگر اصطلاح بنانے والے اہل لغت ہوں تو اسے مجاز لغوی اور اگر اصطلاح بنانے والے اہل شریعت ہوں تو اسے مجاز شرعی اور اگر اصطلاح بنانے والے متعین ہوں تو اسے مجاز عرف خاص کہتے ہیں اور اگر اصطلاح بنانے والے غیر متعین ہوں تو اسے مجاز عرف عام کہتے ہیں۔

حقیقت و مجاز لغوی کی مثال جیسے اسد بول کر حیوان مفترس اور رجل شجاع مراد لینا اسد مراد لینا حقیقت لغویہ ہے اور رجل شجاع مراد لینا مجاز لغوی ہے حقیقت شرعیہ اور مجاز شرعی کی مثال جیسے صلوٰۃ بول کر ارکان مخصوصہ اور دعاء مراد لینا۔ ارکان مخصوصہ مراد لینا حقیقت شرعیہ اور دعاء مراد لینا مجاز شرعی ہے۔

حقیقت عرف خاص اور مجاز عرف خاص کی مثال جیسے فعل بول کر فعل مخصوص اور معنیٰ حدث۔ فعل مخصوص یعنی مایدل علی معنی فی نفسه مقترن باحد الازمنة الثلاثة مراد لینا حقیقت عرف خاص اور معنیٰ حدث مراد لینا مجاز عرف خاص ہے اسلئے کہ واضع نے لفظ فعل کی وضع تین چیزوں (معنیٰ مصدری "حدث" نسبت الی الفاعل اور نسبت الی الزمان) کے مجموعے کیلئے کی ہے۔ لہٰذا جب فعل بول کر ان تینوں معنوں کا مجموعہ مراد لیا جائے تو یہ حقیقت ہوگی اور جب لفظ فعل بول کر صرف معنیٰ مصدری مراد لیا جائے تو مجاز ہوگا۔

حقیقت عرف عام اور مجاز عرف عام کی مثال جیسے دابہ بول کر چوپائے اور انسان مراد لینا۔ دابۃ اصل کے اعتبار سے ہر اس چیز کیلئے وضع کیا گیا ہے جو زمین پر چلتی ہو خواہ اس کے پیر ہوں یا نہ ہوں پھر دابہ بول کر چوپائے مراد لینا حقیقت عرف عام ہوگا اور انسان مراد لینا مجاز عرف عام ہوگا۔

وَالْمَجَازُ مُرْسَلٌ اِنْ كَانَتِ الْعَلَاقَةُ الْمُصَحِّحَةُ غَيْرَ الْمُشَابَهَةِ بَيْنَ الْمَعْنَى الْمَجَازِيِّ وَالْحَقِيْقِيِّ وَاِلَّا فَاسْتِعَارَةٌ فَعَلٰى هٰذَا الْاِسْتِعَارَةُ هِيَ اللَّفْظُ الْمُسْتَعْمَلُ فِيْمَا شُبِّهَ بِمَعْنَاهُ الْاَصْلِيِّ لِعَلَاقَةِ الْمُشَابَهَةِ كَاَسَدٍ فِيْ قَوْلِنَا رَاَيْتُ اَسَدًا يَرْمِيْ۔

ترجمہ:۔

اور مجاز مرسل ہے اگر علاقہ مصححہ مشابہت کے علاوہ ہو مجازی اور حقیقی معنیٰ کے درمیان ورنہ استعارہ ہے لہٰذا اس تفسیر پر استعارہ وہ لفظ ہے جو ایسے معنیٰ میں مستعمل ہو جس کی معنیٰ اصلی کے ساتھ تشبیہ کے علاقہ کی وجہ سے تشبیہ دی گئی ہو جیسے لفظ اسد رئیت اسدً ایرمی میں۔

تشریح:۔

یہاں سے مصنفؒ نے مجاز کی دو قسمیں بیان کی ہیں مجاز مرسل اور کنایہ۔ اس کی وجہ حصر یہ ہے کہ معنیٰ حقیقی اور معنیٰ مجازی کے درمیان علاقہ مصححہ تشبیہ کا ہوگا یا نہیں۔

اگر معنیٰ حقیقی اور مجازی کے درمیان علاقہ مصححہ غیر تشبیہ کا ہو تو وہ مجاز مرسل ہے اور اگر علاقہ تشبیہ کا ہو تو وہ کنایہ ہے۔

تو مجاز مرسل کی تعریف یوں ہوگی مجاز مرسل وہ مجاز ہے جس میں معنیٰ حقیقی اور معنیٰ مجازی کے درمیان علاقہ مصححہ غیر تشبیہ کا ہو جیسے نعمت اور احسان کی تشبیہ دیتے ہوئے کہا جائے کہ کثرت ایادی فلان یا کہا جائے کہ للامیر ید۔ پہلی مثال میں لفظ ید ہاتھ کیلئے موضوع ہے اور اس کو سبب ہونے کی وجہ سے نعمت میں استعمال کیا گیا ہے اسلئے کہ ہاتھ صدور نعمت کیلئے سبب اور منعم علیہ تک پہنچنے کا واسطہ بنتا ہے گویا کہ ہاتھ علت فاعلیت کی طرح ہوا اور دوسری مثال میں لفظ ید سبب ہونے کی وجہ سے قدرت میں استعمال کیا گیا ہے کیونکہ قدرت کے غلبہ کا ظہور اکثر ہاتھ سے ہوتا ہے اور ہاتھ ہی سے وہ افعال صادر ہوتے ہیں جو قدرت پر دلالت کرتے ہیں جیسے بطش، ضرب، قطع اخذ وغیرہ گویا کہ "ید" ظہور قدرت کیلئے سبب بنتا ہے

استعارہ کی تعریف: اگر معنیٰ حقیقی اور مجازی میں علاقہ تشبیہ کا ہو تو اسے استعارہ کہتے ہیں جیسے رأیت اسدًا یرمی میں نے شیر کو تیر پھینکتے ہوئے دیکھا ہے اس میں چونکہ علاقہ تشبیہ کا پایا جاتا ہے اسلئے اسے استعارہ کہتے ہیں۔

مجاز مرسل کی وجہ تسمیہ: اس کو مجاز مرسل اسلئے کہتے ہیں کہ یہ ارسال عن التقیید سے مأخوذ ہے اسلئے کہ مجاز مرسل میں مجاز کو کسی قید کے ساتھ مقید نہیں کیا جاتا ہے۔

استعارہ کی وجہ تسمیہ استعارہ کو استعارہ اسلئے کہتے ہیں کہ یہ عاریۃ سے مأخوذ ہے اس میں بھی ایک لفظ کو معنیٰ حقیقی اور اصلی سے لیکر اس کے معنیٰ مجازی میں استعمال کیا جاتا ہے گویا کہ معنیٰ حقیقی سے اس لفظ کو مانگ کر معنیٰ مجازی میں استعمال کیا گیا ہے۔

وَكَثِيْرًا مَا تُطْلَقُ الْإِسْتِعَارَةُ عَلٰى فِعْلِ الْمُتَكَلِّمِ أَعْنِيْ عَلٰى إِسْتِعْمَالِ إِسْمِ الْمُشَبَّهِ بِهٖ فِي الْمُشَبَّهِ فَعَلٰى هٰذَا يَكُوْنُ بِمَعْنَى الْمَصْدَرِ وَيَصِحُّ مِنْهُ الْاِشْتِقَاقُ فَهُمَا أَيْ الْمُشَبَّهُ بِهٖ وَالْمُشَبَّهُ مُسْتَعَارٌ مِنْهُ وَمُسْتَعَارٌ لَهٗ وَاللَّفْظُ أَيْ لَفْظُ الْمُشَبَّهِ بِهٖ مُسْتَعَارٌ لِأَنَّهٗ بِمَنْزِلَةِ اللِّبَاسِ الَّذِيْ أُسْتُعِيْرَ مِنْ أَحَدٍ فَأُلْبِسَ غَيْرَهٗ وَالْمُرْسَلُ وَهُوَ مَا كَانَ الْعِلَاقَةُ غَيْرَ الْمُشَابَهَةِ۔

ترجمہ:۔

اور اکثر و بیشتر استعارہ کا اطلاق فعل متکلم پر بھی ہوتا ہے یعنی اسم مشبہ بہ کو مشبہ میں استعمال کرنے پر۔ اس اطلاق پر استعارہ مصدر کے معنیٰ میں ہوگا اور اس سے اشتقاق صحیح ہوگا لہٰذا وہ دونوں یعنی مشبہ بہ اور مشبہ مستعار منہ اور مستعار لہٗ ہیں اور لفظ یعنی مشبہ بہ مستعار ہے کیونکہ وہ اس لباس کی طرح ہے جو کسی سے مستعار لیکر دوسرے کو پہنا دیا جائے اور مجاز مرسل وہ ہے جس میں تشبیہ کے علاوہ کوئی اور علاقہ ہو۔

تشریح:۔

یہاں سے ایک اختلاف بیان کرر ہے ہیں کہ استعارہ لفظ کا نام ہے یا کسی لفظ کو معنیٰ اصلی سے معنیٰ مجازی میں استعمال کرنے کا نام ہے چنانچہ اس بات میں اہل معانی اور اہل لغت کا اختلاف ہے اہل معانی کے نزدیک استعارہ فعل کا نام ہے اور اہل لغت کے نزدیک استعارہ لفظ مستعار کو کہتے ہیں چنانچہ اہل معانی کے نزدیک جب استعارہ فعل استعارہ کا نام ہے تو اس میں چار چیزیں ہوں گی مستعار منہ مستعار لہٗ مستعار اور مستعیر مستعار منہ لفظ کا معنیٰ اصلی اور مستعار لہٗ لفظ کا معنیٰ مجازی اور مستعار وہ لفظ جس کا استعارہ کیا گیا ہے اور مستعیر استعارہ کرنے والا آدمی جیسے رئیت اسدًا یرمی اہل لغت کے نزدیک اس میں استعارہ اسد ہے اور اہل معانی کے نزدیک اس میں اسد کا معنیٰ حیوان مفترس مستعار منہ ہے اور اس کا استعمال رجل شجاع میں مستعار لہٗ ہے اور لفظ اسد مستعار ہے اور اس جملہ پر تلفظ کرنے والا آدمی مستعیر ہے۔ الغرض استعارہ کے معنیٰ ہیں کسی سے کوئی چیز مانگ کر لیجانا خواہ وہ کپڑا ہو یا کوئی اور چیز اور اس میں بھی چونکہ لفظ اپنے معنیٰ اصلی سے لیکر اس کے معنیٰ غیر موضوع لہٗ میں استعمال کیا جاتا ہے اسلئے اسے استعارہ کہتے ہیں۔

اور مجاز مرسل کسی لفظ کو اس کے معنیٰ اصلی سے معنیٰ مجازی میں علاقہ تشبیہ کے علاوہ کسی اور علاقہ کی وجہ سے استعمال کرنے کو کہتے ہیں۔

پھر اس کی بہت ساری صورتیں ہوسکتی ہیں مصنفؒ نے ان میں سے چند صورتیں یہاں پر ذکر کی ہیں۔

كَالْيَدِ الْمَوْضُوْعَةِ لِلْجَارِحَةِ الْمَخْصُوْصَةِ إِذَا اسْتُعْمِلَتْ فِي النِّعْمَةِ لِكَوْنِهَا بِمَنْزِلَةِ الْعِلَّةِ الْفَاعِلِيَّةِ لِلنِّعْمَةِ لِأَنَّ النِّعْمَةَ مِنْهَا تَصْدُرُ وَتَصِلُ إِلَى الْمَقْصُوْدِ وَكَالْيَدِ فِي الْقُدْرَةِ لِأَنَّ أَكْثَرَ مَا يَظْهَرُ سُلْطَانُ الْقُدْرَةِ يَكُوْنُ فِي الْيَدِ وَبِهَا يَكُوْنُ الْأَفْعَالُ الدَّالَّةُ عَلَى الْقُدْرَةِ مِنَ الْبَطْشِ وَالضَّرْبِ وَالْقَطْعِ وَالْأَخْذِ وَغَيْرِ ذٰلِكَ۔

ترجمہ:۔

جیسے لفظ ید ہے جو اسے مخصوص عضو کیلئے وضع کیا گیا ہے جب اسے نعمت میں استعمال کیا جائے کیونکہ یہ نعمت کیلئے علت فاعلیہ کی طرح ہے کیونکہ نعمت اسی سے صادر ہوتی ہے اور مقصود تک پہنچاتی ہے اور جیسے ہاتھ قدرت میں کیونکہ غلبہ قدرت کا ظہور اکثر ہاتھ ہی سے ہوتا ہے اور اسی سے وہ افعال صادر ہوتے ہیں جو قدرت پر دلالت کرتے ہیں جیسے بطش، ضرب، قطع، اخذ وغیرہ۔

تشریح:۔

پہلی صورت یہ ہے کہ سبب بول کر مسبب مراد لیا جائے جیسے ید کا استعمال نعمت میں یعنی ہاتھ بول کر نعمت مراد لی جائے اس میں نعمتوں کیلئے ید سبب بنتا ہے اسلئے کہ نعمتیں ہاتھوں سے صادر ہوتی ہیں اور نعمتیں ید کیلئے مسبب بنتی ہیں جیسے کہا جاتا ہے أصابني يد فلان یعنی نعمة۔

دوسری صورت جیسے ید کا اطلاق قدرت پر کہ ید بول کر قدرت مراد لی جائے تو اس میں ید قدرت کیلئے سبب بنتا ہے کیونکہ قدرت کا ظہور مثلاً مارنا کاٹنا پکڑنا ان تمام چیزوں کیلئے ہاتھ سبب بنتا ہے اور یہ چیزیں مسبب بنتی ہیں تو ہاتھ بول کر قدرت مراد لینا تسمیۃ السبب باسم المسبب کے قبیل سے ہو گا اور پھر قدرت سبب بنتا ہے آثار کیلئے اسلئے کہ جب تک قدرت نہ ہو اس وقت تک آثار ظاہر نہیں ہوتے ہیں تو قدرت بول کر آثار مراد لینا تسمیۃ المسبب باسم السبب کے قبیل سے ہوگا۔

وَالرَّاوِيَةِ اَلَّتِىْ هِىَ فِى الْاَصْلِ اِسْمٌ لِلْبَعِيْرِ الَّذِىْ يَحْمِلُ الْمَزَادَةَ إِذَا اسْتُعْمِلَتْ فِى الْمَزَادَةِ اَىِ الْمَزْوَدِ الَّذِىْ يُجْعَلُ فِيْهِ الزَّادُ اَىِ الطَّعَامُ الْمُتَّخَذُ لِلسَّفَرِ وَالْعَلَاقَةُ كَوْنُ الْبَعِيْرِ حَامِلًا لَهَا وَبِمَنْزِلَةِ الْعِلَّةِ الْمَادِّيَّةِ وَلَمَّا اَشَارَ بِالْمِثَالِ اِلٰى بَعْضِ اَنْوَاعِ الْعَلَاقَةِ اَخَذَ فِى التَّصْرِيْحِ بِالْبَعْضِ الْاٰخَرِ مِنْ اَنْوَاعِ الْعَلَاقَةِ فَقَالَ وَمِنْهُ اَىْ مِنَ الْمُرْسَلِ تَسْمِيَةُ الشَّيْئِ بِاِسْمِ جُزْئِهٖ

ترجمہ:۔

اور جیسے راویہ جو اصل میں اس اونٹ کا نام ہے جو توشہ دان کو اٹھاتا ہے جب اسے استعمال کیا جائے اس توشہ دان کیلئے جس میں زاد راہ ہو یعنی سفر کیلئے تیار کیا گیا کھانے کیلئے اس کو وضع کر دیا جائے اور اس میں علاقہ یہ ہے کہ اونٹ توشہ دان کو اٹھاتا ہے اور اونٹ اس کیلئے علت مادیہ کی طرح ہے اور جب مصنفؒ نے علاقہ کے بعض انواع کی طرف اشارہ کر دیا تو اب علاقہ کی باقی قسموں کی تصریح کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اسی میں سے ہے یعنی مجاز مرسل میں سے تسمیۃ الشیئ باسم جزئہ۔

تشریح:۔

تیسری صورت یہ ہے کہ معنیٰ اصلی اور معنیٰ مجازی کے درمیان مصاحبت کا تعلق ہو جیسے راویہ کا اطلاق مزادہ پر ہو۔ راویہ اس جانور کو کہتے ہیں جس پر پانی کا مشکیزہ وغیرہ لاد کر پانی پلایا جائے اور مزادہ اس مشک کو کہتے ہیں جس میں پانی بھر کر جانور پر لادا جائے ان دونوں کے درمیان مصاحبت کا تعلق ہے۔ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ اس میں معنیٰ اصلی اور معنیٰ مجازی کے درمیان مصاحبت کا تعلق نہیں ہے بلکہ ان کے درمیان علت مادیہ کا تعلق ہے اسلئے کہ راویہ کا اطلاق مزادہ پر اس وقت ہوتا ہے جب اس پر پانی بھر کر لادا جائے لہٰذا مزادہ کا وجود راویہ سے مقدم ہوگا اسلئے ان دونوں کے درمیان مادیت کا تعلق ہوگا

فائدہ: مزادہ میم کے فتحہ کے ساتھ اس برتن کو کہتے ہیں جس میں پانی بھرا جائے اور مِزودۃ میم کے کسرے کے ساتھ اس برتن کو کہتے ہیں جس میں زادراہ باندھا جائے اس اعتبار سے یہاں پر علامہ تفتازانیؒ کی بیان کردہ توضیح درست معلوم نہیں ہوتی ہے کیونکہ انھوں نے مزادہ کو زادراہ ڈالا جانے والا برتن سمجھا ہے جبکہ یہ وہ برتن ہے جس میں پانی بھرا جاتا ہے۔

وَفِىْ هٰذِهِ الْعِبَارَةِ نَوْعُ تَسَامُحٍ وَالْمَعْنٰى اَنَّ فِىْ هٰذِهِ التَّسْمِيَةِ مَجَازًا مُرْسَلًا وَهُوَ اللَّفْظُ الْمَوْضُوْعُ لِجُزْءِ الشَّيْئِ عِنْدَ اِطْلَاقِهٖ عَلٰى نَفْسِ ذٰلِكَ الشَّيْئِ كَالْعَيْنِ وَهِىَ الْجَارِحَةُ الْمَخْصُوْصَةُ فِى الرَّبِيْئَةِ وَهِىَ الشَّخْصُ الرَّقِيْبُ وَالْعَيْنُ جُزْءٌ مِنْهُ وَيَجِبُ اَنْ يَكُوْنَ الْجُزْءُ الَّذِىْ يُطْلَقُ عَلَى الْكُلِّ مِمَّا يَكُوْنُ لَهٗ مِنْ بَيْنِ الْاَجْزَاءِ مَزِيْدُ اخْتِصَاصٍ بِالْمَعْنَى الَّذِىْ قُصِدَ بِالْكُلِّ مَثَلًا لَا يَجُوْزُ اِطْلَاقُ الْيَدِ اَوِ الْاِصْبَعِ عَلَى الرَّبِيْئَةِ وَعَكْسُهٗ اَىْ وَمِنْهُ عَكْسُ الْمَذْكُوْرِ يَعْنِىْ تَسْمِيَةُ الشَّيْئِ بِاِسْمِ كُلِّهٖ كَالْاَصَابِعِ الْمُسْتَعْمَلَةِ فِى الْاَنَامِلِ اَلَّتِىْ هِىَ اَجْزَاءٌ مِنَ الْاَصَابِعِ فِىْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى يَجْعَلُوْنَ اَصَابِعَهُمْ فِىْ اٰذَانِهِمْ وَتَسْمِيَتُهٗ اَىْ وَمِنْهُ تَسْمِيَةُ الشَّيْئِ بِاِسْمِ سَبَبِهٖ نَحْوُ رَعَيْنَا الْغَيْثَ اَىِ النَّبَاتَ الَّذِىْ سَبَبُهُ الْغَيْثُ اَوْ تَسْمِيَةُ الشَّيْئِ بِاِسْمِ مُسَبَّبِهٖ نَحْوُ اَمْطَرَتِ السَّمَاءُ

نَبَاتًا اَیْ غَیْثًا لِکَوْنِ النَّبَاتِ مُسَبَّبًا عَنْہُ۔

ترجمہ:۔

اس عبارت میں کچھ نہ کچھ تسامح ہے اور مطلب یہ ہے کہ اس تعبیر میں مجاز مرسل ہے اور مجاز مرسل وہ ہے جو کسی چیز کے جزء کیلئے موضوع ہو اور اس کا اطلاق اس کے کل پر کر دیا گیا ہو جیسے لفظ عین جو آنکھ کیلئے موضوع ہے جاسوس کیلئے بولا جائے کہ آنکھ اس کا جزء ہے پھر اس جزء کیلئے جس کا اطلاق کل پر کیا جائے دیگر اجزاء کے درمیان اس معنٰی کے ساتھ مزید اختصاص ہونا ضروری ہے جو معنٰی کل سے مقصود ہے پس جاسوس پر ہاتھ یا انگلی کا اطلاق جائز نہیں ہوگا اور اس کا عکس یعنی کسی چیز کو کل کے نام سے موسوم کرنا جیسے لفظ اصابع کو پوروں میں استعمال کیا جائے جو انگلیوں کے اجزاء ہیں اللہ تعالٰی کے قول یجعلون اصابعھم فی آذانھم وہ اپنی انگلیوں کو اپنے کانوں میں ٹھونس دیتے ہیں۔ اور اسی سے ہے کسی چیز کو اس کے سبب کے ساتھ مسمّٰی کرنا جیسے رعینا الغیث، ہم نے بادل چرایا یعنی گھاس کا سبب بارش یا کسی چیز کو اس کے مسبب کے ساتھ موسوم کرنا جیسے برسادیا آسمان نے گھاس یعنی بادل کیونکہ گھاس بادل کا مسبب ہے۔

تشریح:۔

پھر مصنفؒ نے خود ہی علاقوں کی چند مثالیں ذکر کر کے ان کی وضاحت کی ہے۔

چنانچہ ان میں سے ایک صورت ہے تسمیۃ الکل باسم الجزء یعنی معنٰی حقیقی اور معنٰی مجازی کے درمیان جزء اور کل کا علاقہ ہو تو جزء کا نام کل پر رکھ دیا جائے جیسے عین بول کر جاسوس مراد لینا اس میں عین جاسوس کے کل کو کہا گیا ہے حالانکہ عین جاسوس کا ایک جزء ہے جاسوس کا کل نہیں ہے لیکن پھر بھی جزء بول کر کل مراد لیا گیا ہے لیکن اس طرح مجاز مراد لینے کیلئے شرط یہ ہے کہ کل کا اس جزء کے ساتھ کوئی خاص تعلق اور مناسبت ہو اور اگر جزء اور کل کے درمیان کوئی مناسبت نہ پائی جاتی ہو بلکہ ان کے درمیان محض جزئیت اور کلیت کا تعلق ہو تو صرف تعلق کی بناء پر مجاز بنانا صحیح نہیں ہے جیسے ید، رجل اور رأس یہ تمام کے تمام جاسوس کے اجزاء ہیں لیکن اس کے باوجود ان میں سے کسی کے ساتھ جاسوس کے کل سے تعبیر کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ جاسوسی کے ساتھ ان کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ جبکہ عین کا جاسوسی کرنے کے ساتھ خاص تعلق ہے کیونکہ عین کے ساتھ جاسوسی کی جاتی ہے دنیا کی یہ تاریخ ہے کہ آج تک کسی اندھے کو جاسوس نہیں بنایا گیا ہے کیونکہ آنکھ کے بغیر جاسوسی متصور ہی نہیں ہے۔

وفی ھذہ العبارۃ نوع تسامح:۔ اس عبارت کیساتھ علامہ تفتازانیؒ نے ماتن پر اعتراض کر کے خود اس اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض:۔ ماتن کی عبارت میں تسامح ہے انھوں نے ''تسمیۃ الکل باسم الجزء'' والے لفظ کو مجاز مرسل کہا ہے جبکہ اس لفظ کو مجاز مرسل نہیں کہتے ہیں بلکہ جزء کے نام پر کل کا نام رکھنے کے اس فعل کو مجاز مرسل کہتے ہیں۔

جواب اس تسمیہ سے ماتن کی مراد یہ ہے کہ وہ صرف یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ ''تسمیۃ الکل باسم الجزء'' میں مجاز مرسل ہے قطع نظر اس سے کہ اس فعل کو مجاز مرسل کہتے ہیں یا اس لفظ کو۔

پانچویں صورت یہ ہے کہ کل بول کر جزء مراد لیا جائے جیسے ارشاد باری تعالٰی ہے ''یَجْعَلُوْنَ اَصَابِعَھُمْ فِیْ آذَانِھِمْ'' اس میں کہا گیا ہے کہ وہ اپنی انگلیوں کو اپنے کانوں میں ڈالتے ہیں حالانکہ پوری انگلیوں کو کانوں میں ڈالنا محال اور ناممکن ہے اسلئے یہاں پر انگلیوں کے پورے مراد ہوں گے کہ وہ اپنے پوروں کو کانوں میں ڈالتے ہیں اور یہاں پر کل بول کر جزء مراد لیا گیا ہے۔

چھٹی صورت تسمیۃ السبب باسم المسبب۔

جیسے ''رعینا الغیث''، ہم نے بارش کی حفاظت کی یہ بول کر فصل مراد لی جائے تو یہ تسمیۃ السبب باسم المسبب کے قبیل سے ہوگا اسلئے کہ بارش فصل کیلئے سبب بنتی ہے۔

ساتویں صورت تسمیۃ المسبب باسم السبب جیسے ''امطرت السماء نباتًا'' آسمان نے پودے برسائے حالانکہ آسمان سے پودے نہیں برستے ہیں آسمان سے تو بارش برستی ہے اور اس بارش سے پودے اگتے ہیں تو بارش پودوں کے اگنے کیلئے سبب اور پودے اس کیلئے مسبب بن گئے اسلئے یہ تسمیۃ المسبب باسم السبب کے قبیل سے ہوگا۔

وَاَوْرَدَفِی الْاِیْضَاحِ فِیْ اَمْثِلَةِ تَسْمِیَةِ السَّبَبِ بِاِسْمِ الْمُسَبَّبِ قَوْلَهُمْ فُلَانٌ اَكَلَ الدَّمَ اَیْ اَلدِّیَةَ الْمُسَبَّبَةَ عَنِ الدَّمِ وَهُوَسَهْوٌبَلْ هُوَمِنْ قَبِیْلِ تَسْمِیَةِ الْمُسَبَّبِ بِاِسْمِ السَّبَبِ اَوْمَاكَانَ عَلَیْهِ اَیْ تَسْمِیَةُ الشَّیْئِ بِاِسْمِ الشَّیْئِ الَّذِیْ كَانَ هُوَعَلَیْهِ فِی الزَّمَانِ الْمَاضِیْ لٰكِنَّهٗ لَیْسَ عَلَیْهِ الْاٰنَ نَحْوُوَاٰتُواالْیَتَامٰی اَمْوَالَهُمْ اَیْ اَلَّذِیْنَ كَانُوْایَتَامٰی قَبْلَ ذٰلِكَ اِذْلَایُتْمَ بَعْدَالْبُلُوْغِ اَوْتَسْمِیَةُ الشَّیْئِ بِاِسْمِ مَایَؤُلُ ذٰلِكَ الشَّیْئُ اِلَیْهِ فِی الزَّمَانِ الْمُسْتَقْبَلِ نَحْوُاِنِّیْ اَرَانِیْ اَعْصِرُخَمْرًا اَیْ عَصِیْرًایَؤُلُ اِلَی الْخَمْرِ۔

ترجمہ:۔

مصنفؒ نے ایضاح میں تسمیۃ السبب باسم المسبب کی مثالوں میں عربوں کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اکل فلان الدم کہ فلاں نے دم یعنی دیت کھائی ہے جوخون کیلئے مسبب ہے یہ ان کی غلطی ہے بلکہ یہ تو تسمیۃ المسبب باسم السبب کے قبیل سے ہے یا کسی چیز کا نام اس چیز پر رکھنا جس پر وہ زمانہ ماضی میں ہواور وہ اب اس پر نہیں ہے جیسے یتیموں کو ان کا مال دیدو! یعنی وہ جو زمانہ ماضی میں یتیم تھے کیونکہ بلوغ کے بعد کوئی یتیمی نہیں ہوتی ہے یا کسی چیز کا اس اعتبار سے نام رکھنا جو وہ زمانہ استقبال میں بننے والی ہو جیسے میں دیکھتا ہوں اپنے آپ کو شراب نچوڑتے ہوئے یعنی وہ شیرا جس سے آئندہ شراب بنے گی۔

تشریح:۔

اس عبارت کیساتھ شارحؒ نے ماتن پر چوٹ کی ہے کہ ماتن نے ایضاح میں تسمیۃ السبب باسم المسبب کی مثال فلان اکل الدم یعنی الدیۃ ذکر کی ہے یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ دم دیت کیلئے سبب بنتا ہے نہ کہ دیت دم کیلئے لہٰذا یہ تسمیۃ المسبب باسم السبب کے قبیل سے ہوگا نہ کہ تسمیۃ السبب باسم المسبب کے قبیل سے۔

آٹھویں صورت یہ ہے کہ ماکان کے اعتبار سے حکم لگایا جائے اور ماکان کا مطلب یہ ہوتا ہے زمانہ ماضی میں کسی چیز کا کوئی نام ہو تو استقبال میں بھی ماضی کا اعتبار کرتے ہوئے اس پر حکم لگایا جائے جیسے''وَآتُوْالْیَتَامٰی أَمْوَالَهُمْ''۔اس میں یتیموں کو ان کا مال ان کے حوالہ کرنے کا حکم ہے اور یتیموں کو ان کا مال ان کے بالغ ہونے کے بعد حوالہ کیا جاتا ہے اور بالغ ہونے کے بعد یتیم کو یتیم نہیں کہتے ہیں کیونکہ حضور کا ارشاد ہے کہ''لایتم بعدالبلوغ''یعنی بلوغ کے بعد یتیمی نہیں ہے حالانکہ اس آیت میں ان کو یتیم کہا گیا ہے تو ان کو یتیم کہنا زمانہ ماضی کے اعتبار سے ہے کہ یہ لوگ کسی وقت یتیم تھے۔

نویں صورت یہ ہے کہ مایؤل کے اعتبار سے حکم لگایا جائے یعنی زمانہ استقبال میں کسی چیز کا کوئی نام بنتا ہو تو پہلے سے اس کا وہ نام رکھ دیا جائے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے''وقال الآخر انی أرانی اعصر خمرًا''یعنی دوسرے نے کہا کہ میں شراب نچوڑ رہا ہوں حالانکہ شراب کو نچوڑا نہیں جاسکتا ہے بلکہ انگور کو نچوڑ کر اس کے شیرے سے شراب بنائی جاتی ہے لیکن چونکہ انگور کا نچوڑا ہوا شیرہ بعد میں جا کر شراب بنتا ہے اسلئے مایؤل کے اعتبار سے انگور کے شیرے کو شراب کہا گیا ہے۔

اَوْ تَسْمِیَةُ الشَّیْئِ بِاِسْمِ مَحَلِّهٖ نَحْوُفَلْیَدْعُ نَادِیَهٗ اَیْ اَهْلَ نَادِیْهِ الْحَالُ فِیْهِ وَالنَّادِیْ اَلْمَجْلِسُ اَوْتَسْمِیَةُ الشَّیْئِ بِاِسْمِ حَالِهٖ اَیْ بِاِسْمِ مَایَحُلُّ فِیْ ذٰلِكَ الشَّیْئِ نَحْوُوَاَمَّاالَّذِیْنَ ابْیَضَّتْ وُجُوْهُهُمْ فَفِیْ رَحْمَةِاللّٰهِ اَیْ فِی الْجَنَّةِ الَّتِیْ تَحُلُّ فِیْهَاالرَّحْمَةُ اَوْتَسْمِیَةُ الشَّیْئِ بِاِسْمِ اٰلَتِهٖ نَحْوُوَاجْعَلْ لِیْ لِسَانَ صِدْقٍ فِی الْاٰخِرِیْنَ اَیْ ذِكْرًاحَسَنًا وَاللِّسَانُ اِسْمٌ لِاٰلَةِ الذِّكْرِوَلَمَّاكَانَ فِی الْاٰخِرِیْنَ نَوْعُ خِفَاءٍ صَرَّحَ بِهٖ فِی الْكِتَابِ۔

ترجمہ:۔

یا کسی چیز کو اس کے محل کے اعتبار سے موسوم کر دیا جائے جیسے فلیدع نادیہ تو بلائے وہ اپنی مجلس والوں کو اس میں نادیہ مجلس کے معنی میں ہے یا کسی چیز کا نام اس کے حال کے اعتبار سے رکھا جائے یعنی اس چیز کے اعتبار سے جو اس میں واقع ہوتی ہو اس کے اعتبار سے اس کا نام رکھ دیا جائے جیسے اور وہ لوگ جن کے چہرے سفید ہوں گے تو وہ اللہ کی رحمت میں ہوں گے یعنی اس جنت میں ہوں گے جس میں اللہ کی رحمت نازل ہوتی ہے یا کسی چیز کو اس کے

آلہ کے نام کے ساتھ موسوم کرنا جیسے اور پچھلوں میں میرے لئے سچی زبان بنادے۔ یعنی ذکر خیر کیونکہ زبان ذکر خیر کیلئے آلہ ہے چونکہ آخری دو مثالوں میں قدرے خفاء تھا اسلئے کتاب میں اس کی وضاحت کردی ہے۔

تشریح:۔

دسویں صورت:۔" تسمية الحال باسم المحل "یعنی محل کے نام پر حال کا نام رکھدیا جائے جیسے قرآن کریم میں ابوجہل وغیرہ سے خطاب ہے کہ" فَلْيَدْ عُ نَادِيَهُ "۔ یعنی چاہئے کہ وہ اپنے مجلس کو بلائے۔ اس میں مجلس سے مراد اہل مجلس ہیں کیونکہ نادیہ مجلس کو کہتے ہیں اور مجلس کے بلانے کا کوئی مطلب نہیں ہے۔

گیارہوں صورت:۔تسمية المحل باسم الحال یعنی حال کی وجہ سے محل کا نام رکھدیا جائے جیسے" وَأَمَّا الَّذِيْنَ ابْيَضَّتْ وُجُوْهُهُمْ فَفِيْ رَحْمَةِ اللّٰهِ "۔ یعنی جن کے چہرے سفید ہوں گے وہ خدا کی رحمت میں ہوں گے۔ اس میں خدا کی رحمت سے مراد جنت ہے کیونکہ جنت محل اور اس میں خدا کی رحمت حال ہے تو اس میں حال بول کر محل مراد لیا گیا ہے کیونکہ جنت میں خدا کی رحمت کے بغیر ہونے کا کوئی مطلب نہیں ہے تو یہاں پر حال بول کر محل مراد لیا گیا ہے۔

بارہویں صورت:۔ تسمية ذی الآلة باسم الآلة جیسے ابراہیمؑ کی دعا ہے" وَاجْعَلْ لِيْ لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِيْنَ "۔
اے اللہ میرے لئے بعد میں آنے والوں میں سچی زبان بنا۔ اس میں لسان سے مراد ذکر حسن ہے کیونکہ ذکر زبان ہی سے ہوتا ہے تو زبان ذکر حسن کیلئے آلہ بن گئی۔

فائدہ: ان آخری دو مثالوں کی وضاحت ماتن نے خود کی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ان میں خفی تھا اور وہ خفی اس طرح تھا کہ ماقبل والی مثالوں کی طرح ان کا علاقہ" ذکرحسن "اور" جنة "واضح نہیں تھا۔

فَإِنْ قِيْلَ قَدْ ذُكِرَ فِيْ مُقَدِّمَةِ هٰذَا الْفَنِّ أَنَّ مَبْنَى الْمَجَازِ الْإِنْتِقَالُ مِنَ الْمَلْزُوْمِ إِلَى اللَّازِمِ وَبَعْضُ أَنْوَاعِ الْعَلَاقَةِ بَلْ أَكْثَرُهَا لَا يُفِيْدُ اللُّزُوْمَ قُلْنَا لَيْسَ مَعْنَى اللُّزُوْمِ هٰهُنَا امْتِنَاعُ الْإِنْفِكَاكِ فِي الذِّهْنِ أَوِ الْخَارِجِ بَلْ تَلَاصُقٌ وَاتِّصَالٌ يُنْتَقَلُ بِسَبَبِهٖ مِنْ أَحَدِهِمَا إِلَى الْآخَرِ فِي الْجُمْلَةِ وَفِيْ بَعْضِ الْأَحْيَانِ وَهٰذَا مُتَحَقَّقٌ فِيْ كُلِّ أَمْرَيْنِ بَيْنَهُمَا عَلَاقَةٌ وَارْتِبَاطٌ۔

ترجمہ:۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ اس فن کے شروع میں مذکور ہوا ہے مجاز کا دارومدار ملزوم سے لازم کی طرف منتقل ہونے پر ہے جبکہ علاقہ کی بعض قسمیں بلکہ اکثر لزوم کا فائدہ نہیں دیتی ہیں ہم کہتے ہیں کہ یہاں پر لزوم کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ذہنی کا خارجی طور پر انفکاک ممتنع ہے بلکہ صرف اتصال مراد ہے جس کی وجہ سے فی الجملہ ایک چیز سے دوسری چیز کی طرف انتقال ہو سکے اور یہ ہر ایسی دو چیزوں میں متحقق ہوتا ہے جن میں علاقہ اور رابطہ ہو۔

تشریح:۔

فان قیل :اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا ہے کہ اس فن کے مقدمہ میں آپ نے یہ بیان کیا تھا کہ مجاز وہ ہوتا ہے جس میں ملزوم بول کر لازم کا ارادہ کیا گیا ہو جبکہ مذکورہ مثالوں میں سے اکثر و بیشتر مثالوں میں ان کے درمیان لزوم تک نہیں ہے تو پھر ان کو مجاز کی مثالیں کس طرح بنایا ہے؟۔

جواب: لزوم کے دو معنی ہیں ایک معنی یہ ہے کہ لازم اور ملزوم کے درمیان خارج یا ذہن میں لزوم ہو کہ ذہن میں یا خارج میں جہاں پر ملزوم ہو وہاں پر لازم ہو اور لزوم کا دوسرا معنی یہ ہے کہ دو چیزوں کے درمیان ایسا تعلق اور رابطہ ہو کہ ان میں سے ایک بول کر دوسرا مراد لینا صحیح ہو یہاں پر پہلا والا معنی مراد نہیں بلکہ دوسرا معنی مراد ہے کہ ان دو چیزوں کے درمیان ایسا تعلق اور ربط ہو کہ ایک بول کر دوسرا مراد لینا صحیح ہو اور یہاں پر بھی اکثر مثالوں میں ایسا تعلق موجود ہے جس کی وجہ سے ایک لفظ سے دوسرے لفظ کی طرف انتقال کرنا صحیح ہے۔

وَالْإِسْتِعَارَةُ وَهِيَ مَجَازٌ تَكُوْنُ عَلَاقَتُهُ الْمُشَابَهَةُ أَيْ قَصْدًا أَنَّ الْإِطْلَاقَ بِسَبَبِ الْمُشَابَهَةِ فَإِذَا أُطْلِقَ الْمِشْفَرُ

عَلٰی شَفَةِ الْاِنْسَانِ فَاِنْ قُصِدَ تَشْبِیْهُهَا بِمِشْفَرِ الْاِبِلِ فِی الْغِلَظِ فَهُوَ اِسْتِعَارَةٌ وَاِنْ اُرِیْدَ اَنَّهٗ مِنْ اِطْلَاقِ الْمُقَیَّدِ عَلَی الْمُطْلَقِ کَاِطْلَاقِ الْمِرْسَنِ عَلَی الْاَنْفِ مِنْ غَیْرِ قَصْدٍ اِلَی التَّشْبِیْهِ فَمَجَازٌ مُرْسَلٌ فَاللَّفْظُ الْوَاحِدُ بِالنِّسْبَةِ اِلَی الْمَعْنَی الْوَاحِدِ قَدْ یَکُوْنُ اِسْتِعَارَةً وَقَدْ یَکُوْنُ مَجَازًا مُرْسَلًا وَالْاِسْتِعَارَةُ قَدْ تُقَیَّدُ بِالتَّحْقِیْقِیَّةِ لِتَتَمَیَّزَ عَنِ التَّخْیِیْلِیَّةِ وَالْمَکْنِیِّ عَنْهَا لِتَحَقُّقِ مَعْنَاهَا اَیْ مَا عُنِیَ بِهَا وَاسْتُعْمِلَتْ هِیَ فِیْهِ حِسًّا اَوْ عَقْلًا بِاَنْ یَکُوْنَ اللَّفْظُ قَدْ نُقِلَ اِلٰی اَمْرٍ مَعْلُوْمٍ یُمْکِنُ اَنْ یُنَصَّ عَلَیْهِ وَیُشَارَ اِلَیْهِ اِشَارَةً حِسِّیَّةً اَوْ عَقْلِیَّةً فَالْحِسِّیُّ کَقَوْلِهٖ ع لَدَیٰ اَسَدٍ شَاکِی السِّلَاحِ اَیْ تَامِّ السِّلَاحِ مُقَذَّفٍ اَیْ رَجُلٍ شُجَاعٍ قُذِفَ بِهٖ کَثِیْرًا اِلَی الْوَقَائِعِ وَقِیْلَ قُذِفَ بِاللَّحْمِ وَرُمِیَ بِهٖ فَصَارَ لَهٗ جَسَامَةٌ وَنَبَالَةٌ فَالْاَسَدُ هٰهُنَا مُسْتَعَارٌ لِلرَّجُلِ الشُّجَاعِ وَهُوَ اَمْرٌ مُتَحَقِّقٌ حِسًّا وَقَوْلُهٗ تَعَالٰی اَیْ وَالْعَقْلِیُّ کَقَوْلِهٖ تَعَالٰی اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ اَیِ الدِّیْنَ الْحَقَّ وَهُوَ مِلَّةُ الْاِسْلَامِ وَهٰذَا اَمْرٌ مُتَحَقِّقٌ عَقْلًا۔

ترجمہ:۔

اور استعارہ اس مجاز کو کہتے ہیں جس میں علاقہ تشبیہ کا پایا جائے یعنی اس بات کا ارادہ کیا جائے کہ اطلاق مشابہت کی وجہ سے ہے لہٰذا جب انسان کے ہونٹ پر مشفر کا اطلاق کر دیا جائے تو اگر موٹائی میں اونٹ کے ہونٹ کے ساتھ تشبیہ دینا مقصود ہو تو استعارہ ہوگا اور اگر مطلق کو مقید کرنا مقصود ہو جیسے ناک پر مرسن کا اطلاق کر دیا جائے تشبیہ کے ارادے کے بغیر تو مجاز مرسل ہوگا لہٰذا ایک ہی لفظ ایک ہی معنیٰ کے اعتبار سے استعارہ بھی ہو سکتا ہے اور مجاز مرسل بھی ہو سکتا ہے۔ اور استعارہ کو کبھی تحقیقیہ کیساتھ مقید کر دیا جاتا ہے تا کہ یہ تخییلیہ اور مکنیہ سے ممتاز ہو جائے اس کے معنیٰ مرادی کے متحقق ہونے کی وجہ سے اور اس میں اسے حساً یا عقلاً استعمال کیا گیا ہو اس کی صورت یہ ہے کہ لفظ کو ایک ایسے معلوم چیز کی طرف منتقل کر دیا گیا ہو جس کی طرف حساً یا عقلاً اشارہ کیا جا سکتا ہو حسی جیسے اس مصرعہ میں ہے کہ میں ایسے شیر کے پاس ہوں جو پورے ہتھیار والا اور جنگ آزمودہ ہے یعنی بہادر ہے جس کو بارہا معرکوں میں ڈالا گیا ہے بعض نے کہا ہے کہ یہ قذف باللحم سے مأخوذ ہے یعنی وہ جسیم شحیم اور پر گوشت ہے لہٰذا یہاں پر لفظ اس بہادر کیلئے مستعار ہے جو حساً متحقق ہے اور عقلی جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے دکھا ہمیں سیدھا راستہ یعنی دین حق جو مذہب اسلام ہے اور یہ امر عقلاً متحقق ہے۔

تشریح:۔

اصل تو یہ ہے کہ استعارہ کو کسی قید کے ساتھ مقید نہ کیا جائے لیکن کبھی کبھار استعارہ کے معنیٰ کے تحقق اور استعارہ تخییلیہ اور استعارہ مکنیہ سے احتراز کرنے کیلئے استعارہ کو حقیقیہ کی قید کے ساتھ مقید کر دیا جاتا ہے۔

استعارہ تخییلیہ اور استعارہ مکنیہ سے اسلئے احتراز کیا جاتا ہے کہ ان میں معنیٰ حقیقی سے معنیٰ مجازی کی طرف انتقال نہیں ہوتا ہے۔

تحقق کا مطلب یہ ہے کہ معنیٰ حقیقی سے ایسے معنیٰ مجازی کی طرف انتقال کر دیا جائے جس کی طرف حساً یا عقلاً اشارہ کرنا ممکن ہو حسی کی مثال جیسے زہیر ابن ابی سلمیٰ کا یہ شعر کہ

لدیٰ اسد شاکی السلاح مقذّف :: لهٗ لبد اظفارهٗ لم تقلم

تحقیق المفردات: لدیٰ عند کے معنیٰ میں ہے اسد سے مراد بہادر و شجاع آدمی ہے شاکی السلاح ہتھیار بند، مکمل مسلح ہونا ، مقذف وہ بہادر آدمی جسے بار بار لڑائی میں جھونکا گیا ہو جس کی وجہ سے اسے لڑائی کا خوب تجربہ ہو۔ اور اس کا دوسرا معنیٰ ہے انتہائی موٹا آدمی جس پر گوشت کی تہیں چڑھ گئی ہوں۔ لبد تہہ بتہ چڑھے ہوئے بال اس سے ایال کے بال مراد ہیں اظفار ناخن تقلم باب ضرب سے واحد مؤنث غائبہ کا صیغہ ہے بمعنیٰ کاٹنا۔ اس شعر کے شروع میں انا محذوف ہے۔

ترجمہ: میں مکمل مسلح جنگ آزمودہ شیر (بہادر آدمی) کے پاس ہوں جس کے تہہ بتہ بال اور نہ کاٹے ہوئے ناخن ہیں۔

محل استشہاد: یہاں پر اسد کا معنیٰ مجازی رجل شجاع مراد ہے اور شاعر نے اس کی تشبیہ اس کے معنیٰ حقیقی حیوان مفترس کے ساتھ دی ہے اور

اس انتقال کیلئے یہاں پر قرینہ حسی اسد کا مسلح ہونا موجود ہے کیونکہ اسد حقیقی مسلح نہیں ہوسکتا ہے تو لازمی طور پر اس کا معنی مجازی مراد ہوگا۔

شاکی کی تعلیل۔ شاکی شوکت سے ماخوذ ہے اور اسم فاعل ہے اصل میں ''شاوك'' تھا پھر قلب مکانی کر کے واؤ کو کاف کی جگہ اور کاف کو واؤ کی جگہ لائے تو شاکو بن گیا پھر یدعوا یرسی کے قانون سے واؤ کے ماقبل ضمہ کو کسرے سے بدل دیا اور واؤ کو کسرے کی مناسبت سے یاء سے بدل دیا تو ''شاکیٌ'' بن گیا پھر اضافت کی وجہ سے یاء سے تنوین گر گئی اور یاء اور لام ساکن کے درمیان التقاء ساکنین ہو گیا جس کی وجہ سے یاء بھی گر گئی۔

عقلی کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ''اھدنا الصراط المستقیم''۔اے اللہ ہمیں سیدھے راستے پر چلا۔

اس میں صراط مستقیم سے مراد دین اسلام ہے صراط مستقیم کے معنی ہیں سیدھا راستہ یہاں پر صراط مستقیم سے دین اسلام مراد لیا گیا ہے اور ان دونوں کے درمیان وجہ شبہ منزل مقصود تک پہنچنا ہے جس طرح سیدھے راستے پر چلنے والا منزل مقصود تک پہنچتا ہے اسی طرح دین اسلام پر چلنے والا بھی منزل مقصود خدا تک پہنچ کر جنت تک پہنچ جاتا ہے اور یہ ایک عقلی چیز ہے جس کا ادراک حواس سے نہیں ہوسکتا ہے۔

شارحؒ نے الاستعارہ کے ضمن میں یہ وضاحت کی ہے کہ استعارہ میں علاقہ تشبیہ کا ہونا ضروری ہے اور تشبیہ کا ارادہ کرنا بھی ضروری ہے چنانچہ اگر حقیقت اور مجاز کے درمیان نفس الامر میں مشابہت تو پائی جاتی ہو لیکن اس مشابہت کا ارادہ نہ کیا گیا ہو تو اسے استعارہ نہیں کہیں گے بلکہ یہ مجاز مرسل ہوگا جیسے المشفر اونٹ کے ہونٹ کو کہتے ہیں چنانچہ اگر کوئی کسی کے بڑے ہونٹ کی اونٹ کے ہونٹ کے ساتھ تشبیہ دیتے ہوئے کہے کہ ''رأیت مشفرہٗ'' یعنی میں نے اس کے اونٹ جیسے بڑے ہونٹ دیکھے ہیں تو یہ استعارہ ہوگا اور اگر کوئی آدمی تشبیہ کے ارادے کے بغیر اطلاق المقید علی المطلق کے طور پر کسی کے ہونٹ کو اونٹ کا ہونٹ کہدے تو یہ مجاز مرسل ہوگا جیسے مرسن اونٹ کی ناک میں ڈالی جانے والی نکیل کو کہتے ہیں اب اگر کوئی آدمی کسی کی ناک کو مرسن کہدے تو یہ مجاز مرسل ہوگا نہ کہ استعارہ۔ الغرض ایک جملہ دو اعتباروں سے استعمال ہوسکتا ہے ایک اعتبار سے مجاز مرسل اگر اس میں تشبیہ کا قصد کیا جائے اور دوسری اعتبار سے استعارہ جب اس میں تشبیہ کا ارادہ کیا جائے۔

قَالَ الْمُصَنِّفُ فَالْاِسْتِعَارَةُ مَاتَضَمَّنَ تَشْبِيْهَ مَعْنَاهُ بِمَاوُضِعَ لَهٗ وَالْمُرَادُ بِمَعْنَاهُ مَاعُنِيَ بِاللَّفْظِ وَاسْتُعْمِلَ اللَّفْظُ فِيْهِ فَعَلٰى هٰذَا يَخْرُجُ مِنْ تَفْسِيْرِ الْاِسْتِعَارَةِ نَحْوُ زَيْدٌ اَسَدٌ وَرَاَيْتُ زَيْدًا اَسَدًا وَمَرَرْتُ بِزَيْدٍ اَسَدٍ بِمَا يَكُوْنُ اللَّفْظُ مُسْتَعْمَلًا فِيْمَا وُضِعَ لَهٗ وَاِنْ تَضَمَّنَ تَشْبِيْهَ شَيْئٍ بِهٖ وَذٰلِكَ لِاَنَّهٗ اِذَا كَانَ مَعْنَاهُ عَيْنَ الْمَعْنَى الْمَوْضُوْعِ لَهٗ لَمْ يَصِحَّ تَشْبِيْهُ مَعْنَاهُ بِالْمَعْنَى الْمَوْضُوْعِ لَهٗ لِاِسْتِحَالَةِ تَشْبِيْهِ الشَّيْئِ بِنَفْسِهٖ عَلٰى اَنَّ مَافِيْ قَوْلِنَا مَاتَضَمَّنَ عِبَارَةٌ عَنِ الْمَجَازِ بِقَرِيْنَةِ تَقْسِيْمِ الْمَجَازِ اِلَى الْاِسْتِعَارَةِ وَغَيْرِهَا وَاَسَدٌ فِي الْاَمْثِلَةِ الْمَذْكُوْرَةِ لَيْسَ بِمَجَازٍ لِكَوْنِهٖ مُسْتَعْمَلًا فِيْمَا وُضِعَ لَهٗ۔

ترجمہ:۔

مصنفؒ نے کہا ہے کہ استعارہ وہ لفظ ہے جو حقیقی معنیٰ کے ساتھ معنیٰ مجازی کی تشبیہ کو متضمن ہو اور معنیٰ سے وہ معنیٰ مراد ہے جو اس لفظ سے مقصود ہوتا ہے جس میں اسے استعمال کیا گیا ہے لہٰذا اس صورت میں استعارہ کی تعریف سے زید اسد رئیت زیدا اسدا مررت بزید اسد اور ہر وہ ترکیب نکل جائے گی جس میں لفظ اپنے معنیٰ موضوع لہٗ میں مستعمل ہو اگر چہ وہ کچھ نہ کچھ تشبیہ پر بھی مشتمل کیوں نہ ہو اور یہ اسلئے کہ جب اس کا معنیٰ مجازی عین معنیٰ حقیقی ہے تو معنیٰ حقیقی کے ساتھ معنیٰ مجازی کی تشبیہ صحیح نہیں ہوسکتی ہے کیونکہ کسی بھی چیز کی اپنی ذات کے ساتھ تشبیہ دینا محال ہوتا ہے باوجود اس کے کہ ہمارے قول ماتضمن میں ما سے معنیٰ مجازی مراد ہے اس قرینہ کی وجہ سے کہ مجاز کی تقسیم استعارہ وغیرہ کی طرف ہے اور مذکورہ مثالوں میں اسد مجاز نہیں ہے اسلئے کہ یہ اپنے معنیٰ موضوع لہٗ میں مستعمل ہوا ہے۔

تشریح:۔

قال المصنفؒ: یہاں سے دوسرے متن تک شارحؒ نے ماتن کی کتاب ایضاح کے حوالہ سے ایک اختلاف ذکر کیا ہے اور وہ اختلاف یہ

ہے کہ جہاں پر مشبہ بہ اور مشبہ دونوں مذکور ہوں اور ادات تشبیہ محذوف ہوں جیسے زید اسد وغیرہ تو اس کو استعارہ کہیں گے یا تشبیہ بلیغ۔ تو مصنفؒ نزدیک اس کو تشبیہ بلیغ کہتے ہیں اور جمہور کے نزدیک اسے استعارہ کہتے ہیں ماتنؒ نے استعارہ کی تعریف یوں کی ہے کہ استعارہ کسی لفظ کے معنی مجازی کی معنی موضوع لہٗ کے ساتھ تشبیہ دینے کو کہتے ہیں لہٰذا اس تعریف کی وجہ سے زید اسد رئیت زیداً اسداً مررت بزید اسدٍ جیسی تمام مثالیں استعارہ کی تعریف سے خارج ہوں گی اسلئے کہ یہ الفاظ اپنے معنی غیر موضوع لہٗ کی تشبیہ کو متضمن نہیں ہیں بلکہ معنی موضوع لہٗ کی تشبیہ کو متضمن ہیں لہٰذا یہ مثالیں تشبیہ بلیغ کے قبیل سے ہوں گی جبکہ جمہور علماء کے نزدیک یہ استعارہ ہیں ماتنؒ فرماتے ہیں کہ ان جیسی مثالوں کو استعارہ کہنے سے کم از کم تین خرابیاں لازم آئیں گی۔

پہلی خرابی اس سے "تشبیه الشیء بنفسه" لازم آئے گا اور یہ باطل ہے لہٰذا اس کو استعارہ کہنا بھی باطل ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ استعارہ معنی مجازی کی معنی موضوع لہٗ کے ساتھ تشبیہ دینے کو کہتے ہیں کیونکہ "زید اسد" میں "رجل شجاع" کی اسد کے ساتھ تشبیہ دی ہے تو اس میں ایک ہی اسد میں دو معنی پائے جائیں گے رجل شجاع اور حیوان مفترس تو ایک ہی چیز دو مختلف اعتباروں سے مشبہ بہ اور مشبہ بن رہی ہے اس سے ایک ہی چیز کی اپنی ذات کے ساتھ تشبیہ دینا لازم آ رہا ہے اور یہ باطل ہے۔

دوسری خرابی یہ لازم آئے گی کہ "ماتضمّن" سے مراد معنی مجازی ہے اور اس پر قرینہ مجاز کی استعارہ اور مجاز مرسل کی طرف تقسیم کرنا ہے اور زید اسد میں اسد سے معنی مجازی مراد نہیں ہے بلکہ معنی حقیقی حیوان مفترس مراد ہے تو اس سے خلاف المفروض لازم آئے گا جو کہ باطل ہے اسلئے یہ استعارہ نہیں ہے بلکہ تشبیہ بلیغ ہے۔

وَفِیهِ بَحثٌ لِاَنَّا لَانُسَلِّمُ اَنَّهٗ مُستَعمَلٌ فِیمَاوُضِعَ لَهٗ بَل فِی مَعنَی الشَّجَاعِ فَیَکُونُ مَجَازًا وَاِستِعَارَةً کَمَافِی رَاَیتُ اَسَدًا یَرمِی بِقَرِینَةِ حَملِهٖ عَلٰی زَیدٍ وَلَادَلِیلَ لَهُم عَلٰی اَنَّ هٰذَا عَلٰی حَذفِ اَدَاةِ التَّشبِیهِ وَاَنَّ التَّقدِیرَ زَیدٌ کَالاَسَدِ وَاِستِدلَالُهُم عَلٰی ذٰلِكَ بِاَنَّهٗ قَدْ اُوقِعَ الاَسَدُ عَلٰی زَیدٍ وَمَعلُومٌ اَنَّ الاِنسَانَ لَایَکُونُ اَسَدًا فَوَجَبَ المَصِیرُ اِلَی التَّشبِیهِ بِحَذفِ اَدَاتِهٖ قَصدًا اِلَی المُبَالَغَةِ فَاسِدٌ لِاَنَّ المَصِیرَ اِلٰی ذٰلِكَ اِنَّمَا یَجِبُ اِذَا کَانَ اَسَدٌ مُستَعمَلًا فِی مَعنَاهُ الحَقِیقِیِّ وَاَمَّا اِذَا کَانَ مَجَازًا عَنِ الرَّجُلِ الشَّجَاعِ فَحَملُهٗ عَلٰی زَیدٍ صَحِیحٌ وَیَدُلُّ عَلٰی مَاذَکَرنَا اَنَّ المُشَبَّهَ بِهٖ فِی مِثلِ هٰذَا المَقَامِ کَثِیرًا مَایَتَعَلَّقُ بِهِ الجَارُّوَالمَجرُورُ کَقَولِهٖ ع اَسَدٌ عَلَیَّ وَفِی الحُرُوبِ نُعَامَةٌ۔ اَی مُجتَرِیٌ صَائِلٌ عَلَیَّ وَقَولُهٗ وَالطَّیرُ اَغرِبَةٌ عَلَیهِ اَی بَاکِیَةٌ وَقَدِاستَوفَینَا ذٰلِكَ فِی الشَّرحِ۔

ترجمہ:۔

اور اس پر اعتراض ہے کیونکہ ہم یہ بات مانتے ہی نہیں ہیں کہ اسد اپنے معنی موضوع لہٗ میں مستعمل ہے بلکہ وہ تو معنی مجازی شجاع میں مستعمل ہے تو وہ مجاز اور استعارہ ہو جائے گا جیسے رئیت اسدًا یرمی میں ہے اور ان کے پاس اس کی کوئی دلیل نہیں ہے کہ یہ اداۃ تشبیہ کے حذف کرنے کے ساتھ ہے اصل میں یوں ہے زید کالاسد اور اس سلسلے میں ان کا یہ استدلال کہ یہاں پر اسد کو زید پر واقع کر دیا گیا ہے اور ظاہر ہے کہ انسان شیر نہیں ہو سکتا ہے اسلئے مبالغہ کے ارادے سے تشبیہ محذوف مان کر تشبیہ کی طرف رجوع کرنا ضروری ہو گیا یہ بات غلط ہے کیونکہ تشبیہ کی طرف رجوع کرنا اس وقت ضروری ہوتا ہے جب اسد اپنے حقیقی معنی میں مستعمل ہو اور جب وہ رجل شجاع سے مجاز ہے اسلئے زید پر اس کا حمل صحیح ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ بسا اوقات ایسے موقعہ پر مشبہ بہ کے ساتھ جار مجرور متعلق ہو جاتا ہے جیسے کہ اس شعر میں ہے کہ وہ مجھ پر شیر ہو رہا ہے جبکہ لڑائیوں میں شتر مرغ ہے یعنی مجھ پر جری اور حملہ کرنے والا ہے اور جیسے شاعر کا قول اور پرندے اس پر رونے والے ہیں اور شرح میں ہم نے اس کی پوری وضاحت کر دی ہے۔

تشریح:۔

تیسری خرابی یہ لازم آ رہی ہے کہ اس کو استعارہ بنانے کی صورت میں "زید اسد" کی تقدیری عبارت بنے گی زید کالاسد" اسلئے کہ جب "زید اسد" کہا تو زید پر اسد کا حمل صحیح نہیں تھا اسلئے کہ کوئی بھی زید اسد بمعنی حیوان مفترس نہیں ہے جس کی وجہ سے یہ کلام بالکل

فاسد ہو جاتا ہے تو اس کلام کے معنی کو صحیح بنانے کیلئے ہم اس کو تشبیہ پر محمول کریں گے اور تشبیہ کیلئے ادات تشبیہ کی ضرورت ہوتی ہے تو ہم ادات تشبیہ کو مقدر مانیں گے اور ادات تشبیہ مقدر مذکور کے حکم میں ہوتے ہیں اور جہاں پر ادات تشبیہ مذکور ہوں اس جملہ کو استعار بنانا صحیح نہیں ہوتا ہے بلکہ اسے تشبیہ بلیغ بنایا جاتا ہے۔لہٰذا اس کو بھی تشبیہ بلیغ پر محمول کریں گے نہ کہ استعارہ پر۔

اور اسے تشبیہ بلیغ اسلئے کہتے ہیں کہ اس میں ادات تشبیہ کو حذف کر کے اسد کو زید کیلئے محمول بنادیتے ہیں یہ اس بات کی طرف اشارہ ہوتا ہے کہ زید اسد کا عین ہے اس طرح کرنے سے اس میں مبالغہ پیدا ہو جاتا ہے کہ زید میں ہر چیز بالکل عین اسد کی طرح پائی جاتی ہے۔

وفیہ بحث :۔اس عبارت کے ساتھ علامہ تفتازانیؒ نے اس قول کی تردید کی ہے کہ یہ قول صحیح نہیں ہے کیونکہ اس میں بیان کردہ خرابیوں کا دارومدار اس بات پر ہے کہ ان میں اسد سے مراد اس کا معنیٰ حقیقی ہے جبکہ ان مثالوں میں اسد کا معنیٰ حقیقی مراد نہیں ہے بلکہ معنیٰ مجازی مراد ہے اور اس صورت میں کوئی خرابی لازم نہیں آئے گی۔ چنانچہ زید اسد میں اس کا معنیٰ مجازی حیوان مفترس مراد ہے اور اس پر قرینہ اسد کا زید پر حمل کا صحیح نہ ہونا ہے تو اس قرینہ معنوی کی وجہ سے اس کا یہ معنیٰ مجازی مراد ہوگا اور یہ ضابطہ ہے کہ جس طرح قرینہ لفظی کے موجود ہونے کی صورت میں استعارہ ہوتا ہے اسی طرح قرینہ معنویہ کے موجود ہونے کی صورت میں بھی استعارہ ہی ہوتا ہے اور کلام میں زید پر اسد کا حمل بھی اسد کے معنیٰ حقیقی کے مراد لینے کی صورت میں جائز نہیں ہے اور اگر اسد سے اس کا معنیٰ مجازی رجل شجاع مراد لیا جائے تو اسد کا حمل زید پر صحیح ہے۔اور اس کی دلیل یہ ہے کہ ایسے مقامات میں عام طور پر مشبہ بہ کو جار مجرور کا متعلق بنا دیا جاتا ہے جبکہ اگر معنیٰ حقیقی مراد لیا جائے تو مشبہ بہ کو جار مجرور کا متعلق بنانا صحیح نہیں ہوتا ہے جیسے حجاج کے بارے میں عمرو ابن قحطان کا یہ شعر ہے کہ''اسد عليَّ وفي الحروب نعامة:: فتحاء ينفر من صفير الصافر''میرے اوپر تو شیر ہے لیکن لڑائیوں میں شتر مرغ ہے۔دونوں پیروں کو کھول کر سیٹی بجانے والے کی سیٹی سے بھاگ جاتا ہے۔

اس میں علیؔ اسد کے ساتھ متعلق ہے حالانکہ یہ اسم جامد ہے اور جار مجرور اسم جامد کے ساتھ متعلق نہیں ہوتے ہیں اسلئے یہاں پر اسد کے معنیٰ مجازی مراد ہوں گے اور وہ ہے مجتریٔ اسی طرح ابی العلاء المعری کا یہ شعر کہ''والطير اغربة عليه''اور پرندے اس پر رور ہے ہیں۔اس میں''عليه''''اغربة''کے ساتھ متعلق ہے حالانکہ یہ اسم جامد ہے اور اسم جامد کے ساتھ جار مجرور متعلق نہیں ہوسکتے ہیں اسلئے یہ بھی''باكية'' معنیٰ مجازی پر محمول ہوگا اس دوسرے شعر کا باقی ماندہ حصہ یوں ہے کہ''فتح السراة وساكنات تصاف''۔

وَاعْلَمْ اَنَّهُمْ اِخْتَلَفُوْا فِيْ اَنَّ الْاِسْتِعَارَةَ مَجَازٌ لُغَوِيٌّ اَوْ عَقْلِيٌّ فَالْجُمْهُوْرُ عَلٰى اَنَّهَا مَجَازٌ لُغَوِيٌّ بِمَعْنٰى اَنَّهَا لَفْظٌ اُسْتُعْمِلَ فِيْ غَيْرِ مَا وُضِعَ لَهٗ لِغَيْرِ الْمُشَابَهَةِ وَدَلِيْلُ اَنَّهَا اَيِ الْاِسْتِعَارَةَ مَجَازٌ لُغَوِيٌّ كَوْنُهَا مَوْضُوْعَةً لِلْمُشَبَّهِ بِهٖ لَا لِلْمُشَبَّهِ وَلَا لِلْاَعَمِّ مِنْهُمَا اَيْ مِنَ الْمُشَبَّهِ وَالْمُشَبَّهِ بِهٖ فَاَسَدٌ فِيْ قَوْلِنَا رَأَيْتُ اَسَدًا يَرْمِيْ مَوْضُوْعٌ لِلسَّبُعِ الْمَخْصُوْصِ لَا لِلرَّجُلِ الشُّجَاعِ وَلَا لِمَعْنًى اَعَمَّ مِنَ الرَّجُلِ وَالسَّبُعِ كَالْحَيَوَانِ الْمُجْتَرِئِ مَثَلًا لِيَكُوْنَ اِطْلَاقُهٗ عَلَيْهِمَا حَقِيْقَةً كَاِطْلَاقِ الْحَيَوَانِ عَلَى الْاَسَدِ وَالرَّجُلِ الشُّجَاعِ وَهٰذَا مَعْلُوْمٌ بِالنَّقْلِ عَنْ اَئِمَّةِ اللُّغَةِ قَطْعًا فَاِطْلَاقُهٗ عَلَى الرَّجُلِ الشُّجَاعِ اِطْلَاقٌ عَلٰى غَيْرِ مَا وُضِعَ لَهٗ مَعَ قَرِيْنَةٍ مَانِعَةٍ عَنْ اِرَادَةِ مَا وُضِعَ لَهٗ فَيَكُوْنُ مَجَازًا لُغَوِيًّا وَفِيْ هٰذَا الْكَلَامِ دَلَالَةٌ عَلٰى اَنَّ لَفْظَ الْعَامِّ اِذَا اُطْلِقَ عَلَى الْخَاصِّ لَا بِاعْتِبَارِ خُصُوْصِهٖ بَلْ بِاعْتِبَارِ عُمُوْمِهٖ فَهُوَ لَيْسَ مِنَ الْمَجَازِ فِيْ شَيْءٍ كَمَا اِذَا لَقِيْتَ زَيْدًا فَقُلْتَ لَقِيْتُ رَجُلًا اَوْ اِنْسَانًا اَوْ حَيَوَانًا بَلْ هُوَ حَقِيْقَةٌ اِذْ لَمْ يُسْتَعْمَلِ اللَّفْظُ اِلَّا فِيْ مَعْنَاهُ الْمَوْضُوْعِ لَهٗ۔

ترجمہ:۔

البتہ انھوں نے اس بات میں اختلاف کیا ہے کہ استعارہ مجاز لغوی ہے یا مجاز عقلی جمہور کے نزدیک یہ مجاز لغوی ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ ایسا لفظ ہے جسے بغیر کسی مشابہت کے اس کے معنیٰ غیر موضوع لہٗ میں استعمال کر دیا گیا ہے اور استعارہ کے مجاز لغوی ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اس کی وضع مشبہ بہ کیلئے ہوتی ہے مشبہ کیلئے نہیں ہوتی ہے اور نہ ہی ان دونوں سے اعم کیلئے ہوتی ہے لہٰذا رئیت اسدًا یرمی میں لفظ اسد مخصوص درندے کیلئے موضوع ہے

رجل شجاع یاان دونوں یعنی رجل شجاع اور اسد دونوں سے اعم کیلئے موضوع نہیں ہے کہ اس لفظ کا اطلاق ان دونوں پر حقیقت بن جائے جیسے حیوان کا اطلاق حیوان مفترس اور بہادر آدمی پر ہوتا ہے اور یہ ائمہ لغت سے یقینی طور پر معلوم ہے لہٰذا رجل شجاع پر اسد کا اطلاق غیر موضوع لہٗ پر ہوگا معنٰی موضوع لہٗ کے ارادہ سے مانع قرینہ کے ساتھ اور یہ مجاز لغوی ہوگا اور اس کلام میں اس بات پر دلالت ہے کہ جب عام کو عموم کے اعتبار سے خاص پر بولا جائے تو یہ مجاز نہ ہوگا جیسے تو زید سے ملاقات کر کے یوں کہے کہ میں آدمی سے ملا ہوں یا انسان سے ملا ہوں یا حیوان سے ملا ہوں بلکہ یہ حقیقت ہوگا کیونکہ اس میں لفظ کو اپنے موضوع لہٗ میں ہی استعمال کیا گیا ہے۔

تشریح:۔

مابعد والی عبارت کا چونکہ ماقبل والی عبارت سے ربط معلوم نہیں ہو رہا تھا اسلئے اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے بعد والی عبارت کا قبل کے ساتھ ربط بیان کر دیا ہے کہ اس سے پہلے چونکہ مجاز کا بیان تھا اور مجاز کی قسم استعارہ کے بارے میں علماء نے اختلاف کیا ہے اور اب یہاں سے اس اختلاف کی وضاحت کر رہے ہیں کہ استعارہ مجاز لغوی ہے یا مجاز عقلی تو اس میں جمہور اور بعض علماء کا اختلاف ہے۔ جمہور اور مصنف کے نزدیک استعارہ مجاز لغوی ہے اور بعض علماء کے نزدیک استعارہ مجاز عقلی ہے۔

ودليل انهامجاز لغوى:۔

یہاں سے جمہور کے مذہب کی تفصیل بیان کر رہے ہیں چنانچہ جمہور کے نزدیک استعارہ مجاز لغوی ہے اسلئے کہ مثلاً ''رئيت اسدًا يرمى'' اس میں مذکور اسد کی وضع حیوان مفترس کیلئے ہوئی ہے اور اسد بول کر'' رجل شجاع '' مراد لینا نہ تو اس وجہ سے ہے کہ زید اس کا معنٰی موضوع لہٗ ہے اور نہ تو اس وجہ سے ہے کہ اسد کا اطلاق رجل شجاع پر اسلئے ہو رہا ہے کہ اسد کا موضوع لہٗ رجل شجاع کا اعم مثلاً حیوان ہے جو اسد اور رجل شجاع دونوں کو شامل ہے اور رجل شجاع اس کے افراد میں سے ایک فرد ہے۔ کہ اسد کی وضع تو حیوان کیلئے ہو اور وہ اپنے عموم کی وجہ سے اسد اور حیوان مفترس دونوں کو شامل ہو پھر زید پر اس کا اطلاق حیوان کا ایک فرد ہونے کی وجہ سے ہو تو جب مشبہ پر اسد کا اطلاق نہ تو معنٰی موضوع لہٗ کے اعتبار سے ہے اور نہ ہی اس وجہ سے ہے کہ اسد رجل شجاع کا اعم ہے اس کے باوجود جب کوئی قرینہ پایا جائے تو معنٰی موضوع لہٗ کا ارادہ کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے تو معلوم ہوا کہ یہ اسد کا معنٰی موضوع لہٗ نہیں ہے جبکہ اسد کا اطلاق حیوان مفترس پر موضوع لہٗ ہونے کے اعتبار سے ہے اور یہ بات ہمیں لغت کے مطالعہ سے معلوم ہوئی ہے کہ ائمہ لغت نے اس معنٰی کیلئے اسد کو وضع کیا ہے جب اہل لغت کی وضع سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی ہے تو استعارہ مجاز لغوی ہوگا مجاز عقلی نہیں ہوگا۔

وفى هذا لكلام اشارة: ماقبل میں بیان کردہ تفصیل سے ایک فائدہ معلوم ہو رہا ہے اور وہ یہ ہے کہ اعم کا اخص پر اطلاق حقیقت ہے مجاز نہیں ہے کیونکہ اعم اخص کے ہر ہر فرد کو شامل ہوتا ہے تو گویا کہ اعم اخص کے ہر ہر فرد کیلئے موضوع ہوا اور جب کوئی لفظ اپنے معنٰی موضوع لہٗ میں استعمال ہو جائے تو اسے حقیقت کہتے ہیں اسلئے اسے بھی حقیقت کہیں گے مثلاً کوئی آدمی زید سے مل کر کہے کہ'' لقيت رجلاً يا لقيت انسانًا يالقيت حيوانًا'' تو یہ تمام الفاظ حقیقت ہی ہوں گے مجاز نہیں ہوں گے کیونکہ اس کلام میں ان الفاظ میں سے ہر لفظ کو اس کے معنٰی موضوع لہٗ میں استعمال کیا گیا ہے۔

وَقِيْلَ اِنَّهَا اَىْ اَلْاِسْتِعَارَةَ مَجَازٌ عَقْلِيٌّ بِمَعْنٰى اَنَّ التَّصَرُّفَ فِىْ اَمْرٍ عَقْلِيٍّ لَا لُغَوِيٍّ لِاَنَّهَا لَمْ تُطْلَقْ عَلَى الْمُشَبَّهِ اِلَّا بَعْدَ اِدِّعَاءِ دُخُوْلِهٖ اَىْ دُخُوْلِ الْمُشَبَّهِ فِىْ جِنْسِ الْمُشَبَّهِ بِهٖ بِاَنْ جُعِلَ الرَّجُلُ الشُّجَاعُ فَرْدًا مِنْ اَفْرَادِ الْاَسَدِ كَانَ اِسْتِعْمَالُهَا اَىْ الْاِسْتِعَارَةِ فِى الْمُشَبَّهِ اِسْتِعْمَالًا فِيْمَا وُضِعَتْ لَهٗ وَاِنَّمَا قُلْنَا اِنَّهَا لَمْ تُطْلَقْ عَلَى الْمُشَبَّهِ اِلَّا بَعْدَ اِدِّعَاءِ دُخُوْلِهٖ فِىْ جِنْسِ الْمُشَبَّهِ بِهٖ لِاَنَّهَا لَوْ لَمْ تَكُنْ كَذٰلِكَ لَمَا كَانَتْ اِسْتِعَارَةً لِاَنَّ مُجَرَّدَ نَقْلِ الْاِسْمِ لَوْ كَانَتْ اِسْتِعَارَةً لَكَانَتِ الْاَعْلَامُ الْمَنْقُوْلَةُ اِسْتِعَارَةً وَلَمَا كَانَتِ الْاِسْتِعَارَةُ اَبْلَغَ مِنَ الْحَقِيْقَةِ اِذْ لَا مُبَالَغَةَ فِىْ اِطْلَاقِ الْاِسْمِ الْمُجَرَّدِ عَارِيًا عَنْ مَعْنَاهُ وَلَمَا صَحَّ اَنْ يُّقَالَ لِمَنْ قَالَ رَاَيْتُ اَسَدًا وَاَرَادَ زَيْدًا اَنَّهٗ جَعَلَهٗ اَسَدًا كَمَا لَا يُقَالُ لِمَنْ سَمّٰى وَلَدَهٗ اَسَدًا اَنَّهٗ جَعَلَهٗ اَسَدًا لِاَنَّ جَعَلَ اِذَا كَانَ مُتَعَدِّيًا اِلٰى مَفْعُوْلَيْنِ كَانَ

بِمَعْنٰى صَيَّرَوَيُفِيْدُاِثْبَاتَ صِفَةِ الشَّيْئِ حَتّٰى لَايُقَالُ جَعَلَهٗ اَمِيْرًا اِلَّا وَقَدْاُثْبِتَ فِيْهِ صِفَةُ الْاِمَارَةِ وَاِذَا كَانَ نَقْلُ اِسْمِ الْمُشَبَّهِ بِهٖ اِلَى الْمُشَبَّهِ تَابِعًا لِنَقْلِ مَعْنَاهُ اِلَيْهِ بِمَعْنٰى اَنَّهٗ اُثْبِتَ لَهٗ مَعْنَى الْاَسَدِ الْحَقِيْقِيِّ اِدِّعَاءً ثُمَّ اُطْلِقَ عَلَيْهِ اِسْمُ الْاَسَدِ كَانَ الْاَسَدُ مُسْتَعْمَلًا فِيْمَا وُضِعَ لَهٗ فَلَا يَكُوْنُ مَجَازًا لُغَوِيًّا بَلْ عَقْلِيًّا بِمَعْنٰى اَنَّ الْعَقْلَ جَعَلَ الرَّجُلَ الشُّجَاعَ مِنْ جِنْسِ الْاَسَدِ وَجَعْلُ مَالَيْسَ فِي الْوَاقِعِ وَاقِعًا مَجَازٌ عَقْلِيٌّ۔

ترجمہ:۔

اور کہا گیا ہے کہ استعارہ مجاز عقلی ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ تصرف امر عقلی میں ہوتا ہے لغوی میں نہیں ہوتا ہے کیونکہ مشبہ پر اس کا اطلاق نہیں کیا گیا ہے مگر مشبہ کا مشبہ بہ کی جنس میں داخل ہوجانے کے دعویٰ کے بعد اس طور پر کہ بہادر آدمی کو شیر کے افراد میں سے ایک فرد بنا دیا گیا تو استعارہ کا مشبہ میں استعمال اپنے معنیٰ موضوع لہٗ میں ہوجائے گا اور یہ بات جو ہم نے کہی ہے کہ اس کا اطلاق نہیں ہوتا ہے مگر مشبہ کو مشبہ بہ کی جنس میں داخل ہونے کا دعویٰ کرنے کے بعد یہ اسلئے کہی ہے کہ اس کے بغیر استعارہ ہی نہیں ہوتا ہے کیونکہ اگر محض نقل کرنا استعارہ ہوتا تو تمام اسماء منقولہ استعارہ بن جاتے اور استعارہ حقیقت سے ابلغ نہ ہوتا کیونکہ معنیٰ سے خالی محض اسم کے اطلاق میں کوئی مبالغہ نہیں ہے اور جو آدمی رئیت اسدًا بول کر زید کا ارادہ کرے اس سے یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ اس نے زید کو شیر بنا دیا ہے جیسے کہ کوئی آدمی اپنے بچے کا نام اسد رکھ دے تو اس سے یہ نہیں کہا جا سکتا ہے کہ اس نے بچہ کو شیر بنا دیا ہے کیونکہ لفظ جعل جب دو مفعولوں کی طرف متعدی ہو تو صیّر کے معنیٰ میں ہوتا ہے اور کسی چیز کیلئے صفت کا اثبات کا فائدہ دیتا ہے یہاں تک کہ جعلہٗ امیرًا نہیں کہا جاتا ہے لیکن اس وقت جب اس کیلئے صفت امارت ثابت کردی جائے اور جب مشبہ کی طرف اسم مشبہ بہ کو نقل کرنا نقل معنیٰ کے تابع ہوا تو یہ مجاز لغوی نہ ہوگا بلکہ عقلی ہوگا اس کا مطلب یہ ہے کہ عقل نے رجل شجاع کو اس کی جنس میں داخل کر کے اس کا ایک فرد بنا دیا ہے اور غیر واقع کو واقع بنانا مجاز عقلی ہے

تشریح:۔

وقیل انہا مجاز عقلی :۔ بعض علماء کے نزدیک استعارہ مجاز عقلی ہے اسلئے کہ استعارہ میں جب مشبہ پر مشبہ بہ کا اطلاق کیا جاتا ہے تو مشبہ بہ کے اوصاف مشبہ کیلئے ثابت کر کے مشبہ کو ادعاءً مشبہ بہ کے افراد میں سے ایک فرد سمجھ کر مشبہ بہ میں داخل کر دیا جاتا ہے لہٰذا اب جب بھی کوئی لفظ مشبہ بہ کیلئے بولا جائے گا تو اس کی دلالت ادعاءً موضوع لہٗ ہونے کی وجہ سے مشبہ پر بھی ہوگی اور جب یہ مشبہ اس مشبہ بہ کے افراد میں سے ایک فرد بن جائے گا تو مشبہ بھی اس کے ضمن میں پایا جائے گا اور اس طرح تصرف کر کے مشبہ مشبہ بہ کی جنس میں داخل ہو کر اس کے افراد میں سے ایک فرد بنا دینا عقلی کام ہے اسلئے استعارہ بھی مجاز عقلی ہوگا نہ کہ مجاز لغوی اور اگر آپ اس بات کو نہیں مانتے ہیں کہ ادعاءً مشبہ مشبہ بہ کے افراد میں سے ایک فرد بن جاتا ہے تو پھر اس میں کم از کم تین خرابیاں لازم آئیں گی۔

پہلی خرابی: اگر آپ ادعاءً مشبہ کو مشبہ بہ کے افراد میں داخل نہیں مانتے ہیں تو اس کا مطلب یہ بنے گا کہ مشبہ کیلئے مشبہ بہ کے اوصاف میں سے کوئی وصف ثابت نہیں ہے بلکہ ایک لفظ کو صرف ایک معنیٰ سے دوسرے معنیٰ کی طرف منقول کر دیا گیا ہے تو اس صورت میں تمام اسماء منقولہ کا استعارہ بنا لازم آئے گا کیونکہ اسم منقول میں وصف اور معنیٰ کا اعتبار کئے بغیر ایک اسم کو دوسرے اسم کی طرف منتقل کر دیا جاتا ہے جیسے جعفر اس کو اصل میں چھوٹی نہر کیلئے وضع کیا گیا ہے اور پھر اسے کوئی آدمی اپنے بچے کا نام رکھدے تو اس کو استعارہ نہیں کہیں گے۔

دوسری خرابی: اگر مشبہ میں مشبہ بہ کے وصف کا اعتبار نہ کیا جائے تو پھر استعارہ حقیقت سے ابلغ نہیں ہو سکے گا حالانکہ تمام علماء بلاغت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ''الاستعارۃ ابلغ من الصریح ۔کہ استعارہ صریح سے ابلغ ہے کیونکہ مجرد عن الاوصاف محض نام بولنے میں کوئی بلاغت اور معنیٰ کی زیادتی نہیں ہوتی ہے جیسے زید کو اسد کہدیا جائے اسد کے اوصاف زید کیلئے ثابت کئے بغیر تو اس میں کوئی مبالغہ نہیں ہوگا۔

تیسری خرابی: اسی طرح اگر مشبہ کیلئے مشبہ بہ کے اوصاف ثابت نہ کئے جائیں تو ''رئیت اسدًا'' کہکر ''زید رجل شجاع'' کا ارادہ کرنا کہ یہ ''جعلہٗ اسدًا'' کے معنیٰ میں ہے۔ صحیح نہیں ہونا چاہئے حالانکہ کلام عرب میں جب کوئی آدمی اس قسم کا جملہ بولتا ہے تو کہتے ہیں کہ ''جعلہٗ اسدًا'' اور یہ ضابطہ ہے کہ جب جعل دو مفعولوں کی طرف متعدی ہوتا ہے تو یہ صیّر کے معنیٰ میں ہوتا ہے اور صیر کے معنیٰ ہوتے ہیں کسی

کیلئے کوئی وصف ثابت کرنا جیسے کہا جاتا ہے" جعلهٗ امیرًا " کہ فلاں آدمی کو امیر بنا دیا یہ اس وقت کہتے ہیں جب کسی کیلئے وصف امارت ثابت کی جائے اور اگر اوصاف ثابت نہ کئے جائیں تو پھر جعلهٗ امیرًا یا جعلهٗ اسدًا کہنا صحیح نہیں ہے جیسے کوئی آدمی اپنے بچے کا نام اسد رکھدے تو اس کے بارے میں " جعلهٗ اسدًا " نہیں کہا جاتا ہے کیونکہ صرف نام رکھنے میں بچے کیلئے اسد کی صفت ثابت کرنا مقصود نہیں ہوتا ہے اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ جب ادعاءً مشبہ مشبہ بہ کی جنس میں سے قرار دیکر اس کا ایک فرد قرار دیا جاتا ہے تو یہ ایک عقلی چیز ہے اسلئے استعارہ مجاز عقلی ہوگا نہ کہ مجاز لغوی

وَلِهٰذَا اَیْ وَلِاَنَّ اِطْلَاقَ اِسْمِ الْمُشَبَّهِ بِهٖ عَلَی الْمُشَبَّهِ اِنَّمَا یَکُوْنُ بَعْدَ اِدِّعَاءِ دُخُوْلِهٖ فِیْ جِنْسِ الْمُشَبَّهِ بِهٖ صَحَّ التَّعَجُّبُ فِیْ قَوْلِهٖ شِعْرٌ قَامَتْ تُظَلِّلُنِیْ اَیْ تُوْقِعُ الظِّلَّ عَلَیَّ مِنَ الشَّمْسِ:: نَفْسٌ اَعَزُّ عَلَیَّ مِنْ نَفْسِیْ:: قَامَتْ تُظَلِّلُنِیْ وَمِنْ عَجَبٍ شَمْسٌ اَیْ غُلَامٌ کَالشَّمْسِ فِی الْحُسْنِ وَالْبَهَاءِ تُظَلِّلُنِیْ مِنَ الشَّمْسِ. فَلَوْلَا اَنَّهٗ اِدَّعٰی لِذٰلِکَ الْغُلَامِ مَعْنَی الشَّمْسِ الْحَقِیْقِیِّ وَجَعَلَهٗ شَمْسًا عَلَی الْحَقِیْقَةِ لَمَا کَانَ لِهٰذَا التَّعَجُّبِ مَعْنًی اِذْ لَا تَعَجُّبَ فِیْ اَنْ یُظَلِّلَ اِنْسَانٌ حَسَنُ الْوَجْهِ اِنْسَانًا اٰخَرَ۔

ترجمہ:۔

اور اسی وجہ سے کہ مشبہ پر مشبہ بہ کا اطلاق جنس مشبہ بہ میں دخول مشبہ کے دعویٰ کے بعد ہوتا ہے اس شعر میں تعجب کرنا صحیح ہے کہ وہ کھڑا ہوا سورج سے میرے اوپر سایہ کر رہا تھا ایک ایسی جان جو مجھے میری جان سے بھی زیادہ عزیز ہے کھڑا ہوا میرے لئے سورج سے سایہ کر رہا تھا اور تعجب کی بات یہ ہے کہ سورج یعنی ایسا لڑکا جو حسن وخوبصورتی میں سورج کی طرح تھا سورج سے سایہ کر رہا تھا لہٰذا اگر شاعر اس لڑکے کے بارے میں حقیقی سورج ہونے کا دعویٰ نہ کرتا اور اسے حقیقی طور پر سورج قرار نہ دیتا تو اس تعجب کے کوئی معنٰی نہ ہوتے کیونکہ اس میں کوئی تعجب کی بات نہیں ہے کہ کوئی خوبصورت انسان دوسرے انسان کیلئے سایہ کرے۔

تشریح:۔

یہاں سے استعارہ کے مجاز عقلی ہونے پر دو تنویریں ذکر کی ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ چونکہ استعارہ میں مشبہ کیلئے مشبہ بہ کا وصف ثابت کر کے مشبہ کو مشبہ بہ کی جنس میں سے قرار دیا جاتا ہے اور پھر جب اس پر مشبہ بہ کا اطلاق ہوتا ہے تو یہ اطلاق معنٰی موضوع لہٗ پر ہوگا اسلئے اس شعر میں تعجب کرنا صحیح ہے ورنہ اس شعر میں تعجب کرنا صحیح نہ ہوتا جیسے ابن العمید کا یہ شعر ہے

قامت تظلّلنی علیّ من الشمس :: نفس اعزعلیّ من نفسی :: قامت تظللنی ومن عجب::تظللنی شمس من الشمس

ترجمہ: میرے اوپر سورج سے سایہ کرنے کیلئے ایسی جان کھڑی ہوگئی جو مجھے میری جان سے بھی زیادہ عزیز ہے وہ میرے اوپر سایہ کرنے کیلئے کھڑی ہوگئی اور تعجب کی بات تو یہ ہے کہ سورج میرے اوپر سورج سے سایہ کر رہا تھا۔

محل استشہاد: اس شعر میں ابن عمید نے اپنے ممدوح کو سورج قرار دیکر اس کیلئے سورج کا وصف چمکنا ثابت کیا ہے یعنی میرا ممدوح چمکنے اور خوبصورتی میں سورج کی طرح ہے اس شعر میں چونکہ ممدوح مشبہ کیلئے سورج کی صفت چمکنا ثابت کی گئی ہے اسلئے تعجب کرنا صحیح ہے کہ سورج کا سورج سے سایہ کرنا سمجھ میں نہیں آتا ہے یہ ایک عجیب بات ہوئی کہ سورج سورج سے کیسے سایہ کریگا اور اگر اس میں مشبہ کیلئے سورج کی صفت چمکنا ثابت نہ کی جائے تو پھر اس میں تعجب کی کوئی بات نہیں ہے کیونکہ آدمی کا کھڑا ہو کر سورج سے کسی کیلئے سایہ کرنا کوئی تعجب کی بات نہیں ہے کیونکہ یہ عام طور پر ہوتا ہی ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ مشبہ کیلئے مشبہ بہ کی صفت ثابت کر کے مشبہ کو مشبہ بہ کی جنس میں سے قرار دیا جاتا ہے اور یہ ایک امر عقلی ہے اسلئے استعارہ بھی مجاز عقلی ہوگا۔

وَالنَّهْیُ عَنْهُ اَیْ وَلِهٰذَا صَحَّ النَّهْیُ عَنِ التَّعَجُّبِ فِیْ قَوْلِهٖ شِعْرٌ لَا تَعْجَبُوْا مِنْ بِلٰی غِلَالَتِهٖ هِیَ شِعَارٌ تُلْبَسُ تَحْتَ الثَّوْبِ وَتَحْتَ الدِّرْعِ اَیْضًا قَدْ زُرَّ اَزْرَارُهٗ عَلَی الْقَمَرِ۔ تَقُوْلُ زَرَرْتُ الْقَمِیْصَ عَلَیْهِ اَزُرُّهٗ اِذَا شَدَدْتَ اَزْرَارَهٗ

عَلَيْهِ فَلَوْلَا أَنَّهُ جَعَلَهُ قَمَرًا حَقِيقِيًّا لَمَا كَانَ لِلنَّهْيِ عَنِ التَّعَجُّبِ مَعْنًى لِأَنَّ الْكَتَانَ إِنَّمَا يَسْرَعُ إِلَيْهِ الْبِلٰى بِسَبَبِ مُلَابَسَةِ الْقَمَرِ الْحَقِيْقِيِّ لَا بِمُلَابَسَةِ إِنْسَانٍ كَالْقَمَرِ فِي الْحُسْنِ

ترجمہ:۔

اور اسی وجہ سے تعجب سے منع کرنا صحیح ہے اس شعر میں کہ تم اس کی بنیان کے پرانی ہونے پر تعجب نہ کرو غلالہ اس لباس کو کہتے ہیں جو قمیص کے نیچے پہنا جاتا ہے بیشک اس کی کھونٹیاں چاند پر لگائی گئی ہیں زررت القمیص علیہ اس وقت کہتے ہیں جب کسی قمیص کے بٹن لگادیے جائیں اگر شاعر محبوب کو حقیقی چاند نہ بنائے تو تعجب کرنے سے منع کرنے کا کوئی مطلب نہیں بنتا ہے کیونکہ کتان کپڑے میں حقیقی چاند کی چاندنی پڑنے سے بوسیدگی آتی ہے نہ کہ چاند جیسے خوبصورت انسان کے اتصال کی وجہ سے

تشریح:۔

دوسری تفریع یہ ہے کہ استعارہ میں چونکہ مشبہ کو مشبہ بہ کی جنس میں سے قرار دیا جاتا ہے اسلئے ''لا تعجبوا من بلی غلالتہ::
قدزرأزرارہٗ علی القمر

ترجمہ: تم اس کے بنیان کی بوسیدگی پر تعجب نہ کرو کیونکہ اس کے بٹن چاند پر لگائے گئے ہیں۔

اس شعر میں تعجب کرنے سے منع کرنا صحیح ہے کیونکہ اس میں ممدوح کے جسم کو چاند کی طرح قرار دیا ہے اور چاند کی چاندنی سے چونکہ کتان کا کپڑا بوسیدہ ہو کر پھٹ جاتا ہے اسلئے شاعر کہہ رہا ہے کہ تم لوگ میرے ممدوح کی بنیان کے پھٹنے پر تعجب نہ کرو کیونکہ میرا ممدوح چاند ہے اور چاند کی خاصیت یہ ہے کہ اس پر کتان کا کپڑا ڈالنے سے کتان کا کپڑا پھٹ جاتا ہے اسلئے اس کی کتان کی بنیان پھٹ گئی ہے اسلئے تم اس کی بنیان کے پھٹنے پر تعجب نہ کرو۔ اگر اس میں ممدوح کیلئے چاند کی صفت چاند نا ثابت نہ کی جائے بلکہ اسے محض آدمی قرار دیا جائے تو تعجب سے منع کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے کیونکہ عام انسان کی بنیان کے بلا وجہ پھٹنے سے ہر ایک کو تعجب ہوتا ہے۔

لَا يُقَالُ اَلْقَمَرُ فِي الْبَيْتِ لَيْسَ بِاسْتِعَارَةٍ لِأَنَّ الْمُشَبَّهَ مَذْكُوْرٌ وَهُوَ الضَّمِيْرُ فِي غِلَالَتِهِ وَأَزْرَارِهِ لِأَنَّا نَقُوْلُ لَا نُسَلِّمُ أَنَّ الذِّكْرَ عَلٰى هٰذَا الْوَجْهِ يُنَافِي الْاِسْتِعَارَةَ كَمَا فِي قَوْلِنَا سَيْفُ زَيْدٍ فِي يَدِ أَسَدٍ فَإِنَّ تَعْرِيْفَ الْاِسْتِعَارَةِ صَادِقٌ عَلٰى ذٰلِكَ۔

ترجمہ:۔

یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ شعر میں استعارہ ہی نہیں ہے اسلئے کہ مشبہ مذکور ہے اور وہ غلالہ اور قمرہٗ کی ضمیر ہے کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ ہم مانتے ہی نہیں ہیں کہ اس طرح مذکور ہونا استعارہ کے منافی ہے جیسے سیف زید فی ید اسد میں ہے کیونکہ استعارہ کی تعریف اس پر صادق ہے۔

تشریح:۔

لا یقال: اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے اس شعر کو استعارہ میں سے قرار دیا ہے جبکہ اسے استعارہ میں سے قرار دینا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ استعارہ میں مشبہ محذوف ہوتا ہے جبکہ اس میں غلالتہ اور ازرارہ کی ضمیر ممدوح کی طرف لوٹ رہی ہے تو ضمیر کی صورت میں مشبہ شعر میں موجود ہے اور مشبہ بہ بھی شعر میں موجود ہے جبکہ استعارہ وہ ہوتا ہے جس میں مشبہ بہ مذکور اور مشبہ محذوف ہو۔

جواب: جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ قانون مطلق نہیں ہے بلکہ اس کیلئے ایک شرط ہے اور وہ شرط یہ ہے کہ جب مشبہ اور مشبہ بہ دونوں مذکور ہوں تو استعارہ اس صورت میں ناجائز ہوتا ہے جب اس سے تشبیہ کا ارادہ کیا جائے اور اگر تشبیہ کا ارادہ نہ ہو بلکہ محض اتفاقی طور پر دونوں مذکور ہوں تو پھر استعارہ صحیح ہوتا ہے جیسے کہ اس جملے میں ہے سیف زید فی ید اسد الغرض یہاں پر بھی اگر چہ دونوں مذکور ہیں لیکن چونکہ تشبیہ کا ارادہ نہیں کیا گیا ہے اسلئے یہ استعارہ درست ہوگا۔

وَرُدَّ هٰذَا الدَّلِيْلُ بِاَنَّ الْاِدِّعَاءَ اَیْ اِدِّعَاءَ دُخُوْلِ الْمُشَبَّهِ فِیْ جِنْسِ الْمُشَبَّهِ بِهٖ لَا يَقْتَضِیْ كَوْنَهَا اَیِ الْاِسْتِعَارَةِ مُسْتَعْمَلَةً فِيْمَا وُضِعَتْ لَهٗ لِلْعِلْمِ الضَّرُوْرِیِّ بِاَنَّ اَسَدًا فِیْ قَوْلِنَا رَأَيْتُ اَسَدًا يَرْمِیْ مُسْتَعْمَلٌ فِی الرَّجُلِ الشُّجَاعِ وَالْمَوْضُوْعُ لَهٗ هُوَ السَّبُعُ الْمَخْصُوْصُ وَتَحْقِيْقُ ذٰلِكَ اَنَّ اِدِّعَاءَ دُخُوْلِ الْمُشَبَّهِ بِهٖ مَبْنِیٌّ عَلٰی اَنَّهٗ جُعِلَ اَفْرَادُ الْاَسَدِ بِطَرِيْقِ التَّاوِيْلِ قِسْمَيْنِ اَحَدُهُمَا الْمُتَعَارَفُ وَهُوَ الَّذِیْ لَهٗ غَايَةُ الْجُرْاَةِ فِیْ مِثْلِ تِلْكَ الْجُثَّةِ الْمَخْصُوْصَةِ وَالْهَيْكَلِ الْمَخْصُوْصِ وَالثَّانِیْ غَيْرُ الْمُتَعَارَفِ وَهُوَ الَّذِیْ لَهٗ تِلْكَ الْجُرْاَةُ لٰكِنْ لَا فِیْ تِلْكَ الْجُثَّةِ وَالْهَيْكَلِ الْمَخْصُوْصِ وَلَفْظُ الْاَسَدِ اِنَّمَا هُوَ مَوْضُوْعٌ لِلْمُتَعَارَفِ فَاسْتِعْمَالُهٗ فِیْ غَيْرِ الْمُتَعَارَفِ اِسْتِعْمَالٌ فِیْ غَيْرِ مَا وُضِعَ لَهٗ وَالْقَرِيْنَةُ مَانِعَةٌ عَنْ اِرَادَةِ الْمَعْنَی الْمُتَعَارَفِ فَيَتَعَيَّنُ الْمَعْنَی الْغَيْرُ الْمُتَعَارَفُ۔

ترجمہ:۔

اور اس دلیل کو رد کر دیا گیا ہے کہ یہ دعویٰ کرنا کہ مشبہ کا مشبہ بہ کی جنس میں داخل ہونا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ استعارہ اپنے معنی موضوع لہٗ میں مستعمل ہوتا ہے کیونکہ یہ بات قطعی طور پر معلوم ہے کہ ہمارے قول رئیت اسدًا یرمی میں لفظ اسد رجل شجاع کے معنی میں مستعمل ہے جبکہ اس کا معنی موضوع لہٗ مخصوص درندہ ہے اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ جنس مشبہ بہ میں مشبہ کے داخل ہونے کا دعویٰ کرنے کا دارومدار اس بات پر ہے کہ تاویل کے طور پر اسد کے افراد کی دو قسمیں بنائی گئی ہیں ایک متعارف اور وہ وہ ہے جس کیلئے ایک مخصوص جسم اور خاص پیکر میں بہت ہی زیادہ جرئت و بہادری حاصل ہو جبکہ دوسرا غیر متعارف ہے اور غیر متعارف وہ ہے جس کو یہ جرأت تو حاصل ہو لیکن اس مخصوص جسم اور مخصوص پیکر میں نہ ہو اور لفظ اسد تو اس متعارف کیلئے موضوع ہے تو اس کو اس غیر متعارف میں استعمال کرنا غیر موضوع لہٗ میں استعمال کرنا ہوگا اور معنیٰ متعارف کے مراد ہونے سے قرینہ مانع بن رہا ہے لہٰذا یہاں پر اس کا معنیٰ غیر متعارف متعین ہو جائے گا۔

تشریح:۔

وردھذا الدلیل :استعارہ کے مجاز عقلی ہونے پر یہاں تک بعض لوگوں کی دلیل بیان کی تھی جس کا خلاصہ یہ ہے کہ بعض علماء کے نزدیک مشبہ کو ادعاءً مشبہ بہ کی جنس میں سے قرار دیا جاتا ہے اور مشبہ مشبہ بہ کے افراد میں سے ایک فرد بن جاتا ہے اور دوسری بات یہ ذکر کی ہے کہ جب مشبہ مشبہ بہ کے افراد میں سے ایک فرد بن جاتا ہے تو پھر جس طرح مشبہ بہ لفظ کا موضوع لہٗ بن جاتا ہے اسی طرح مشبہ بھی لفظ کا موضوع لہٗ بن جاتا ہے۔

مصنفؒ نے یہاں سے اس دلیل کا جواب دیا ہے کہ جہاں تک آپ کی پہلی بات کا تعلق ہے کہ مشبہ کے لئے مشبہ بہ کے اوصاف ثابت کر کے ادعاءً مشبہ کو مشبہ بہ کی جنس میں داخل کر دیا جاتا ہے یہ ہم بھی مانتے ہیں لیکن آپ کی دوسری بات کہ پھر مشبہ بہ کی طرح مشبہ بھی لفظ کا موضوع لہٗ بن جاتا ہے بالکل غلط ہے اسلئے کہ اس بات پر تمام اہل لغت کا اتفاق ہے کہ ''رئیت أسدًا یرمی'' میں رجل شجاع لفظ کا غیر معنیٰ موضوع لہٗ ہے اور اسد بمعنیٰ حیوان مفترس معنیٰ موضوع لہٗ ہے لہٰذا جب لفظ اسد کا معنیٰ موضوع لہٗ حیوان مفترس ہے تو پھر اسد کا معنیٰ موضوع لہٗ رجل شجاع بنانا کیسے صحیح ہوگا؟۔

اور جہاں تک آپ کی پہلی بات کا تعلق ہے کہ مشبہ کیلئے مشبہ بہ کے اوصاف ثابت کر کے مشبہ کو ادعاءً مشبہ بہ کی جنس میں داخل کر دیا جاتا ہے تو اس میں بھی تاویل ہو سکتی ہے کہ اس میں اصل میں لفظ اسد کی وضع ایسی چیز کیلئے ہوئی تھی جس میں انتہائی زیادہ جرأت پائی جائے اور پھر اس کے دو افراد ہیں ایک فرد متعارف اور وہ ہیکل مخصوص ہے اور دوسرا فرد غیر متعارف ہے اور وہ وہ چیز ہے جس میں اسد سے کم جرأت پائی جائے اور اس غیر معنیٰ موضوع لہٗ میں اس لفظ کا استعمال ایسے قرینہ کے ساتھ ہوتا ہے جو معنیٰ متعارف کے ارادے سے مانع بنے۔ لہٰذا جب دونوں معنیٰ موضوع لہٗ نہیں بن سکتے ہیں تو ان میں سے صرف ایک معنیٰ متعارف موضوع لہٗ بنے گا اسلئے آپ کا پورا دعویٰ باطل ہو جائے گا اور استعارہ مجاز لغوی بنے گا نہ کہ مجاز عقلی۔

وَبِهٰذَا يَنْدَفِعُ مَا يُقَالُ اِنَّ الْاِصْرَارَ عَلٰی دَعْوَی الْاَسَدِيَّةِ لِلرَّجُلِ الشُّجَاعِ يُنَافِیْ نَصْبَ الْقَرِيْنَةِ الْمَانِعَةِ عَنْ اِرَادَةِ السَّبُعِ الْمَخْصُوْصِ وَاَمَّا التَّعَجُّبُ وَالنَّهْیُ عَنْهُ كَمَا فِی الْبَيْتَيْنِ الْمَذْكُوْرَيْنِ فَلِلْبِنَاءِ عَلٰی تَنَاسِی

التَّشْبِيهِ قَضَاءً لِحَقِّ الْمُبَالَغَةِ وَدَلَالَةً عَلَى أَنَّ الْمُشَبَّهَ بِحَيْثُ لَايَتَمَيَّزُ عَنِ الْمُشَبَّهِ بِهِ أَصْلاً حَتَّى أَنَّ كُلَّ مَايَتَرَتَّبُ عَلَى الْمُشَبَّهِ بِهِ مِنَ التَّعَجُّبِ وَالنَّهْيِ عَنِ التَّعَجُّبِ يَتَرَتَّبُ عَلَى الْمُشَبَّهِ أَيْضًا۔

ترجمہ:۔

اوراس کے ساتھ اس اشکال کا بھی جواب ہوجائے گا جو کیا جاتا ہے کہ رجل شجاع کیلئے اسد ہونے کا دعویٰ کرنا اس قرینہ کے منافی ہے جو مخصوص حیوان کے مراد ہونے سے مانع ہے باقی رہی تعجب اور نہی عن التعجب کے صحیح ہونے کی بات جیسا کہ مذکورہ بالا دو شعروں میں ہے تو یہ مبالغہ کا حق پورا کرنے کیلئے تناسی تشبیہ پر مبنی ہے اور یہ بات بتلانے کیلئے ہے کہ مشبہ مشبہ بہ سے بالکل ہی ممتاز نہیں ہے یہاں تک کہ تعجب اور نہی عن التعجب جو مشبہ بہ پر مرتب ہے وہ مشبہ پر بھی مرتب ہے۔

تشریح:۔

وبھذا یندفع مایقال :۔اس عبارت کے ساتھ علامہ سکاکی کے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے علامہ سکاکی نے اعتراض یہ کیا ہے کہ ''رئیت اسدًا یر می '' کہتے ہوئے ''رجل شجاع '' کیلئے اسدیت ثابت کی گئی ہے جب کہ اس مثال میں معنٰی موضوع لہٗ کے ارادہ سے مانع قرینہ بھی موجود ہے تو آپ کی ان دو باتوں کے درمیان تضاد لازم آرہا ہے۔اس تقریر کے ساتھ اس اعتراض کا جواب دیا ہے کہ ہماری اس تقریر سے اس اعتراض کا بھی جواب ہوا ہے کہ ان باتوں میں کوئی تضاد نہیں ہے اسلئے کہ ہم رجل شجاع کیلئے اسدیت ثابت کرتے ہیں معنٰی غیر متعارف کے اعتبار سے اور قرینہ مانع ہوتا ہے معنٰی متعارف کے مراد لینے سے لہٰذا ان باتوں کے درمیان کوئی تضاد نہیں ہے۔

واما التعجب والنھی

یہاں سے ان دو تنویروں کا جواب دیا ہے کہ ان تنویروں میں تعجب کا صحیح ہونا یا تعجب سے منع کرنے کا صحیح ہونا اس وجہ سے نہیں ہے کہ مشبہ مشبہ بہ کے افراد میں سے ایک فرد ہے اور اس کی جنس میں داخل ہے بلکہ یہ تناسی تشبیہ پر محمول ہے کہ اس میں متکلم نے تشبیہ کو بالکل بھول کر مشبہ کو عین مشبہ بہ سمجھ کر مشبہ کیلئے مشبہ بہ کے اوصاف ثابت کردئے ہیں اور پھر مشبہ کیلئے وہ تمام چیزیں ثابت کی ہیں جو مشبہ بہ کیلئے ثابت ہوتی ہیں یا ان تمام چیزوں کی مشبہ سے نفی کی ہے جو مشبہ بہ کیلئے ثابت ہوتی ہیں الغرض یہ مشبہ کے مشبہ بہ کا ایک فرد ہونے کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ تناسی تشبیہ کی وجہ سے ہے۔

وَالْاِسْتِعَارَةُ تُفَارِقُ الْكِذْبَ بِوَجْهَيْنِ بِالْبِنَاءِ عَلَى التَّاوِيْلِ فِيْ دَعْوَىٰ دُخُوْلِ الْمُشَبَّهِ فِيْ جِنْسِ الْمُشَبَّهِ بِهِ بِاَنْ يُجْعَلَ أَفْرَادُ الْمُشَبَّهِ بِهِ قِسْمَيْنِ مُتَعَارَفًا وَغَيْرَ مُتَعَارَفٍ كَمَا مَرَّ وَلَا تَاوِيْلَ فِي الْكِذْبِ وَنَصْبٍ أَيْ بِنَصْبِ الْقَرِيْنَةِ عَلَى إِرَادَةِ خِلَافِ الظَّاهِرِ فِي الْاِسْتِعَارَةِ لِمَا عَرَفْتَ أَنَّهُ لَابُدَّ لِلْمَجَازِ مِنْ قَرِيْنَةٍ مَانِعَةٍ عَنْ إِرَادَةِ الْمَعْنَى الْحَقِيْقِيِّ الْمَوْضُوْعِ لَهُ دَالَّةٍ عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ خِلَافُ الظَّاهِرِ بِخِلَافِ الْكِذْبِ فَإِنَّ قَائِلَهُ لَايَنْصَبُ قَرِيْنَةً عَلَى إِرَادَةِ خِلَافِ الظَّاهِرِ بَلْ يَبْذُلُ الْمَجْهُوْدَ فِيْ تَرْوِيْجِ ظَاهِرِهِ۔

ترجمہ:۔

اور استعارہ جھوٹ سے دو اعتبار سے ممتاز ہے ایک اس اعتبار سے کہ استعارہ کا دور و مدار تاویل پر ہوتا ہے کہ اس میں مشبہ بہ کی جنس میں مشبہ کے داخل ہونے کا دعویٰ کیا جاتا ہے اس طور پر کہ مشبہ بہ کے دو افراد ہیں ایک فرد متعارف دوسرا فرد غیر متعارف جیسا کہ گزر چکا ہے جبکہ جھوٹ میں کوئی تاویل نہیں ہوتی ہے دوسرے نمبر پر استعارہ میں خلاف ظاہر کے مراد ہونے پر قرینہ قائم ہوتا ہے جیسا کہ یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ مجاز میں معنٰی حقیقی کے مراد ہونے سے مانع قرینہ کا ہونا ضروری ہے جو اس بات پر دلالت کرے کہ یہاں پر اس کا معنٰی موضوع لہٗ مراد نہیں ہے بخلاف جھوٹ کے کیونکہ جھوٹ بولنے والا خلاف ظاہر کے مراد ہونے پر کوئی قرینہ قائم نہیں کرتا ہے بلکہ وہ تو ظاہری معنٰی کے پھیلانے میں اپنی پوری قوت خرچ کردیتا ہے۔

تشریح:۔

جس طرح مجاز میں معنٰی غیر موضوع لہٗ مراد ہوتا ہے اسی طرح کذب میں بھی معنٰی غیر موضوع لہٗ مراد ہوتا ہے لیکن عام طور پر ہر کوئی جھوٹ کو

برا اور استعارہ کو فصیح سمجھتا ہے اس کی کیا وجہ ہے۔ یہاں سے ان دونوں کے درمیان فرق بیان کررہے ہیں چنانچہ ان دونوں کے درمیان دوطرح سے فرق ہے۔

ایک فرق یہ ہے کہ استعارہ کا دارومدار تاویل پر ہوتا ہے کہ مشبہ کو مشبہ بہ کے افراد میں سے ایک فرد سمجھ کر مشبہ بہ کے اوصاف مشبہ کیلئے ثابت کئے جاتے ہیں اس طور پر کہ مشبہ بہ کے دوافراد بنائے جائیں ایک فرد متعارف اور دوسرا فرد غیر متعارف جبکہ کذب میں یہ تاویل نہیں ہوتی ہے تو کذب اور استعارہ میں ایک فرق تاویل کے ہونے نہ ہونے کے اعتبار سے ہے۔

اور دوسرا فرق یہ ہے کہ استعارہ میں معنٰی موضوع لہٗ کے مراد نہ ہونے پر قرینہ دلالت کرتا ہے جبکہ جھوٹ میں معنٰی موضوع لہٗ کے مراد نہ ہونے پر کوئی قرینہ نہیں ہوتا ہے بلکہ اس میں معنٰی موضوع لہٗ کو چھپا کر معنٰی غیر موضوع لہٗ کو ترویج دینے کی کوشش کی جاتی ہے۔

وَلَاتَكُوْنُ الْاِسْتِعَارَةُ عَلَمًا لِمَاسَبَقَ مِنْ اَنَّهَاتَقْتَضِيْ اِدْخَالَ الْمُشَبَّهِ فِيْ جِنْسِ الْمُشَبَّهِ بِهٖ بِجَعْلِ اَفْرَادِهٖ قِسْمَيْنِ مُتَعَارَفًاوَغَيْرَمُتَعَارَفٍ وَلَايُمْكِنُ ذٰلِكَ فِي الْعَلَمِ لِمُنَافَاتِهِ الْجِنْسِيَّةَ لِاَنَّهٗ يَقْتَضِي التَّشَخُّصَ وَمَنْعَ الْاِشْتِرَاكِ وَالْجِنْسِيَّةُ تَقْتَضِي الْعُمُوْمَ وَتَنَاوُلَ الْاَفْرَادِ اِلَّا اِذَاتَضَمَّنَ الْعَلَمُ نَوْعَ وَصْفِيَّةٍ بِوَاسِطَةِ اِشْتِهَارِهٖ بِوَصْفٍ مِنَ الْاَوْصَافِ كَحَاتِمٍ الْمُتَضَمِّنِ لِلْاِتِّصَافِ بِالْجُوْدِ وَمَادِرٍ بِالْبُخْلِ وَسَحْبَانَ بِالْفَصَاحَةِ وَبَاقِلٍ بِالْفَهَاهَةِ فَحِيْنَئِذٍ يَجُوْزُ اَنْ يُشَبَّهَ شَخْصٌ بِحَاتِمٍ فِي الْجُوْدِ وَيُتَاَوَّلُ فِيْ حَاتِمٍ فَيُجْعَلُ كَاَنَّهٗ مَوْضُوْعٌ لِلْجَوَادِ سَوَاءٌ كَانَ ذٰلِكَ الرَّجُلُ الْمَعْهُوْدُ اَوْغَيْرُهٗ كَمَامَرَّ فِي الْاَسَدِ فَبِهٰذَا التَّاْوِيْلِ يَتَنَاوَلُ الْحَاتِمُ الْفَرْدَ الْمُتَعَارَفَ الْمَعْهُوْدَ وَالْفَرْدَ الْغَيْرَ الْمُتَعَارَفِ وَيَكُوْنُ اِطْلَاقُهٗ عَلَى الْمَعْهُوْدِ اَعْنِيْ حَاتِمَ الطَّائِيَّ حَقِيْقَةً وَعَلٰى غَيْرِهٖ مِمَّنْ يُتَّصَفُ بِالْجُوْدِ اِسْتِعَارَةً نَحْوُ رَاَيْتُ الْيَوْمَ حَاتِمًا

ترجمہ:۔

اور استعارہ علم نہیں ہوسکتا ہے کیونکہ یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ استعارہ اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ مشبہ مشبہ بہ کی جنس میں داخل ہے اس طور پر کہ مشبہ کے افراد کی دوقسمیں ہیں متعارف اور غیر متعارف اور یہ علم میں ممکن نہیں ہے اسلئے کہ علم اور جنسیت میں منافات ہیں کیونکہ علم تشخص اور عدم اشتراک کا تقاضا کرتا ہے اور جنسیت عموم اور شمول افراد کا متقاضی ہوتا ہے مگر اس صورت میں کہ جب علم اپنے اوصاف میں سے کسی وصف کے ساتھ مشہور ہوکر اس کو متضمن ہوجائے جیسے حاتم سخاوت کے ساتھ متصف ہونے کو متضمن ہے اور مادر بخل کے معنٰی کو متضمن ہے اور سحبان فصاحت کے وصف کو متضمن ہے اور باقل کلام سے عاجز ہونے کے وصف کو متضمن ہے تو اس صورت میں کسی کی سخاوت میں حاتم کے ساتھ تشبیہ دینا جائز ہوگا اور حاتم میں تاویل کر کے اسے یوں بنایا جائے گا گویا کہ اسے سخاوت کیلئے وضع کیا گیا ہے قطع نظر اس سے کہ وہ متعین آدمی مراد ہے یا کوئی اور جیسا کہ اسد کی مثال میں گزر چکا ہے تو اس تاویل کی وجہ سے لفظ حاتم فرد متعارف اور فرد غیر متعارف دونوں کو شامل ہوگا اور حاتم طائی پر اس کا اطلاق حقیقت ہوگا اور حاتم کے غیر متصف بالجود پر اس کا اطلاق استعارہ کے طور پر ہوگا استعارہ چونکہ مجاز ہوتا ہے اسلئے اس کیلئے معنٰی موضوع لہٗ کے مراد ہونے سے مانع قرینہ کا ہونا بھی ضروری ہے۔

تشریح:۔

ولا تکون الاستعارۃ علمًا: یہاں سے تعریف کے بعد تقسیم سے پہلے فائدے کے طور ایک بات ذکر کررہے ہیں کہ علم میں استعارہ نہیں ہوسکتا ہے اسلئے کہ استعارہ مشبہ بہ میں عموم کا تقاضا کرتا ہے کہ ہم مشبہ بہ کو ایک ایسی جنس کے مقابلے میں وضع کریں جس کا معنٰی مشبہ اور مشبہ بہ دونوں سے عام ہو ایک متعارف ہوتا ہے اور دوسرا معنٰی غیر متعارف ہوتا ہے اور علمیت تشخص اور وحدت کا تقاضا کرتا ہے اور ان دونوں کے درمیان تضاد ہے اسلئے علم میں استعارہ نہیں ہوسکتا ہے البتہ اگر کوئی علم وصفیت کے کسی نوع کو شامل ہو تو پھر اس میں استعارہ صحیح ہوگا جیسے حاتم علم ہے اور یہ صفت جود کو متضمن ہے۔

حاتم طائی کا تعارف۔

حاتم ابوسفیان بن عبداللہ بن الحشرج الطائی مذہب کے اعتبار سے نصرانی تھا ان کے بیٹے عدی ابن حاتم مشہور صحابی ہیں شکار کے بڑے شوقین تھے اور شکار کے متعلق زیادہ تر روایتیں انہی سے مروی ہیں۔ حاتم طائی جود وسخا میں اپنی مثال آپ تھے، مہمان نوازی قیدیوں کی رہائی غمزدوں کی غمخواری عہدو پیمان کی پاسداری ان کی فطرت میں داخل تھا۔

اور مادر علم ہے اور صفت بخل کو متضمن ہے ان کے متعلق مشہور ہے کہ ایک بار انھوں نے کسی حوض سے اپنے جانوروں کو پانی پلا کر بچے کھچے پانی میں مٹی ڈالدی تھی تا کہ اس حوض سے کسی دوسرے کا جانور پانی نہ پی سکے۔

اسی طرح سحبان صفت فصاحت کو متضمن ہے سحبان بروزن عطشان، بن زفر بن ایاس بن وائل زمانہ جاہلیت میں السنة العرب اور زمانہ اسلام میں اخطب الناس یعنی خطیب العصر تھے انھوں نے اپنے پرمغز خطبوں اور چیدہ چیدہ جملوں کی وجہ سے وصف بلاغت میں کمال شہرت حاصل کرلی تھی چنانچہ کوئی ذرا سا فصیح خطبہ کہتا تو عرب کہتے کہ "هو اخطب من سحبان" وائل حمید ابن ثور ابن حزن الہلالی کہتے ہیں کہ" اتانا ولم يعدل لهٔ سحبان وائل::بيانا وعلمًا بالذی هو قائل"۔

ایک بار انھوں نے حضرت امیر معاویہ کے سامنے خراسان کے وفود کے بارے میں ظہر تا عصر انتہائی پرمغز خطبہ دیا اس دوران نہ کہیں رکے نہ کہیں کھانسا اور نہ ہی کہیں کھنکھارا اور نہ ہی اس میں کسی لفظ کا تکرار کیا اور نہ ہی ان کی آواز میں کوئی فرق آیا۔

اسی طرح باقل علم ہے اور صفت فہاہت کو متضمن ہے اور فہاہت کہتے ہیں اپنے مافی الضمیر کے بیان کرنے سے عاجز ہونے کو اور باقل بن عمرو بن ثعلبہ الایادی اپنے مافی الضمیر کے بیان کرنے سے عاجز تھے۔

ان کے متعلق حمید بن ثور کا یہ شعر ہے۔

فمازال عنه اللقم حتّٰی كأنهٔ::من العی لما كان ان تكلم باقل

ان کی درماندگی کے بارے میں منقول ہے کہ ایک بار انھوں نے گیارہ درہم کا ایک ہرن خریدا رستے میں ان سے کسی نے پوچھا کہ ہرن کتنے کا خریدا ہے؟ تو انھوں نے ہرن کی رسی دانتوں میں دبا کر ہاتھ کی انگلیوں سے دس کا اشارہ کر کے گیارہ کا اشارہ کرنے کیلئے منہ سے زبان نکالی تو ہرن نے موقعہ غنیمت جان کر ایک زقند لگائی اور جنگل کی طرف چلتا بنا۔

فہاہۃ کے معنٰی ہیں بولنے سے عاجز اور درماندہ ہونا۔ یہ تمام کے تمام اعلام ہیں لیکن چونکہ ان میں اوصاف بھی پائے جاتے ہیں اسلئے ان میں استعارہ صحیح ہوگا اور اس کا طریقہ یہ ہے کہ ان اعلام کو ایک مفہوم کے مقابلے میں وضع کر کے استعارہ کیا جائے گا اس طور پر کہ اس کے دو افراد ہوں ایک فرد متعارف اور دوسرا فرد غیر متعارف جیسے کوئی کہے رئیت الیوم حاتمًا تو اس کے معنٰی موضوع لہٗ اور معنٰی متعارف کے مراد لینے کی صورت میں حقیقت ہوگا اور معنٰی غیر متعارف اور غیر موضوع لہٗ کے مراد لینے کی صورت میں مجاز ہوگا اور مذکورہ صورت میں چونکہ الیوم قرینہ موجود ہے کہ حاتم سے اس کا معنٰی متعارف مراد نہیں ہے اسلئے یہ مجاز ہوگا۔

وَقَرِيْنَتُهَا يَعْنِىْ اَنَّ الْاِسْتِعَارَةَ لِكَوْنِهَا مَجَازًا لَابُدَّ لَهَا مِنْ قَرِيْنَةٍ مَانِعَةٍ عَنْ اِرَادَةِ الْمَعْنَى الْمَوْضُوْعِ لَهٗ وَقَرِيْنَتُهَا اِمَّا اَمْرٌ وَاحِدٌ كَمَا فِىْ قَوْلِكَ رَأَيْتُ اَسَدًا يَرْمِىْ اَوْ اَكْثَرُ اَىْ اَمْرَانِ اَوْ اُمُوْرٌ يَكُوْنُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهَا قَرِيْنَةً كَقَوْلِهٖ شِعْرٌ فَاِنْ تَعَافُوْا اَىْ تَكْرَهُوْا الْعَدْلَ وَالْاِيْمَانَا::فَاِنَّ فِىْ اَيْمَانِنَا نِيْرَانًا:: اَىْ سُيُوْفًا تَلْمَعُ كَشُعَلِ النِّيْرَانِ فَتَعَلُّقُ قَوْلِهٖ تَعَافُوْا بِكُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْعَدْلِ وَالْاِيْمَانِ قَرِيْنَةٌ عَلٰى اَنَّ الْمُرَادَ بِالنِّيْرَانِ اَلسُّيُوْفُ لِدَلَالَتِهٖ عَلٰى اَنَّ جَوَابَ هٰذَا الشَّرْطِ تُحَارَبُوْنَ وَتُلْجَاُوْنَ اِلَى الطَّاعَةِ بِالسُّيُوْفِ۔

ترجمہ:۔

پھر یہ قرینہ یا تو امر واحد ہوگا جیسا کہ تیرے قول رئیت اسدًا یرمی میں ہے یا زیادہ ہوگا یعنی دو یا دو سے زیادہ امور میں سے ہر ایک قرینہ ہوگا جیسے شعر اگر وہ برا سمجھیں عدل اور ایمان کو تو تحقیق ہمارے ہاتھوں میں آگ ہے۔ یعنی آگ کی طرح چمکنے والی تلواریں ہیں تو شاعر کا قول تعافوا کا تعلق عدل اور ایمان دونوں میں سے ہر ایک کے ساتھ ہونا اس بات پر قرینہ ہے کہ یہاں پر آگ سے مراد تلواریں ہیں کیونکہ یہ اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ یہاں پر

شرط کی جزاء محذوف ہے اور وہ ہے تحاربون وتلجاؤن الی الطاعۃ کہ تمہارے ساتھ لڑ کر تم کو اطاعت کرنے پر مجبور کر دیا جائے گا۔

تشریح:۔

استعارہ چونکہ مجاز ہی کی ایک قسم ہے اسلئے جس طرح مجاز میں معنٰی موضوع لہٗ کے مراد نہ ہونے پر قرینہ کا ہونا ضروری ہے اسی طرح استعارہ میں بھی معنٰی موضوع لہٗ اور معنٰی متعارف کے مراد نہ ہونے پر قرینہ کا ہونا ضروری ہے پھر قرینہ کی دو صورتیں ہیں اسلئے کہ قرینہ امر واحد ہوگا یا کثیر۔ لیکن ماتن کی تقسیم کے اعتبار سے اس کی تین قسمیں بنتی ہیں کہ قرینہ امر واحد ہوگا یا اکثر پھر اکثر ہونے کی صورت میں وہ اکثر من حیث الافراد ہوگا یا من حیث المجموع تو یہ تین قسمیں بن جائیں گی۔ قرینہ امر واحد ہو جیسے رئیت اسدًا یرمی اس میں قرینہ یرمی امر واحد ہے قرینہ اکثر ہو اور اکثر کے افراد میں سے ہر ہر فرد قرینہ بن رہا ہو جیسے شاعر کا یہ شعر ہے

فإن تعافوا العدل والإيمانا::فان فی أيماننا نيرانا

تحقیق المفردات: تعافوا اعیاف سے ماخوذ ہے اس کے معنٰی ہیں کسی چیز کو کراہیت اور ناپسندیدگی کی وجہ سے چھوڑ دینا۔
ایمان اول ہمزہ کے کسرے کے ساتھ ہے اس کے معنٰی ہیں نبی کریم ﷺ اللہ کی طرف سے جو شریعت لیکر آئے ہیں اس کی تصدیق کرنا اور دوسرا أیمان ہمزہ کے فتحے کے ساتھ ہے یہ یمین کی جمع ہے اس کے معنٰی ہیں سیدھا ہاتھ، قسم۔ نیران نار کی جمع ہے آگ، سیوف سیف کی جمع ہے اس کے معنٰی ہیں تلوار تحاربوا حرب سے ماخوذ ہے اس کے معنٰی ہیں لڑائی کی جائے گی اور تلجؤون کے معنٰی ہیں مجبور کرنا۔

ترجمہ: اگر وہ عدل اور ایمان کو برا سمجھ کر چھوڑ دیں تو تحقیق ہمارے ہاتھوں میں آگ ہے۔

محل استشہاد: اس شعر میں تعافوا کا تعلق عدل اور ایمان دونوں کے ساتھ ہے تعافوا کا تعلق دونوں کے ساتھ ہونا اس بات پر قرینہ ہے کہ نیران سے تلواریں مراد ہیں کیونکہ اس کا جزاء نیران نہیں ہے بلکہ محذوف ہے اور وہ ہے "تحاربون وتلجاؤن الی الطاعۃ بالسیوف" اور یہ قرینہ اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ بہت سی تلواریں ہوں گی جن کے ٹکرانے کی وجہ سے آگ پیدا ہوگی۔

أَوْمَعَانٍ مُلْتَئِمَةٍ مَرْبُوطٍ بَعْضُهَابِبَعْضٍ يَكُوْنُ الْجَمِيْعُ قَرِيْنَةً لَاكُلُّ وَاحِدٍوَبِهٰذَاظَهَرَفَسَادُقَوْلِ مَنْ زَعَمَ أَنَّ قَوْلَهٗ أَوْأَكْثَرُشَامِلٌ لِقَوْلِهٖ مَعَانٍ فَلَايَصِحُّ جَعْلُهٗ مُقَابِلًا لَهٗ وَقَسِيْمًا كَقَوْلِهٖ شِعْرٌوَصَاعِقَةٍمِنْ نَصْلِهٖ أَيْ نَصْلِ سَيْفِ الْمَمْدُوْحِ تَنْكَفِيْ بِهَا:: مِنْ اِنْكَفَأَأَيْ اِنْقَلَبَ وَالْبَاءُ لِلتَّعْدِيَةِوَالْمَعْنٰى رُبَّ نَارٍمِنْ حَدِّ سَيْفِهٖ تُقَلِّبُهَا عَلٰى رُؤُسِ الْأَقْرَانِ خَمْسُ سَحَائِبَ -أَيْ أَنَامِلُهُ الْخَمْسُ الَّتِيْ هِيَ فِي الْجُوْدِوَعُمُوْمِ الْعَطَايَاسَحَائِبُ أَيْ يَصُبُّهَاعَلٰى أَكْفَائِهٖ فِي الْحَرْبِ فَيُهْلِكُهُمْ بِهَالِمَااِسْتَعَارَالسَّحَائِبَ لِأَنَامِلِ الْمَمْدُوْحِ وَذَكَرَأَنَّ هُنَاكَ صَاعِقَةً وَبَيَّنَ أَنَّهَامِنْ نَصْلِ سَيْفِهٖ ثُمَّ قَالَ عَلٰى رُؤُسِ الْأَقْرَانِ ثُمَّ قَالَ خَمْسٌ فَذَكَرَ الْعَدَدَالَّذِيْ هُوَعَدَدُالْأَنَامِلِ فَظَهَرَمِنْ جَمِيْعِ ذٰلِكَ أَنَّهٗ أَرَادَبِالسَّحَائِبِ الْأَنَامِلَ۔

ترجمہ:۔

یا چند معانی سے مرکب ہوں گے جو ایک دوسرے کے ساتھ مل کر قرینہ ہوں گے ان میں سے ہر ایک جدا جدا قرینہ نہیں ہوگا اور اس قول کا فساد ظاہر ہو گیا جس نے یہ گمان کیا ہے کہ مصنف کا قول "او اکثر" "معان" کو شامل تھا لہٰذا اس اکثر کو معان کا مقابل اور قسیم بنانا صحیح نہیں ہے جیسے شاعر کا شعر اور اس کی دھار سے بہت سی بجلیاں یعنی ممدوح کی تلوار سے پلٹتی ہیں انکفأ انقلب کے معنٰی میں ہے اور اس میں باء اسے متعدی بنانے کیلئے ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ ممدوح کی تلوار کی دھار سے بہت سی آگ پلٹتی ہے ہم عمروں کے سروں پر پانچ بادل بن کر یعنی اس کی وہ پانچ انگلیاں جو سخاوت اور عام بخشش کی وجہ سے یعنی وہ لڑائیوں میں اپنے ہم عمروں کو پانچ انگلیوں کے ساتھ حملہ کر کے ہلاک کر دیتا ہے جب شاعر نے ممدوح کی انگلیوں کے لئے مستعار لیکر یہ ذکر کیا کہ یہاں آگ ہے جو اس تلوار کی دھار سے ہے اور ہم عمروں کے سروں کے ذکر کے بعد پانچ کہہ کر عدد ذکر کر دیا جو انگلیوں کا ہے تو ان تمام باتوں سے یہ ظاہر ہو گیا کہ اس نے سحائب سے انگلیاں مراد لی ہیں۔

تشریح:۔

تیسری صورت یہ ہے کہ معانی کثیرہ قرینہ بنیں اور معانی کثیرہ کے قرینہ بننے کا مطلب یہ ہے کہ بہت سارے معانی کے مجموعہ کو قرینہ بنادیا جائے جیسے بحتری کا یہ شعر ہے کہ

وصاعقة من نصله تنكفي بها::على رؤس الأقران خمس سحائب

تحقیق المفردات: صاعقة اس آسمانی آگ کو کہتے ہیں جو گرج چمک کی صورت میں آسمان سے اتر کر جانوروں اور انسانوں کو ہلاک کردیتی ہے۔نصل تلور کی وہ دھار جس کیساتھ قبضہ نہ ہو۔رؤس رأس کی جمع ہے بمعنی سر۔اقران قرن کی جمع ہے بمعنی ہمعمر، مماثل، برابر۔سحائب سحاب کی جمع ہے بمعنی بادل اور یہاں پر اس سے انگلیاں مراد ہیں۔

ترجمہ: اور بہت سی بجلیاں اس کی دھار سے لوٹاتی ہیں ہمعمروں کے سروں سے پانچ بادل بن کر۔

محل استشہاد: اس شعر میں بادل بول کر ہاتھ کی انگلیاں مراد لی ہیں کہ جس طرح بادل سے کوئی بارش طلب کرے یا نہ کرے دونوں صورتوں میں اسے پہنچتی ہے اسی طرح ان کے عطایا بھی کوئی مانگے یا نہ مانگے دونوں صورتوں میں ان تک پہنچتی ہیں۔اس شعر میں شاعر نے سحائب بول کر انگلیاں مراد لی ہیں اور اس پر ایک قرینہ صاعقہ کا ذکر کرنا ہے دوسرا قرینہ صاعقہ کو نصلہ کی طرف منسوب کرنا ہے تیسرا قرینہ یہ ہے کہ شاعر نے کہا ہے کہ یہ بجلی" رؤس الاقران "پر گرتی ہے پھر کہا کہ یہ پانچ ہیں تو اس میں وہی عدد ذکر کر دیا جو انگلیوں کا عدد ہے الغرض ان چار چیزوں کو ذکر کر کے ان کے مجموعے کو اس بات پر قرینہ بنادیا ہے کہ یہاں پر سحائب سے انگلیاں مراد ہیں۔

وبهذا ظهر فساد قول:۔

اس عبارت کیساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ مصنف کا او اکثر کے بعد اس کا مقابل بنانے کیلئے او معان کی عبارت لانا درست نہیں ہے اسلئے کہ معان بھی اکثر میں داخل ہے جبکہ ایک داخل اور جزء اپنے مدخول فیہ اور کل کا مقابل اور ضد نہیں بن سکتا ہے۔

جواب: شارح فرماتے کہ ان دونوں میں فرق تھا اس فرق کو واضح کرنے کیلئے مصنفؒ نے ایسا کیا ہے اور وہ فرق یہ تھا کہ اکثر کا مطلب یہ ہے کہ ہر ہر فرد قرینہ بن جائے اور معان کا مطلب یہ ہے کہ ان افراد کا مجموعہ قرینہ بن جائے۔

وَهِيَ أَيْ اَلْاِسْتِعَارَةُ بِاعْتِبَارِ الطَّرَفَيْنِ الْمُسْتَعَارِ مِنْهُ وَالْمُسْتَعَارِ لَهُ قِسْمَانِ لِاَنَّ اِجْتِمَاعَهُمَا أَيْ اِجْتِمَاعَ الطَّرَفَيْنِ فِيْ شَيْئٍ اِمَّا مُمْكِنٌ نَحْوُ أَحْيَيْنَاهُ فِيْ أَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ أَيْ ضَالًّا فَهَدَيْنَاهُ اِسْتَعَارَ الْإِحْيَاءَ مِنْ مَعْنَاهُ الْحَقِيْقِيِّ وَهُوَ جَعْلُ الشَّيْئِ حَيًّا لِلْهِدَايَةِ الَّتِيْ هِيَ الدَّلَالَةُ عَلٰى طَرِيْقٍ تُوْصِلُ اِلَى الْمَطْلُوْبِ وَالْإِحْيَاءُ وَالْهِدَايَةُ مِمَّا يُمْكِنُ اِجْتِمَاعُهُمَا فِيْ شَيْئٍ وَاحِدٍ وَهٰذَا أَوْلٰى مِنْ قَوْلِ الْمُصَنِّفِ اِنَّ الْحَيٰوةَ وَالْهِدَايَةَ مِمَّا يُمْكِنُ اِجْتِمَاعُهُمَا فِيْ شَيْئٍ لِاَنَّ الْمُسْتَعَارَ مِنْهُ هُوَ الْإِحْيَاءُ لَا الْحَيٰوةُ وَاِنَّمَا قَالَ نَحْوُ أَحْيَيْنَاهُ لِاَنَّ الطَّرَفَيْنِ فِيْ اِسْتِعَارَةِ الْمَيِّتِ الضَّالِّ مِمَّا لَا يُمْكِنُ اِجْتِمَاعُهُمَا اِذِ الْمَيِّتُ لَا يُوْصَفُ بِالضَّلَالِ وَلْتُسَمَّ الْاِسْتِعَارَةُ الَّتِيْ يُمْكِنُ اِجْتِمَاعُ طَرَفَيْهَا فِيْ شَيْئٍ وِفَاقِيَّةً لِمَا بَيْنَ الطَّرَفَيْنِ مِنَ الْاِتِّفَاقِ۔

ترجمہ:۔

اور استعارہ کی طرفین یعنی مستعارلہ اور مستعارمنہ کے اعتبار سے دوقسمیں ہیں کیونکہ طرفین کا ایک چیز میں جمع ہونا یا تو ممکن ہوگا جیسے احییناہ قرآن کریم کی اس آیت میں ہے کہ کیا وہ آدمی جو مرا ہوا ہو پھر ہم اس کو زندہ کردیں یعنی گمراہ ہو پھر ہم اس کو ہدایت دیں یہاں پر احیاء کو اس کے معنی حقیقی یعنی کسی چیز کو زندہ بنانے کو استعارہ بنایا ہے اس ہدایت کیلئے جو ایسے راستہ پر دلالت کرنے کا نام ہے جو مطلوب تک پہنچائے تو احیاء اور ہدایت دونوں کا ایک ہی چیز میں جمع ہونا ممکن ہے کیونکہ مستعارمنہ احیاء ہے نہ کہ حیاۃ مصنفؒ نے نحو احییناہ کو مستعارمنہ بنایا ہے حیواۃ کو نہیں بنایا ہے کیونکہ میت کے ضال سے

استعارہ بنانے کی صورت میں ان دونوں کا طرفین میں جمع ہونا ناممکن ہے کیونکہ میت کو گمراہ نہیں کہا جا سکتا ہے اور جس استعارہ کے طرفین کا ایک چیز میں جمع ہونا ممکن ہو اس کا نام وفاقیہ رکھ دیا جاتا ہے طرفین کے درمیان اتفاق ہونے کی وجہ سے۔

تشریح:۔

یہاں سے استعارہ کی تقسیم شروع کر دی ہے چنانچہ استعارہ کی بھی تین چار تقسیمات ذکر کریں گے پہلی تقسیم طرفین کے اعتبار سے ہے اس تقسیم کے اعتبار سے استعارہ کی دو قسمیں ہیں وفاقیہ اور عنادیہ اس تقسیم کا دارومدار اس بات پر ہے کہ طرفین کسی ایک چیز میں جمع ہو سکتے ہیں یا نہیں۔ اگر طرفین ایک چیز میں جمع ہو سکتے ہوں تو اسے وفاقیہ کہتے ہیں اور اگر طرفین کسی ایک چیز میں جمع نہیں ہو سکتے ہوں تو اسے عنادیہ کہتے ہیں۔

پہلی قسم کو وفاقیہ اسلئے کہتے ہیں کہ یہ وفاق سے ماخوذ ہے اور اس کے معنی ہیں مطابق ہونا اور اس میں بھی چونکہ طرفین جمع ہو سکتے ہیں اسلئے اسے وفاقیہ کہتے ہیں اور عنادیہ کو عنادیہ اسلئے کہتے ہیں کہ یہ عناد سے ماخوذ ہے اور عناد کے معنی ہیں تضاد کا ہونا اور اس میں بھی چونکہ طرفین میں تضاد کے ہونے کی وجہ سے دونوں ایک چیز میں جمع نہیں ہو سکتے ہیں اسلئے اسے عنادیہ کہتے ہیں۔

وفاقیہ وہ استعارہ ہے جس کے طرفین کسی ایک ذات میں جمع ہو سکتے ہوں جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ''اَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا فَاَحْيَيْنَاهُ'' اس میں احیاء کو ہدایت سے استعارہ بنایا ہے اسلئے کہ احیاء کے حقیقی معنی ہیں زندہ کرنا اور ہدایت کے معنی ہیں کسی کی اس طرح رہنمائی کرنا کہ وہ منزل مقصود تک پہنچ سکے اور احیاء اور ہدایت دونوں ایک ذات میں جمع ہو سکتے ہیں اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ گمراہ اور ہدایت یافتہ برابر نہیں ہو سکتے ہیں۔

مصنفؒ نے اس مقام پر اپنی کتاب الایضاح میں احیاء کے بجائے حیواۃ کو ہدایت سے استعارہ بنایا ہے یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ یہاں پر مستعار منہ احیاء ہے حیواۃ نہیں ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ اس آیت میں حیواۃ اور موت دونوں کا ذکر تھا احیاء کو کیوں استعارہ بنایا ہے ممات کو استعارہ کیوں نہیں بنایا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ممات اور ضلالت ایک ذات میں جمع نہیں ہو سکتے ہیں جبکہ یہاں پر یہ مثال طرفین کا ایک ذات میں جمع ہونے کی ہے کیونکہ کسی بھی مرے ہوئے انسان کو صفت ضلالت کے ساتھ متصف نہیں کیا جا سکتا ہے۔

وَاِمَّا مُمْتَنِعٌ عَطْفٌ عَلٰى اِمَّا مُمْكِنٌ كَاِسْتِعَارَةِ اِسْمِ الْمَعْدُوْمِ لِلْمَوْجُوْدِ لِعَدَمِ غَنَائِهٖ وَهُوَ بِالْفَتْحِ النَّفْعُ اَیْ لِاِنْتِفَاءِ النَّفْعِ فِیْ ذٰلِكَ الْمَوْجُوْدِ كَمَا فِی الْمَعْدُوْمِ وَلَاشَكَّ اَنَّ اِجْتِمَاعَ الْوُجُوْدِ وَالْعَدُوْمِ فِیْ شَیْئٍ مُمْتَنِعٌ وَكَذٰلِكَ اِسْتِعَارَةُ الْمَوْجُوْدِ لِمَنْ عُدِمَ وَفُقِدَ لٰكِنْ بَقِيَتْ اٰثَارُهُ الْجَمِيْلَةُ الَّتِیْ تُحْيِیْ ذِكْرَهٗ وَتُدِيْمُ فِی النَّاسِ اِسْمَهٗ وَلْتُسَمَّ الْاِسْتِعَارَةُ الَّتِیْ لَايُمْكِنُ اِجْتِمَاعُ طَرَفَيْهَا فِیْ شَیْئٍ عِنَادِيَّةً لِتَعَانُدِ الطَّرَفَيْنِ وَاِمْتِنَاعِ اِجْتِمَاعِهِمَا۔

ترجمہ:۔

یا ممتنع ہوگا اس کا عطف ممکن پر ہے جیسے عدم نفع کی بناء پر موجود کیلئے معدوم کا استعارہ بنانا غناء فتحہ کے ساتھ بمعنی نفع، فائدہ، یعنی اس موجود میں نفع کے نہ ہونے کی وجہ سے جیسا کہ معدوم میں ہے اور اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ ایک ہی چیز میں موجود اور معدوم کا جمع ہونا ناممکن ہے اسی طرح موجود کیلئے اس معدوم کا استعارہ کرنا جس کے نام کو دائم و قائم رکھنے والے آثار جمیلہ اس کی یادگار رہوں اور اس استعارہ کا نام رکھدیا جاتا ہے جس کے طرفین جمع نہیں ہو سکتے ہیں عنادیہ اس کے طرفین میں اختلاف اور امتناع اجتماع کی وجہ سے

تشریح:۔

دوسری صورت یہ ہے کہ طرفین کا ایک ذات میں جمع ہونا محال اور ناممکن ہو جیسے موجود کو عدم فائدہ میں معدوم سے استعارہ بنایا جائے یعنی کوئی موجود چیز ایسی ہو کہ اس کے وجود کا کوئی فائدہ نہ ہو تو معدوم چیز کے ساتھ اس کی تشبیہ دی جائے اور یا اس کا الٹا کیا جائے کوئی چیز معدوم ہونے کے باوجود اس کے اچھے مراسم اور عادتوں کی وجہ سے لوگوں کو فائدہ پہنچ رہا ہو تو اس معدوم کو موجود سے استعارہ بنایا جائے جیسے کچھ ساتھی نعرہ لگاتے ہوئے کہتے ہیں کہ کل بھی جھنگوی زندہ تھا آج بھی جھنگوی زندہ ہے اور کچھ احباب کہتے ہیں کہ کل بھی مفتی زندہ تھا آج بھی مفتی زندہ ہے اور پی پی والے نعرہ

لگاتے ہوئے کہتے ہیں کہ کل بھی بھٹو زندہ تھا آج بھی بھٹو زندہ ہے یہ صرف ان کے اوصاف جمیلہ کی وجہ سے لوگوں کو فائدہ کے پہنچنے کے اعتبار سے ہے۔

وَمِنْهَا اَیْ وَمِنَ الْعِنَادِیَّةِ اَلْاِسْتِعَارَةُ التَّهَكُّمِيَّةُ وَالتَّمْلِیْحِیَّةُ وَهُمَا مَا اُسْتُعْمِلَ فِیْ ضِدِّهٖ اَیْ اَلْاِسْتِعَارَةُ الَّتِیْ اُسْتُعْمِلَتْ فِیْ ضِدِّ مَعْنَاهَا الْحَقِیْقِیْ اَوْ نَقِیْضِهٖ لِمَا مَرَّ اَیْ لِتَنْزِیْلِ التَّضَادِ اَوِ التَّنَاقُضِ مَنْزِلَةَ التَّنَاسُبِ بِوَاسِطَةِ تَمْلِیْحٍ اَوْ تَهَكُّمٍ عَلٰی مَاسَبَقَ تَحْقِیْقُهٗ فِیْ بَابِ التَّشْبِیْهِ نَحْوُ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ اَلِیْمٍ اَیْ اَنْذِرْهُمْ اُسْتُعِیْرَتِ الْبِشَارَةُ الَّتِیْ هِیَ الْاِخْبَارُ بِمَا یُظْهِرُ سُرُوْرٌ فِی الْمُخْبَرِ بِهٖ لِلْاِنْذَارِ الَّذِیْ هُوَ ضِدُّهَا بِاِدْخَالِ الْاِنْذَارِ فِیْ جِنْسِ الْبِشَارَةِ عَلٰی سَبِیْلِ التَّهَكُّمِ وَالْاِسْتِهْزَاءِ وَكَقَوْلِكَ رَأَیْتُ اَسَدًا وَاَنْتَ تُرِیْدُ جَبَانًا عَلٰی سَبِیْلِ التَّمْلِیْحِ وَالظَّرَافَةِ وَلَا یَخْفٰی اِمْتِنَاعُ اِجْتِمَاعِ التَّبْشِیْرِ وَالْاِنْذَارِ مِنْ جِهَةٍ وَاحِدَةٍ وَكَذَا الشَّجَاعَةُ وَالْجُبْنُ۔

ترجمہ:۔

اور عنادیہ کی ایک قسم کو استعارہ تملیحیہ اور تہکمیہ کہتے ہیں اور وہ وہ ہے جسے اس کی ضد میں استعمال کیا جائے یعنی وہ استعارہ ہے جسے اس کی ضد حقیقی میں استعمال کیا جائے اور یا اس کی نقیض میں جیسا کہ گزر چکا ہے یعنی تضاد یا تناقض کو تملیح اور تہکم کے طور پر تناسب کی جگہ اتار دیا جائے جیسا کہ تشبیہ کے باب میں اس کی تحقیق گزر چکی ہے جیسے تم ان کو خوشخبری سنا دو دردناک عذاب کی۔ اس بشارت کا استعارہ لیا گیا ہے جو خبر دینے کیلئے ہے اس چیز کے ساتھ جس کی وجہ سے مخبر بہ میں خوشی ظاہر ہو جائے اس انذار کیلئے جو اس کی ضد ہے انذار کو تہکم اور استہزاء کے طور پر بشارت کی جنس میں داخل کر کے جیسے رئیت اسدًا کہکر مذاق اور ظرافت کے طور پر کوئی بزدل آدمی مراد لیا جائے اور یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ ایک ہی چیز میں ایک ہی جہت سے انذار اور تبشیر جمع نہیں ہو سکتے ہیں اور اسی طرح بہادری اور بزدلی بھی ایک ہی جہت سے ایک ذات میں ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتے ہیں۔

تشریح:۔

پھر عنادیہ کی دو قسمیں ہیں تھکمیہ اور تملیحیہ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ دو چیزیں آپس میں ضد ہوں تو ان کے تضاد کو بمنزلہ تناسب کے اتار کر ایک ضد دوسری ضد کیلئے استعمال کی جائے پھر اگر یہ مذاق اڑانے کیلئے ہو تو اسے تھکمیہ کہتے ہیں اور اگر ظرافت اور خوش طبعی کیلئے ہو تو اسے تملیحیہ کہتے ہیں۔

تھکمیہ کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ اَلِیْمٍ یعنی ان کو دردناک عذاب کی خوشخبری دو!

اس آیت میں بشارت کو استعارہ بنایا گیا ہے انذار یعنی ڈرانے سے اسلئے کہ بشارت اس خبر کو کہتے ہیں جس کے سننے کے ساتھ مخبر بہ کے نفس میں کیف وسرور پیدا ہو جائے جبکہ یہاں پر بشارت کے بعد عذاب کا ذکر ہے جس کو سن کر کسی کے دل میں سرور وخوشی پیدا نہیں ہوتی ہے ان کے ضد ہونے کے باوجود پھر بھی انذار کو بشارت کی جنس میں داخل کر کے مذاق کرنے کے لئے اسے عذاب سے استعارہ بنایا گیا ہے تملیحیہ کی مثال جیسے کوئی آدمی کسی بزدل کی طرف اشارہ کر کے کہے کہ رئیت اسدًا یرمی تو بزدل آدمی کو اسد کہنا کلام کو دلچسپ بنانے کیلئے ہوگا حالانکہ جس طرح انذار اور بشارت میں تضاد ہے اسی طرح جبن اور شجاعت میں بھی تضاد ہے اس میں بھی پہلے تضاد کو مناسبت کی جگہ اتار کر پھر ان دونوں کا ایک دوسرے پر حمل ہوگا۔ اس بارے میں زیادہ تفصیل پہلے گزر چکی ہے۔

وَالْاِسْتِعَارَةُ بِاعْتِبَارِ الْجَامِعِ اَیْ مَاقُصِدَ اِشْتِرَاكُ الطَّرَفَیْنِ فِیْهِ قِسْمَانِ لِاَنَّهٗ الْجَامِعُ اِمَّا دَاخِلٌ فِیْ مَفْهُوْمِ الطَّرَفَیْنِ اَلْمُسْتَعَارِ لَهٗ وَالْمُسْتَعَارِ مِنْهُ نَحْوُ قَوْلِهٖ عَلَیْهِ السَّلَامُ خَیْرُ النَّاسِ رَجُلٌ یُمْسِكُ بِعِنَانِ فَرَسِهٖ كُلَّمَا سَمِعَ هَیْعَةً طَارَ اِلَیْهَا اَوْ رَجُلٌ فِیْ شَعْفَةٍ فِیْ غُنَیْمَةٍ لَهٗ یَعْبُدُ اللّٰهَ حَتّٰی یَاْتِیَهُ الْمَوْتُ قَالَ جَارُ اللّٰهِ اَلْهَیْعَةُ الصَّیْحَةُ الَّتِیْ یُفْزَعُ مِنْهَا وَاَصْلُهَا مِنْ هَاعَ یَهِیْعُ اِذَا جَبُنَ وَالشَّعْفَةُ رَاْسُ الْجَبَلِ وَالْمَعْنٰی خَیْرُ النَّاسِ رَجُلٌ اَخَذَ بِعِنَانِ فَرَسِهٖ وَاسْتَعَدَّ لِلْجِهَادِ فِیْ سَبِیْلِ اللّٰهِ اَوْ رَجُلٌ اِعْتَزَلَ النَّاسَ وَسَكَنَ فِیْ رُؤُسِ بَعْضِ الْجِبَالِ فِیْ غَنَمٍ لَهٗ قَلِیْلٍ یَرْعَاهَا وَیَكْتَفِیْ بِهَا فِیْ اَمْرِ مَعَاشِهٖ وَیَعْبُدُ اللّٰهَ حَتّٰی

يَأْتِيهِ الْمَوْتُ اِسْتَعَارَ الطَّيْرَانَ لِلْعَدْوِ وَالْجَامِعُ دَاخِلٌ فِيْ مَفْهُوْمِهِمَا فَاِنَّ الْجَامِعَ بَيْنَ الْعَدْوِ وَالطَّيْرَانِ هُوَ قَطْعُ الْمُسَافَةِ بِسُرْعَةٍ وَهُوَ دَاخِلٌ فِيْهِمَا اَیْ فِی الْعَدْوِ وَالطَّيْرَانِ اِلَّا اَنَّهُ فِی الطَّيْرَانِ اَقْوٰی مِنْهُ فِی الْعَدْوِ۔

ترجمہ:۔

اور جامع کے اعتبار سے استعارہ کی دوقسمیں ہیں یعنی اس چیز کے اعتبار سے جس میں طرفین کے مشترک ہونے کا قصد وارادہ کیا جائے کیونکہ جامع طرفین یعنی مشبہ اور مشبہ بہ دونوں کے مفہوم میں داخل ہوگا جیسے ارشاد نبوی ہے بہترین آدمی وہ ہے جو اپنے گھوڑے کی باگ تھامے پھر جب بھی دشمن کی طرف سے کوئی خوفناک آواز سنے تو اس کی طرف اڑے یا وہ آدمی ہے جو پہاڑ کی چوٹی پر چند بکریاں لئے اللہ کی عبادت کرے یہاں تک اس کی موت آجائے جاراللہ زمخشری نے کہا ہے کہ ھیعہ خوفزدہ کرنے والی آواز کو کہتے ہیں اور یہ اصل میں ھاع یھیع سے ماخوذ ہے بمعنی بزدل ہونا اور شعفہ پہاڑ کی چوٹی، یعنی اچھا آدمی وہ ہے جو اپنے گھوڑے کی باگ پکڑے اللہ کے راستے میں جہاد کیلئے تیار رہے یا وہ آدمی ہے جو لوگوں سے جدا ہو کر کسی پہاڑ کی چوٹی میں جاکر رہے اور معاش کیلئے چند بکریوں کو چرانے پر اکتفاء کر کے اللہ کی عبادت کرتا رہے یہاں تک کہ اسکی موت آجائے اس حدیث میں اڑنے کو دوڑنے کیلئے استعارہ بنایا ہے اور جامع ان دونوں کے مفہوم میں داخل ہے کیونکہ اڑنے اور دوڑنے میں جو جامع ہے وہ تیزی کے ساتھ مسافت طئے کرنا ہے اور وہ ان دونوں میں داخل ہے البتہ مسافت طئے کرنا دوڑنے سے اڑنے میں زیادہ قوی ہے۔

تشریح:۔

استعارہ کی یہ دوسری تقسیم جامع (وجہ شبہ) کے اعتبار سے ہے مصنف کی تقسیم کے اعتبار سے اس کی دو قسمیں بنتی ہیں لیکن جب بنظر غائر ان کو دیکھا جائے تو اس کی چار قسمیں بنتی ہیں مصنف کی تفصیل کے مطابق دو قسمیں اس طرح بنتی ہیں کہ وجہ شبہ طرفین میں داخل ہوگی یا نہیں اگر طرفین میں داخل ہو تو ایک قسم اور اگر طرفین میں داخل نہ ہو تو دوسری قسم۔ اور چار قسموں کی تفصیل اس طرح بنتی ہے کہ وجہ شبہ طرفین میں داخل ہوگی تو ایک قسم اور اگر طرفین میں داخل نہ ہو تو پھر اس کی تین قسمیں بنتی ہیں یا تو دونوں میں داخل نہیں ہوگی تو دوسری قسم یا صرف مستعار منہ میں داخل نہیں ہوگی تو تیسری قسم یا صرف مستعار لہ میں داخل نہیں ہوگی تو چوتھی قسم۔

مصنفؒ نے چونکہ صرف دو قسمیں بیان کی ہیں اسلئے مثال بھی صرف دو قسموں کی ذکر کی ہے۔

وجہ شبہ طرفین میں داخل ہو جیسے آنحضرت ﷺ کا ارشاد گرامی ہے خیر الناس رجل یمسك بعنان فرسه كلّما سمع هیعةً طار الیها أو رجلٌ فی شعفة فی غنیمة له یعبد الله حتّٰی یأتیه الموت۔

ترجمہ:۔ لوگوں میں سب سے بہتر وہ انسان ہے جو اپنے گھوڑے کی باگ پکڑا رہے جب بھی کوئی خطرناک آواز سنے تو اس کی طرف اڑے یا وہ آدمی ہے جو اپنی چند بکریوں کے ساتھ کسی پہاڑ کی چوٹی پر موت تک اللہ کی عبادت کرتا رہے۔

اس حدیث میں اڑنا مستعار لہ ہے اور تیز دوڑنا مستعار منہ ہے اور ان کے درمیان جامع (وجہ شبہ) تیزی کے ساتھ مسافت طئے کرنا ہے اور یہ دونوں کی حقیقت میں داخل ہے اور مستعار لہ میں مستعار منہ کی بنسبت اقویٰ ہے۔ کیونکہ اڑنے میں دوڑنے کی بنسبت تیزی زیادہ ہے۔

وَالْاَظْهَرُ اَنَّ الطَّيْرَانَ هُوَ قَطْعُ الْمُسَافَةِ بِالْجَنَاحِ وَالسُّرْعَةُ لَازِمَةٌ لَهٗ فِی الْاَكْثَرِ لَادَاخِلَةٌ فِیْ مَفْهُوْمِهٖ فَالْاَوْلٰى اَنْ يُّمَثَّلَ بِاسْتِعَارَةِ التَّقْطِيْعِ الْمَوْضُوْعِ لِاِزَالَةِ الْاِتِّصَالِ بَيْنَ الْاَجْسَامِ الْمُلْتَزِقَةِ بَعْضِهَا بِبَعْضٍ لِتَفْرِيْقِ الْجَمَاعَةِ وَاِبْعَادِ بَعْضِهَا عَنْ بَعْضٍ فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَقَطَّعْنَاهُمْ فِی الْاَرْضِ اُمَمًا وَالْجَامِعُ اِزَالَةُ الْاِجْتِمَاعِ الدَّاخِلَةِ فِیْ مَفْهُوْمِهِمَا وَهِیَ فِی الْقَطْعِ اَشَدُّ۔

ترجمہ:۔

اور زیادہ ظاہر بات یہ ہے کہ اڑنا پروں کیساتھ مسافت طئے کرنے کو کہتے ہیں اور اکثر وبیشتر اس کیلئے تیزی لازم ہے اس کے مفہوم میں داخل نہیں ہے اسلئے بہتر یہ تھا کہ اس تقطیع کے ساتھ استعارہ کی مثال ذکر کردی جاتی جو ایک دوسرے کیساتھ ملے ہوئے اجسام کے اتصال کو زائل کرنے کیلئے موضوع ہے اللہ

کے اس ارشاد وقطعناھم فی الارض امما میں اور تفریق جماعت کیلئے مستعار ہے جس میں جامع ازالہ اجتماع ہے جوان کے مفہوم میں داخل ہے اور اس ازالہ کا تحقق قطع میں شدت ہے۔

تشریح:۔

اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ماتن پر ایک اعتراض کیا ہے اور وہ اعتراض یہ ہے کہ ماتنؒ نے طرفین میں وجہ شبہ کے داخل ہونے کی جو مثال ذکر کی ہے یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ طیران نام ہے قطع المسافۃ بالجناح کا اور اس کو سرعت لازم ہے اور لازم شیئ اس چیز میں داخل نہیں ہوتی ہے اسلئے اس کو طرفین میں داخل ماننا صحیح نہیں اسلئے اسے طرفین میں داخل ہونے کی مثال بنانا بھی صحیح نہیں ہے ان کو چاہئے تھا کہ اس مقام پر یہ مثال ذکر کرتے ''وَقَطَّعْنَاهُمْ فِي الْاَرْضِ أُمَمًا'' اس میں ''قطعنا'' مستعار لہٗ ہے اور تفریق مستعار منہ ہے اور ان دونوں کے درمیان جامع ''ازالۃ الاجتماع'' ہے یعنی جن اجزاء کا آپس میں التصاق اور التئام ہو ان کو ایک دوسرے سے جدا کرنا۔ اور تفریق کے معنٰی ہیں کسی ایسی چیز کو جدا کرنا جس کے اجزاء میں التصاق نہ ہو اسلئے قطع میں ازالۃ الاجتماع اقوی ہوگا تفریق سے اور یہ دونوں کی حقیقت میں داخل ہوگا۔

وَالْفَرْقُ بَيْنَ هٰذَا وَبَيْنَ إِطْلَاقِ الْمِرْسَنِ عَلَى الْاَنْفِ مَعَ اَنَّ فِيْ كُلٍّ مِنَ الْمِرْسَنِ وَالتَّقْطِيْعِ خُصُوْصُ وَصْفٍ لَيْسَ فِي الْاَنْفِ وَتَفْرِيْقُ الْجَمَاعَةِ هُوَاَنَّ خُصُوْصَ الْوَصْفِ الْكَائِنِ فِي التَّقْطِيْعِ مَرْعِيٌّ فِيْ اِسْتِعَارَتِهٖ لِتَفْرِيْقِ الْجَمَاعَةِ بِخِلَافِ خُصُوْصِ الْوَصْفِ فِي الْمِرْسَنِ وَالْحَاصِلُ اَنَّ التَّشْبِيْهَ هٰهُنَا مَنْظُوْرٌ بِخِلَافِ ثَمَّهٗ۔

ترجمہ:۔ اور اس کے درمیان اور ناک پر مرسن کے اطلاق کے درمیان فرق یہ ہے کہ باوجو یکہ مرسن اور تقطیع میں سے ہرایک میں خاص وصف ہے جو ناک اور تفریق جماعت میں نہیں ہے یہ ہے کہ تقطیع میں جو وصف ہے وہ تفریق کیلئے استعارہ تقطیع میں ملحوظ ہے بخلاف اس وصف کے جو ناک اور مرسن میں ہے خلاصہ یہ ہے کہ یہاں پر تشبیہ ملحوظ ہے بخلاف مرسن کے۔

تشریح:۔

اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا ہے کہ مصنفؒ نے اس مقام پر قطع کو تفریق سے استعارہ بنایا ہے جبکہ اس سے پہلے مرسن بول کر انف مراد لینے کو مجاز مرسل کہا ہے اس کی کیا وجہ ہے جبکہ جس طرح مرسن میں ایک خاص معنٰی مراد ہوتا ہے اسی طرح یہاں پر بھی ایک خاص معنٰی مراد ہوتا ہے۔

جواب: یہ بات ہم پہلے بھی عرض کر چکے ہیں کہ استعارہ اور مجاز مرسل کے درمیان تشبیہ کا اعتبار کرنے اور نہ کرنے کے اعتبار سے فرق ہے چنانچہ ایک ہی چیز میں اگر تشبیہ کا اعتبار کرلیا جائے تو وہ استعارہ ہوتا ہے اور اگر اس میں تشبیہ کا اعتبار نہ کیا جائے تو وہ مجاز مرسل ہوتا ہے یہاں پر بھی اسی طرح ہے کہ مرسن بول کر انف مراد لینے میں چونکہ تشبیہ کا ارادہ نہیں ہوتا ہے اسلئے مجاز مرسل ہے اور قطع بول کر تفریق مراد لینے میں چونکہ تشبیہ کا ارادہ ہوتا ہے اسلئے یہ استعارہ ہوگا۔

فَاِنْ قُلْتَ قَدْ قُلْتَ قَدْ تَقَرَّرَ فِيْ غَيْرِ هٰذَا الْفَنِّ اَنَّ جُزْءَ الْمَاهِيَةِ لَا يَخْتَلِفُ بِالشِّدَّةِ وَالضُّعْفِ فَكَيْفَ يَكُوْنُ جَامِعًا وَالْجَامِعُ يَجِبُ اَنْ يَكُوْنَ فِي الْمُسْتَعَارِ مِنْهُ اَقْوٰى قُلْتُ اِمْتِنَاعُ الْاِخْتِلَافِ اِنَّمَا هُوَ فِي الْمَاهِيَةِ الْحَقِيْقِيَّةِ وَالْمَفْهُوْمُ لَا يَجِبُ اَنْ يَكُوْنَ مَاهِيَةً حَقِيْقِيَّةً بَلْ قَدْ يَكُوْنُ اَمْرًا مُرَكَّبًا مِنْ اُمُوْرٍ بَعْضُهَا قَابِلٌ لِلشِّدَّةِ وَالضُّعْفِ فَيَصِحُّ كَوْنُ الْجَامِعِ دَاخِلًا فِيْ مَفْهُوْمِ الطَّرَفَيْنِ مَعَ كَوْنِهٖ فِيْ اَحَدِ الْمَفْهُوْمَيْنِ اَشَدُّ وَاَقْوٰى اَلَا تَرٰى اَنَّ السَّوَادَ جُزْءٌ مِنْ مَفْهُوْمِ الْاَسْوَدِ اَعْنِي الْمُرَكَّبَ مِنَ السَّوَادِ وَالْمَحَلِّ مَعَ اخْتِلَافِهٖ بِالشِّدَّةِ وَالضُّعْفِ وَاِمَّا غَيْرُ دَاخِلٍ فِيْهِمَا عَطْفٌ عَلٰى اِمَّا دَاخِلٌ كَمَا مَرَّ مِنْ اِسْتِعَارَةِ الْاَسَدِ لِلرَّجُلِ الشُّجَاعِ وَالشَّمْسِ لِلْوَجْهِ الْمُتَهَلِّلِ وَنَحْوُ ذٰلِكَ لِظُهُوْرِ اَنَّ الشَّجَاعَةَ عَارِضَةٌ لِلْاَسَدِ لَا دَاخِلَةٌ

فِيْ مَفْهُوْمِهٖ وَكَذَا الْمُتَهَلِّلُ لِلشَّمْسِ۔

ترجمہ:۔

اگر تم یہ کہو کہ اس فن کے علاوہ میں تو یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ ماہیت کے اجزاء شدت اور ضعف کے اعتبار سے مختلف نہیں ہوتے ہیں پھر یہ جامع کیسے ہوسکتا ہے جب کہ جامع کیلئے ضروری ہے کہ وہ مستعار منہ میں زیادہ قوی ہو میں کہوں گا کہ اختلاف کا نہ ہونا صرف ماہیت حقیقیہ میں ہے اور مفہوم کیلئے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ ماہیت حقیقیہ ہی میں ہو بلکہ کبھی ایسے امور سے مرکب ہوتا ہے جن میں سے بعض امور قابل شدت وضعف ہوتے ہیں لہٰذا جامع کا طرفین کے مفہوم میں داخل ہونا صحیح ہے باوجود اس کے کہ وہ ایک مفہوم میں زیادہ قوی اور دوسرے میں زیادہ ضعیف ہے کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ سواد اسود کے مفہوم کا جزء ہے یعنی سواد اور محل کے مجموعے سے ان میں شدت اور ضعف میں مختلف ہونے کے باوجود۔ اور یا مفہوم طرفین میں داخل نہیں ہوگا اس کا عطف اما داخل پر ہے جیسا کہ اسد کا رجل شجاع کیلئے استعارہ کرنے میں اور سورج کا خوبصورت چہرے کیلئے استعارہ بنانے جیسی مثالوں میں ہے کیونکہ بہادری اسد کو عارض ہے اس کے مفہوم میں داخل نہیں ہے اسی طرح چہرے کا چمکنا۔

تشریح:۔

فان قلت: یہاں سے بعض لوگوں کی طرف سے ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا ہے کہ آپ نے کہا ہے کہ جامع طرفین میں داخل ہوتی ہے اور جو چیز کسی ماہیت میں داخل ہو جائے تو اسے جزء کہتے ہیں اور کسی بھی ماہیت کے اجزاء میں قوۃ اور ضعف کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہوتا ہے جیسے حیوان کے دو اجزاء ہیں ناطق اور ناہق ان دونوں میں حیوانیت کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے حیوان ہونے میں دونوں برابر ہوتے ہیں جبکہ آپ نے کہا ہے کہ جامع مستعار لہٗ میں مستعار منہ کی بنسبت اقویٰ ہوتی ہے؟

جواب: آپ نے جو قاعدہ بیان کیا ہے وہ بالکل صحیح ہے باقی آپ نے جو یہ کہا ہے کہ ہر ماہیت کے اجزاء قوت وضعف کے اعتبار سے برابر ہوتے ہیں مطلق یہ کہنا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ یہ مطلق نہیں ہے بلکہ مقید ہے اور وہ اس طرح کہ یہ ضابطہ ماہیت حقیقیہ میں جاری ہوتا ہے کہ اس کے افراد میں قوت اور ضعف کے اعتبار سے فرق نہیں ہوتا ہے باقی ماہیت اعتباریہ تو اس کے افراد میں قوت اور ضعف کے اعتبار سے فرق ہوتا ہے چنانچہ ماہیت اعتباریہ میں ہم دیکھتے ہیں کہ ایک ہی ماہیت کے اجزاء میں قوت وضعف کے اعتبار سے فرق ہوتا ہے جیسے اسود لون ہے سواد اور شکل سے مرکب ہو کر بنا ہے اور یہ بات بالکل بدیہی ہے کہ اسود کے افراد میں قوت اور ضعف کے اعتبار سے فرق ہوتا ہے اسی طرح ابیض اور احمر بھی چونکہ ماہیات اعتباریہ ہیں اسلئے ان کے اجزاء میں فرق ہوگا۔

واما غیر داخل: یہ استعارہ کی دوسری قسم ہے کہ جامع طرفین میں داخل نہ ہو اس کی مثال مشہور ہے جیسے رئیت اسدًا یرمی اس میں اسد مستعار لہٗ ہے اور رجل شجاع مستعار منہ ہے اور ان میں جامع شجاعت ہے جو دونوں کی حقیقت سے خارج ہے اسی طرح شمس بول کر کسی کا خوبصورت چمکنے والا چہرہ مراد لیا جائے تو دونوں کے درمیان جامع چمکنا بنے گا اور یہ طرفین کی حقیقت میں داخل نہیں ہے۔

وَاَيْضًا لِلْاِسْتِعَارَةِ تَقْسِيْمٌ اٰخَرُ بِاعْتِبَارِ الْجَامِعِ وَهُوَ اَنَّهَا اِمَّا عَامِيَّةٌ وَهِيَ الْمُبْتَذَلَةُ لِظُهُوْرِ الْجَامِعِ فِيْهِمَا نَحْوُ رَاَيْتُ اَسَدًا يَرْمِيْ اَوْ خَاصِيَّةٌ وَهِيَ الْغَرِيْبَةُ الَّتِيْ لَا يَطَّلِعُ عَلَيْهَا اِلَّا الْخَاصَّةُ الَّذِيْنَ اُوْتُوْا ذِهْنًا بِهٖ ارْتَفَعُوْا عَنْ طَبَقَةِ الْعَامَّةِ وَالْغَرَابَةُ قَدْ تَكُوْنُ فِيْ نَفْسِ الشَّبَهِ بِاَنْ يَكُوْنَ تَشْبِيْهُهَا فِيْهِ نَوْعُ غَرَابَةٍ كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ فِيْ وَصْفِ الْفَرَسِ بِاَنَّهٗ مُؤَدَّبٌ وَاَنَّهٗ اِذَا نَزَلَ عَنْهُ صَاحِبُهٗ وَاَلْقٰى عِنَانَهٗ فِيْ قَرَبُوْسِ سَرْجِهٖ وَقَفَ عَلٰى مَكَانِهٖ اِلٰى اَنْ يَعُوْدَ اِلَيْهِ شِعْرٌ وَاِذَا احْتَبٰى قَرَبُوْسَهٗ اَيْ مُقَدَّمَ سَرْجِهٖ بِعِنَانِهٖ عَلَكَ الشَّكِيْمَ اِلٰى اِنْصِرَافِ الزَّائِرِ الشَّكِيْمُ وَالشَّكِيْمَةُ هِيَ الْحَدِيْدَةُ الْمُعْتَرِضَةُ فِيْ فَمِ الْفَرَسِ وَاَرَادَ بِالزَّائِرِ نَفْسَهٗ شَبَّهَ

هَيْئَةَ وُقُوعِ الْعِنَانِ فِيْ مَوْقِعِهِ مِنْ قَرْبُوْسِ السَّرْجِ مُمْتَدًّا اِلٰى جَانِبَيْ فَمِ الْفَرَسِ بِهَيْئَةِ وُقُوعِ الثَّوْبِ مَوْقِعَهُ مِنْ رُكْبَتَيِ الْمُحْتَبِيْ مُعْتَمِدًا اِلٰى جَانِبَيْ ظَهْرِهِ ثُمَّ اِسْتَعَارَ الْاِحْتِبَاءَ وَهُوَ اَنْ يَجْمَعَ الرَّجُلُ ظَهْرَهُ وَسَاقَيْهِ بِثَوْبٍ اَوْ غَيْرِهِ لِوُقُوعِ الْعِنَانِ فِيْ قَرْبُوْسِ السَّرْجِ فَجَاءَتِ الْاِسْتِعَارَةُ غَرِيْبَةً لِغَرَابَةِ التَّشْبِيْهِ

ترجمہ:۔

اسی طرح جامع کے اعتبار سے استعارہ کی ایک اور تقسیم ہے اور وہ یہ ہے کہ جامع عامیہ ہوگی اور عامیہ مبتذل ہی ہے کیونکہ اس میں جامع بالکل ظاہر ہوتی ہے جیسے رئیت اسدا یرمی میں نے شیر کو تیر پھینکتے ہوئے دیکھا یا خاصیہ ہوگی اور خاصیہ غریبہ ہی ہوتی ہے جسے سوائے خاص لوگوں کے جنہیں اللہ نے ایسا ذہن عطا فرمایا ہے جس کی وجہ سے انھوں نے عام لوگوں سے فوقیت حاصل کر لی ہے اور غرابت کبھی تو صرف مشبہ میں ہوتی ہے کہ مشبہ میں ایک طرح کی غرابت ہو جیسے گھوڑے کی تعریف میں شاعر کے اس قول میں ہے جس میں وہ کہہ رہا ہے کہ میرا گھوڑا بڑا مؤدب ہے اور جب وہ اس کی لگام اس کے زین کیساتھ باندھ کر اتر جائے تو واپس لوٹنے تک وہ وہیں کھڑا ہو کر لگام کی سل چباتا رہتا ہے جب اس نے لگام کے ساتھ زین کے اگلے حصہ کا احتباء کرے تو وہ زیارت کرنیوالے کے لوٹ آنے تک منہ کی سل چباتا رہتا ہے۔الشکیم اور الشکیمۃ چوڑائی میں گھوڑے کے منہ میں ڈالی جانی والی لوہے کی سل اور کیل کو کہتے ہیں۔اور یہاں پر زائر سے مراد شاعر کی ذات ہے شاعر نے قربوس سے لیکر گھوڑے کے منہ تک دونوں جانب سے لگام کے پڑے رہنے کی حالت کو کپڑے کی اس حالت کیساتھ تشبیہ دی ہے جو احتباء کرنے والے کے گھٹنوں سے کمر تک پڑے ہوئے ہوتے ہیں پھر لفظ احتباء بمعنی پیٹھ اور پنڈلیوں کو کپڑے وغیرہ سے باندھ لینے کو زین کے اگلے حصہ میں لگام کے وقوع کیلئے مستعار لیا ہے لہٰذا استعارہ غریب ہو گیا غرابت تشبیہ کی وجہ سے۔

تشریح:۔

یہ استعارہ کی تیسری تقسیم ہے اور یہ تقسیم بھی جامع کے اعتبار سے ہے اور اس تقسیم کے اعتبار سے استعارہ کی تین قسمیں ہیں اس کی تفصیل یہ ہے کہ وجہ شبہ عامیہ مبتذل ہوگی یا خاصیہ غریبہ پھر خاصیہ ہونے کی صورت میں اس میں غرابت نفس تشبیہ کی وجہ سے پیدا ہوئی ہوگی یا تشبیہ میں کچھ تصرف کر کے غرابت پیدا کی گئی ہوگی۔

عامیہ کی تعریف: عامیہ وہ استعارہ ہے جس میں وجہ شبہ ایسی عام چیز ہو جسے ہر کوئی سمجھ سکتا ہو جیسے ''رئیت اسدا یرمی ''میں نے شیر کو تیر پھینکتے ہوئے دیکھا ہے۔اس میں وجہ شبہ شجاعت ہے اور یہ ایسی عام چیز ہے جسے ہر کوئی دیکھ کر پہچان سکتا ہے۔

خاصیہ وہ وجہ شبہ ہے جو ظاہر نہ ہو اور اسے سوائے ذہین آدمی کے عام آدمی نہ سمجھ سکتا ہو پھر اس کے خفا کی دو صورتیں ہیں ایک صورت یہ ہے کہ نفس تشبیہ میں خفا ہو جیسے کسی آدمی نے اپنے سدھائے ہوئے گھوڑے کی تعریف کرتے ہوئے کہا ہے کہ میرا گھوڑا اتنا اچھا ہے کہ جب میں اس سے اتر کر اس کی باگ کو زین کے ساتھ باندھ کر کہیں چلا جاتا ہوں تو میرے واپس آنے تک وہ گھوڑا وہیں بیٹھا لگام میں لگی ہوئی لوہے کی سل چباتا رہتا ہے ادھر ادھر کہیں نہیں جاتا ہے شعر

إذا احتبى قربوسهٗ بعنانه :: علك الشكيم إلى انصراف الزائر

تحقیق المفردات:

احتبی کے معنی ہیں آدمی کا اپنی چوتڑوں کو زمین پر ٹکا کر گھٹنوں کو اٹھا کر اس طرح بیٹھ جانا کہ اس کی پنڈلیاں اس کی رانوں کیساتھ لگی ہوئی ہوں پھر اس کی دو صورتیں ہیں ایک صورت یہ ہے کہ آدمی اپنے دونوں ہاتھوں سے اپنی پنڈلیوں کو پکڑے اور باقی وہی ہیئت کذائیہ بنا کر بیٹھ جائے جبکہ دوسری صورت یہ ہے کہ اپنے ہاتھوں کو تو کھلا چھوڑ دے اور کسی رسی یا کپڑے سے اپنی پنڈلیوں کو اپنی رانوں کے ساتھ جمائے رکھے۔قربوس زین کے اگلے حصے کو کہتے ہیں۔عنان باگ کو کہتے ہیں۔علک چبانے کو کہتے ہیں۔شکیم لوہے کی بچھی ہوئی اس سلاخ کو کہتے ہیں جو باگ ڈالتے وقت گھوڑے کے منہ میں ڈالی جاتی ہے۔زائر سے سوار مراد ہے۔

ترجمہ: جب وہ گھوڑے کی زین کے اگلے حصے کو اس کی باگ کیساتھ ملا لیتا ہے تو وہ گھوڑا مالک کے لوٹنے تک اپنی باگ کی سلاخ کو چباتا

رہتا ہے۔

محل استشہاد:۔اس میں گھوڑے کی باگ کو کھینچ کر زین کے اگلے حصے کے ساتھ باندھنے سے حاصل ہونے والی ہیئت کا استعارہ کیا ہے اس محتبی کی ہیئت سے جو اپنے اعضاء کو سکیڑ کر بیٹھ جائے تو اس استعارہ کی وجہ سے اس میں غرابت آگئی ہے کیونکہ عام طور پر ان دونوں کے درمیان کوئی مناسبت نہیں ہوتی ہے۔اور کسی کا ذہن بھی اس کی طرف نہیں جاتا ہے۔

وَقَدْ تَحْصُلُ الْغَرَابَةُ بِتَصَرُّفٍ فِي الْاِسْتِعَارَةِ الْعَامِيَّةِ كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ شِعْرٌ اَخَذْنَا بِاَطْرَافِ الْاَحَادِيْثِ بَيْنَنَا وَسَالَتْ بِاَعْنَاقِ الْمَطِيِّ الْاَبَاطِحُ وَهُوَ مَسِيْلُ الْمَاءِ فِيْهِ دِقَاقُ الْحَصٰى اِسْتَعَارَ سَيَلَانَ السُّيُوْلِ الْوَاقِعَةِ فِي الْاَبَاطِحِ لِمَسِيْرِ الْاِبِلِ سَيْرًا حَثِيْثًا فِيْ غَايَةِ السُّرْعَةِ الْمُشْتَمِلَةِ عَلٰى لِيْنٍ وَسَلَاسَةٍ وَالتَّشْبِيْهُ فِيْهَا ظَاهِرٌ عَامِيٌّ لٰكِنْ قَدْ تُصُرِّفَ فِيْهِ بِمَا اَفَادَهُ اللُّطْفَ وَالْغَرَابَةَ اِذْ اَسْنَدَ الْفِعْلَ اَعْنِيْ سَالَتْ اِلَى الْاَبَاطِحِ دُوْنَ الْمَطِيِّ وَاَعْنَاقِهَا حَتّٰى اَفَادَ اَنَّهٗ اِمْتَلَأَتْ الْاَبَاطِحُ مِنَ الْاِبِلِ كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَاَدْخَلَ الْاَعْنَاقُ فِي السَّيْرِ لِاَنَّ السُّرْعَةَ وَالْبُطْوْءَ فِيْ سَيْرِ الْاِبِلِ يَظْهَرَانِ غَالِبًا فِي الْاَعْنَاقِ وَيَتَبَيَّنُ اَمْرُهُمَا فِي الْهَوَادِيْ وَسَائِرُ الْاَجْزَاءِ تَسْتَنِدُ اِلَيْهَا فِي الْحَرَكَةِ وَتَتْبَعُهَا فِي الثِّقْلِ وَالْخِفَّةِ

ترجمہ:۔

اور کبھی حاصل ہو جاتی ہے غرابت استعارہ عامیہ میں تصرف کر لینے کے ساتھ جیسے شعر ہم نے مختلف باتیں شروع کر دیں اور اونٹوں کی گردنوں کے ساتھ سنگریزے بہہ پڑے اباطح ابطح کی جمع ہے وہ نالہ جس میں سنگریزے ہوں شاعر نے سنگریزوں والی وادی کے بہنے کو اونٹوں کی سہولت اور نرمی کے ساتھ تیز رفتاری کیلئے مستعار لیا ہے اور یہ تشبیہ بالکل ظاہر اور عامی ہے لیکن شاعر نے اس میں تھوڑا تصرف کر کے غرابت اور لطف پیدا کر دیا ہے کیونکہ اس نے اسناد کی ہے فعل یعنی سالت کی اباطح کی طرف اسناد کی ہے مطی اور اعناق کی طرف نہیں کی ہے جس سے یہ بتلا دیا کہ وادی اونٹوں سے بھر گئی جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے اور سر نے بڑھاپے کے ساتھ جوش مارا اور گردنوں کو سیر میں داخل کر دیا ہے کیونکہ اونٹ کی تیز اور سست رفتاری عام طور پر گردن سے ظاہر ہوتی ہے اور تیزی اور سستی کا حال گردنوں ہی میں نمایاں ہوتا ہے رہے باقی اعضاء سو وہ تیز وسست ورفتاری میں اسی کے تابع ہوتے ہیں۔

تشریح:۔

تیسری قسم یہ ہے کہ نفس استعارہ میں غرابت نہ ہو بلکہ مستعیر کے تصرف کی وجہ سے اس میں غرابت آگئی ہو جیسے

أخذ نا بأطراف الأحا ديث بيننا::وسا لت بأعناق المطى الأبا طح

تحقیق المفردات:اطراف الاحادیث۔ادہر ادہر کی باتیں۔ مطی سواری۔اباطح۔وہ نالے جن میں چھوٹے چھوٹے سنگریزے ہوں۔

ترجمہ:ہم آپس میں ادہر ادہر کی باتوں میں لگ گئے یہاں تک کہ سواریوں کی گردنوں سے نالے بہہ پڑے۔

محل استشہاد:۔اس شعر میں سیلان سیول مستعار لہٗ ہے اور سیر ابل مستعار منہ ہے اور ان دونوں کے درمیان جامع انتہائی نرمی کے ساتھ تیزی کے ساتھ تسلسل فی السیر ہے تو اس تشبیہ میں اگر چہ کوئی خفاء نہیں ہے کہ اونٹوں کے تیز چلنے کی تسلسل کے ساتھ بہنے والے سنگریزوں کے ساتھ تشبیہ دی ہے لیکن شاعر نے اس میں دو طرح کے تصرف کر کے اس میں بعد اور غرابت پیدا کر دی ہے پہلا تصرف یہ کیا ہے یہاں پر سیلان کی نسبت اونٹوں کے بجائے اباطح کی طرف کی ہے اور اس کا مطلب یہ لیا ہے کہ جس طرح پانی سے نالے بھر جاتے ہیں اسی طرح ان اونٹوں کی وجہ سے بھی راستے بھرے ہوئے ہیں اور ہر طرف اونٹ ہی اونٹ نظر آتے ہیں یہ اس طرح ہے جیسے قرآن کریم میں ارشاد باری تعالیٰ ہے"وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا"ترجمہ اور بڑھاپے کی وجہ سے جوش مارنے لگا ہے میرا سر۔یہاں پر اشتعال صفت کی نسبت سر محل کی طرف کی ہے اور اس سے حال کا ارادہ کیا ہے اسلئے کہ سر جوش نہیں مارتا ہے بلکہ بڑھاپے کی وجہ سے سفید ہونے والے بال جوش مارتے ہیں جس کیلئے سر محل بنتا ہے تو یہاں پر یہ ذکر حال کا ارادہ محل کے قبیل سے ہے اسی طرح مذکورہ شعر میں بھی ذکر محل کا ارادہ حال کا ہے اور دوسرا وہ تصرف جس کی وجہ سے کلام میں

غرابت پیدا ہوئی ہے وہ فعل کی اعناق مطایا کی طرف نسبت کرنا ہے۔ اسلئے کہ اصل میں تو مطایا (سواریاں) چلتی ہیں ان کے اعناق نہیں چلتے ہیں لیکن یہ نسبت اس بات کے بتانے کیلئے کی ہے کہ اونٹ کے چلنے کی تیزی یا آہستگی اس کی گردن سے معلوم ہوتی ہے اسلئے اس کی طرف چلنے کی نسبت بھی کردی۔

وَالْاِسْتِعَارَةُ بِاعْتِبَارِ الثَّلَاثَةِ الْمُسْتَعَارِ مِنْهُ وَالْمُسْتَعَارِ لَهُ وَالْجَامِعِ سِتَّةُ اَقْسَامٍ لِاَنَّ الْمُسْتَعَارَ مِنْهُ وَالْمُسْتَعَارَ لَهُ اِمَّا حِسِّيَّانِ اَوْ عَقْلِيَّانِ اَوِ الْمُسْتَعَارُ مِنْهُ حِسِّيٌّ وَالْمُسْتَعَارُ لَهُ عَقْلِيٌّ اَوْ بِالْعَكْسِ فَيَصِيْرُ اَرْبَعَةً وَالْجَامِعُ فِي الثَّلَاثَةِ الْاَخِيْرَةِ عَقْلِيٌّ لَا غَيْرُ لِمَا سَبَقَ فِي التَّشْبِيْهِ لٰكِنَّهُ فِي الْقِسْمِ الْاَوَّلِ اِمَّا حِسِّيٌّ اَوْ عَقْلِيٌّ اَوْ مُخْتَلِفٌ فَيَصِيْرُ سِتَّةً وَاِلٰي هٰذَا اَشَارَ بِقَوْلِهِ لِاَنَّ الطَّرَفَيْنِ اِنْ كَانَا حِسِّيَّيْنِ فَالْجَامِعُ اِمَّا حِسِّيٌّ نَحْوُ فَاَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلًا جَسَدًا لَهُ خُوَارٌ فَاِنَّ الْمُسْتَعَارَ مِنْهُ وَلَدُ الْبَقَرَةِ وَالْمُسْتَعَارَ لَهُ الْحَيَوَانُ الَّذِيْ خَلَقَهُ اللّٰهُ تَعَالٰي مِنْ حُلِيِّ الْقِبْطِ الَّتِيْ سَبَكَتْهَا نَارُ السَّامِرِيِّ عِنْدَ الْقَائِهِ فِيْ تِلْكَ الْحُلِيِّ التُّرْبَةَ الَّتِيْ اَخَذَهَا مِنْ مَوْطِئِ فَرَسِ جِبْرَئِيْلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَالْجَامِعُ الشَّكْلُ فَاِنَّ ذٰلِكَ الْحَيَوَانَ كَانَ عَلٰي شِكْلِ وَلَدِ الْبَقَرَةِ وَالْجَمِيْعُ مِنَ الْمُسْتَعَارِ مِنْهُ وَالْمُسْتَعَارِ لَهُ وَالْجَامِعِ حِسِّيٌّ مُدْرَكٌ بِالْبَصَرِ۔

ترجمہ:۔

اور استعارہ کی تینوں کے اعتبار سے یعنی مستعارہ لہ مستعار منہ اور جامع کے اعتبار سے چھ قسمیں ہیں کیونکہ مستعار لہٗ اور مستعار منہ دونوں حسی ہوں گے یا عقلی یا مستعار منہ حسی اور مستعار لہٗ عقلی اور یا اس کے برعکس تو یہ چار قسمیں بن جائیں گے اور آخری تین میں جامع عقلی ہی ہوگی اس کی تفصیل تشبیہ میں گزر چکی ہے لیکن پہلی قسم میں جامع حسی ہوگی یا عقلی اور یا مختلف ہو۔ تو یہ چھ قسمیں بن جائیں گی اسی کی طرف مصنفؒ نے اپنے اس قول کے ساتھ اشارہ کیا ہے کہ اگر طرفین حسی ہوں تو جامع یا تو حسی ہوگی جیسے آیت پھر ہم نے نکالا ان کیلئے ایک بچھڑا جس کا جسم اور آواز تھی کیونکہ اس میں مستعار منہ بچھڑا ہے اور مستعار لہٗ وہ حیوان ہے جسے اللہ تعالیٰ نے قبطیوں کے زیورات سے پیدا کیا تھا جس کو سامری کی آگ نے ڈھالا تھا ان زیوارت میں مٹی ڈالنے کی صورت میں جس مٹی کو اس نے جبرئیل کے سم کے نیچے سے اٹھایا تھا اور جامع شکل ہے کیونکہ یہ حیوان بچھڑے کی شکل میں تھا اور یہ تمام یعنی مستعار منہ مستعار لہٗ اور جامع حسی ہیں جو مدرک بالبصر ہیں۔

تشریح:۔

وبـاعتبـار الثلاثة: یہاں سے استعارہ کی چوتھی تقسیم بیان کر رہے ہیں اور یہ تقسیم تینوں (مستعار منہ مستعار لہٗ اور جامع) کے اعتبار سے ہے اور اس تقسیم کے اعتبار سے اس کی چھ قسمیں بنتی ہیں جن کی تفصیل یہ ہے کہ طرفین حسی ہوں گے یا عقلی اور یا مختلف ہوں گے پھر مختلف کی دو صورتیں ہیں مستعار منہ حسی ہو اور مستعار لہٗ عقلی ہو اور دوسری صورت یہ ہے کہ مستعار منہ عقلی ہو اور مستعار لہٗ حسی ہو ان چار میں سے عقلیات کو نکالتے ہیں کیونکہ ان کی جامع صرف عقلی ہی ہوتی ہے باقی ایک صورت بچے گی کہ دونوں حسی ہوں تو ان کی جامع حسی ہوگی یا عقلی اور یا مختلف ان کا مجموعہ چھ بنتا ہے۔

پہلی قسم:۔ طرفین حسی ہوں جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے "فَاَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلًا جَسَدًا لَهُ خُوَارٌ" اس میں مستعار منہ "ولد البقرة" ہے اور مستعار لہٗ وہ جسم ہے جسے سامری نے قبطیوں سے مستعار لئے ہوئے زیورات کو ڈھال کر بنایا تھا اور اس سے بچھڑے کی طرح آواز نکلتی تھی اور اس میں وجہ شبہ اور جامع شکل وصورت ہے کیونکہ اس کی صورت بھی بچھڑے کی طرح تھی اور یہ تینوں چیزیں محسوسات کے قبیل سے ہیں۔

فائدہ:۔ اس بچھڑے کے بارے میں دو قول ہیں ایک قول یہ ہے کہ جب موسیٰ بنی اسرائیل کی جماعت سمیت دریا پار اترے تو فرعون کا ٹٹو دریا میں نہیں اتر رہا تھا تو حضرت جبرئیلؑ ایک ٹٹو کی خواہش کرنے والی گھوڑی پر سوار ہو کر اس کے سامنے آئے جسے دیکھ کر فرعون کا ٹٹو گھوڑی کی طلب میں اپنی نفسانی خواہش سے مجبور ہو کر اس کے پیچھے اترا اور پوری فوج بھی اتری اور اس گھوڑی کی یہ خاصیت تھی جہاں اس کا پیر پڑتا تھا وہاں سے

سبزہ اگنا شروع ہوتا تھا سامری نے اس مٹی کو بابرکت سمجھ کر اٹھا کر اپنے پاس محفوظ کرلیا موسیٰ جب کوہ طور پر تشریف لے گئے تو سامری نے قبطیوں سے مستعار لئے ہوئے زیورات کو ڈھال کر ان سے بچھڑے کی ایک صورت بنا کر اس میں وہ مٹی ڈال دی جس کی وجہ سے اس میں جان آگئی اور وہ حقیقی بچھڑے کی طرح بھاں بھاں کرنے لگا جبکہ دوسرا قول حضرت عبداللہ ابن عباسؓ سے یہ منقول ہے کہ اس بچھڑے میں کوئی روح نہیں تھی سامری نے اسے بناتے ہوئے اس مین کچھ ایسے سوراخ چھوڑے تھے جن میں سے ہوا کے گزرنے سے بچھڑے کی سی آواز نکلتی تھی۔

فائدہ: ابن کثیر کی روایت کے مطابق اسرائیلی کتابوں میں اس کا نام ہارون لکھا ہے جبکہ بعض لوگوں نے اس کا نام موسیٰ بتایا ہے جس کی تائید اس شعر سے بھی ہوتی ہے کہ

فموسیٰ الذی رباہ جبریل کافر :: وموسیٰ الذی ربّاہ فرعون مرسل

پھر اس کی اصلیت کے بارے میں مختلف اقوال ہیں بعض لوگوں نے کہا ہے کہ یہ قبطی تھا اور بعض کے نزدیک یہ اسرائیلی تھا جبکہ جمہور کے نزدیک یہ آدمی حضرت موسیٰ کے زمانے کا منافق تھا ہر دم حضرت موسیٰ کی قوم کو گمراہ کرنے کی تگ ودو میں لگا رہتا تھا۔

وَاَمَّا عَقْلِیٌّ نَحْوُ وَاٰیَةٌ لَّهُمُ الَّیْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَاِنَّ الْمُسْتَعَارَ مِنْهُ مَعْنَی السَّلْخِ وَهُوَ كَشْطُ الْجِلْدِ عَنْ نَحْوِ الشَّاةِ وَالْمُسْتَعَارَ لَهٗ كَشْفُ الضَّوْءِ عَنْ مَكَانِ الَّیْلِ وَمَوْضِعِ اِلْقَاءِ ظِلِّهٖ وَهُمَا حِسِّیَّانِ وَالْجَامِعُ مَا یُعْقَلُ مِنْ تَرَتُّبِ اَمْرٍ عَلٰی اٰخَرَ اَیْ حُصُوْلُهٗ عَقِیْبَ حُصُوْلِهٖ دَائِمًا اَوْ غَالِبًا كَتَرَتُّبِ ظُهُوْرِ اللَّحْمِ عَنِ الْكَشْطِ وَتَرَتُّبِ ظُهُوْرِ الظُّلْمَةِ عَلٰی كَشْفِ الضَّوْءِ عَنْ مَكَانِ الَّیْلِ وَالتَّرَتُّبُ اَمْرٌ عَقْلِیٌّ وَبَیَانُ ذٰلِكَ اَنَّ الظُّلْمَةَ هِیَ الْاَصْلُ وَالنُّوْرُ طَارٍ عَلَیْهَا یَسْتُرُهَا بِضَوْئِهٖ فَاِذَا غَرَبَتِ الشَّمْسُ فَقَدْ سُلِخَ النَّهَارُ مِنَ الَّیْلِ اَیْ كُشِطَ وَاُزِیْلَ كَمَا یُكْشَفُ عَنِ الشَّیْئِ الشَّیْئُ الطَّارِیُ عَلَیْهِ السَّاتِرُ لَهٗ فَیُجْعَلُ ظُهُوْرُ الظُّلْمَةِ بَعْدَ ذِهَابِ ضَوْءِ النَّهَارِ بِمَنْزِلَةِ ظُهُوْرِ الْمَسْلُوْخِ بَعْدَ سَلْخِ اِهَابِهٖ عَنْهُ وَحِیْنَئِذٍ صَحَّ قَوْلُهٗ فَاِذَا هُمْ مُّظْلِمُوْنَ لِاَنَّ الْوَاقِعَ عَقِیْبَ ذِهَابِ الضَّوْءِ عَنْ مَكَانِ الَّیْلِ هُوَ الْاِظْلَامُ وَاَمَّا عَلٰی مَا ذُكِرَ فِی الْمِفْتَاحِ مِنْ اَنَّ الْمُسْتَعَارَ لَهٗ ظُهُوْرُ النَّهَارِ مِنْ ظُلْمَةِ الَّیْلِ۔

ترجمہ:۔

یا عقلی ہوگا جیسے ان کیلئے ایک نشانی یہ ہے کہ ہم ان کیلئے رات کھینچ لیتے ہیں اس سے دن کو۔ کیونکہ مستعار منہ سلخ ہے اور سلخ کہتے ہیں کھال اتار کر کھینچ لینے کو اور مستعار لہ فضاء سے رات کی تاریکی دور کر کے روشنی لے آنا ہے اور یہ دونوں حسی ہیں اور جامع وہ چیز ہے جو ایک امر کے دوسرے امر پر مرتب ہونے سے سمجھ میں آتی ہے جیسے کھال نکالنے کے بعد گوشت کے ظاہر ہونے کا ترتب اور مکان لیل سے کشف ضوء پر ظلمت کے ظہور کا ترتب ہے اور یہ ترتب امر عقلی ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ ظلمت اصل اور نور طاری ہے جب سورج غروب ہو جاتا ہے تو اس کو اپنی روشنی سے چھپالیتا ہے تو گویا کہ دن کو رات سے دور کر دیا گیا جیسے ایک چیز سے دوسری چھپانے والی چیز کو ہٹا دیا جائے لہٰذا دن کی روشن کے ختم ہو جانے کے بعد رات کی تاریکی کے ظاہر ہونے کو کھال اتار لینے کے بعد کھال اتارے ہوئے کے ظاہر ہونے کی طرح کر دیا جائے گا تو اس صورت میں اللہ کا ارشاد فاذاھم مظلمون صحیح ہو جائے گا کیونکہ رات کے مکان سے روشنی کے چلے جانے کے بعد تاریکی ہی باقی رہتی ہے باقی رہا وہ طریقہ جو مفتاح میں مذکور ہے کہ مستعار لہ رات کی تاریکی سے دن کا ظہور ہے۔

تشریح:۔

دوسری قسم:۔ یہ ہے کہ طرفین حسی ہوں اور ان میں جامع عقلی ہو جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے" وَاٰیَةٌ لَّهُمُ الَّیْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَاِذَا هُمْ مُّظْلِمُوْنَ "

اور ان کیلئے نشانی رات ہے کہ ہم اس سے دن کو کھینچ کر نکالتے ہیں تو اچانک وہ تاریکی میں ہوتے ہیں

محل استشہاد:۔ اس میں مستعار منہ بکری کی کھال کا اتارنا ہے اور مستعارلہٗ کشف الضوء عن مکان اللیل ہے اور یہ دونوں حسی ہیں اور ان میں وجہ شبہ ایک چیز کا دوسری چیز پر مرتب ہونا ہے یعنی جب بھی ایک چیز حاصل ہو جائے تو اس کے بعد دوسری چیز حاصل ہو جائے تو ان کی تشبیہ اس چیز میں ہے کہ جس طرح بکری کی کھال اتاری جاتی ہے تو کھال کے اتارتے ہی بکری کا گوشت نظر آتا ہے اسی طرح دن کے زائل ہوتے ہی رات کی تاریکی چھا جاتی ہے اور یہ ترتب ایک امر عقلی ہے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ اصل کے اعتبار سے اللہ تعالیٰ نے اس ہوا اور زمین میں تاریکی پیدا کر دی ہے اور روشنی اور دن کا اجالا اس پر ایک عارضی اور طاری چیز کی طرح آ کر زائل ہو جاتے ہیں اسلئے اللہ فرماتے ہیں کہ ہم رات کی تاریکی سے دن کا اجالا کھینچ نکالتے ہیں۔

پھر مستعار منہ کے بارے میں تو کوئی اختلاف نہیں ہے کہ وہ ’’کشط الجلد ‘‘ ہے لیکن مستعارلہٗ کے بارے میں اختلاف ہے مصنفؒ کے نزدیک اس کا مستعارلہٗ ’ظهور الظلمة بعد ذهاب ضوء النهار ‘ ہے اس صورت میں اس آیت میں ’’ فإذا هم مظلمون ‘‘ کا معنی بالکل صحیح ہو جائے گا کیونکہ جب روشنی چلی جاتی ہے تو تاریکی خود بخود آ جاتی ہے اور لوگ تاریکی میں چلے جاتے ہیں لیکن علامہ سکاکیؒ کے نزدیک اس کا مستعارلہٗ ’’ ظهور النهار من ظلمة الليل ‘‘ ہے یعنی دن کی روشنی کا رات کی تاریکی سے ظاہر ہو جانا۔

فَفِيهِ اِشْكَالٌ لِاَنَّ الْوَاقِعَ بَعْدَهٗ اِنَّمَا هُوَ الْاِبْصَارُ دُوْنَ الْاِظْلَامِ وَحَاوَلَ بَعْضُهُمُ التَّوْفِيقَ بَيْنَ الْكَلَامَيْنِ بِحَمْلِ كَلَامِ الْمِفْتَاحِ عَلَى الْقَلْبِ اَیْ ظُهُوْرُ ظُلْمَةِ اللَّيْلِ مِنَ النَّهَارِ اَوْ بِاَنَّ الْمُرَادَ مِنَ الظُّهُوْرِ التَّمْيِيْزُ اَوْ بِاَنَّ الظُّهُوْرَ بِمَعْنَى الزَّوَالِ كَمَا فِي قَوْلِ الْحَمَاسِيِّ وَذٰلِكَ عَارٌ يَا ابْنَ رِيطَةَ ظَاهِرٌ وَفِيْ قَوْلِ اَبِيْ ذُؤَيْبٍ ع وَتِلْكَ شِكَاةٌ ظَاهِرٌ عَنْكَ عَارُهَا اَیْ زَائِلٌ۔

ترجمہ:۔

تو اس میں اشکال ہے اسلئے کہ اس کے بعد ابصار واقع ہے اظلام واقع نہیں ہے بعض لوگوں نے دونوں کلاموں کے درمیان تطبیق کرنے کی کوشش کی ہے اس طرح کہ مفتاح کا کلام قلب پر محمول ہے یعنی ظهور ظلمة الليل من النهار۔ یعنی دن سے رات کی تاریکی کا ظاہر ہونا مراد ہے اور یہ کہ ظہور سے تمیز کرنا مراد ہے اور یا یہ کہ ظہور زوال کے معنیٰ میں ہے جیسے کہ حماسی کے قول میں ہے اور یہ عار اے ریطہ کے بیٹے زائل ہونے والا ہے اور جیسے ابو ذویب کے قول میں ہے اور یہ ایسی شکایت ہے جس کا عار تجھ سے زائل ہونے والا ہے۔

تشریح:۔

ففيه اشكال کہکر شارحؒ نے اس کی تردید کی ہے کہ اگر اس کو مستعارلہٗ بنایا جائے تو پھر ’’ فإذا هم مظلمون ‘‘ کا کہنا صحیح نہیں ہوگا اسلئے کہ تاریکی سے روشنی کے ظاہر ہونے کے بعد تو پورے عالم میں روشنی پھیل جاتی ہے نہ کہ تاریکی اسلئے یہاں پر ’’ فإذا هم مظلمون ‘‘ کے بجائے ’’ فإذا هم مبصرون ‘ ‘ ہونا چاہئے تھا اسلئے کہ رات کی تاریکی جب چلی جاتی ہے تو اس سے عالم میں روشنی پھیل جاتی ہے نہ کہ تاریکی۔

وحاول بعضهم:۔ یہاں سے بعض لوگوں نے علامہ سکاکی کے قول کی تاویل کر کے اسے مصنف کے قول کی طرح بنانے کی کوشش کی تھی اس کی وضاحت کر رہے ہیں۔

پہلی تاویل:۔ یہ ہے کہ علامہ سکاکی کا قول قلب پر محمول ہے چنانچہ اصل عبارت یوں تھی ’ظهور ظلمة الليل من ضوء النهار‘‘ یعنی دن کی روشنی سے رات کی تاریکی کا ظاہر ہونا اس صورت میں مصنفؒ اور علامہ سکاکیؒ کے قول میں کوئی فرق نہیں رہے گا کیونکہ اس صورت میں ’’ظهور ظلمة الليل ‘‘ مستعارلہٗ بنے گا نہ کہ ’’ظهور نهار ‘‘ لہٰذا پھر ’’ فإذا هم مظلمون ‘‘ کا ترتب صحیح ہوگا لیکن اس صورت میں آیت میں بھی قلب کرنا لازم آئے گا اور آیت کا مطلب یہ بنے گا کہ ’’ وآية الليل نسلخه من النهار ای نظهر ظلمته بانفصاله من النهار فإذا هم مظلمون ‘‘۔

دوسری تاویل: یہ کی ہے کہ علامہ کے قول میں ظہور سے ممتاز کرنا مراد ہے یعنی دن کی روشنی سے رات کی تاریکی کا ممتاز ہو جانا اس صورت

میں بھی مصنفؒ اور علامہ کے قول میں کوئی فرق نہیں رہے گا البتہ اس صورت میں من عن کے معنی میں ہوگا۔

تیسری تاویل:۔ظہور کبھی کبھار زوال کے معنی میں بھی ہوتا ہے جیسے حماسی کے اس شعر میں ہے''اعیّرتنا البانها ولحومها:: وذلك عارٌ یا ابن ریطة ظاهرٌ۔

ترجمہ:......اے ریطہ کے بیٹے ہمیں اونٹوں کے گوشت کھانے اور ان کا دودھ پینے پر طعنہ دیتے ہو تو یہ عار مت دلاؤ کیونکہ یہ عار تو زائل ہونے والا ہے۔

امام مرزوقی اور علامہ جوہری نے اس کے یہی معنی بتائے ہیں کہ'' وذلك عار ظاهر ای زائل''۔

اسی طرح ابن ذویب کے اس شعر میں کہ'' وعیّرها الواشون أنی أحبها:: وتلك شكاة ظاهر عنك عارها۔

ترجمہ:......اور چغلخوروں نے اسے عار دلایا ہے کہ میں اس سے محبت کرتا ہوں اے محبوبہ یہ کوئی ایسی بات نہیں ہے اسلئے کہ یہ ایسی شکایت ہے جس کا عار زائل ہونے والا ہے۔

تو جس طرح ان دو مصرعوں میں ظاہر زائل کے معنی میں ہے اسی طرح علامہ سکاکی کے قول میں بھی ظہور زوال کے معنی میں ہے اور جب علامہ کا قول بھی زوال کے معنی میں ہے تو ان دونوں کے درمیان کوئی فرق نہیں رہے گا دونوں کا مطلب بنے گا روشنی کا زائل ہونا اور تاریکی کا چھا جانا لہٰذا پھر اس پر'' فإذا هم مظلمون'' کا ترتب بھی صحیح ہوگا۔

وَذَكَرَ الْعَلَّامَةُ فِيْ شَرْحِ الْمِفْتَاحِ اَنَّ السَّلْخَ قَدْ تَكُوْنُ بِمَعْنَى النَّزْعِ مِثْلُ سَلَخْتُ الْاِهَابَ عَنِ الشَّاةِ وَقَدْ يَكُوْنُ بِمَعْنَى الْاِخْرَاجِ نَحْوُ سَلَخْتُ الشَّاةَ مِنَ الْاِهَابِ فَذَهَبَ صَاحِبُ الْمِفْتَاحِ اِلَى الثَّانِيْ فَصَحَّ قَوْلُهٗ فَاِذَا هُمْ مُظْلِمُوْنَ بِالْفَاءِ۔

ترجمہ:۔

اور علامہ سکاکی نے مفتاح کی شرح میں ذکر کیا ہے کہ سلخ کبھی نزع کے معنی میں ہوتا ہے جیسے میں نے بکری سے کھال اتاردی اور کبھی نکالنے کے معنی میں ہوتا ہے جیسے میں نے بکری کو کھال سے نکال دیا تو صاحب مفتاح نے دوسرا معنی اختیار کیا ہے۔جس کی وجہ سے ارشاد باری تعالیٰ۔فاذاھم مظلمون فاء کے ساتھ صحیح ہے۔

تشریح:۔

یہاں تک وہ تین توجیہات بیان کئے جن میں مصنف کے مذہب کو ترجیح حاصل تھی اور علامہ سکاکی کے مذہب میں تاویل کی تھی اور اب یہاں سے چوتھی توجیہ ذکر کی ہے جس میں علامہ سکاکی کے مذہب کو اپنی اصلی صورت میں رکھ کر اس کو ترجیح دیکر مصنفؒ کے مذہب کو مرجوح قرار دیا ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ علامہ شیرازی نے مفتاح کی شرح میں لکھا ہے کہ قرآن کریم کی آیت'' وآیة لهم اللیل نسلخ ''میں'' سلخ '' کے دو معنیٰ ہیں ایک معنیٰ ہے''نزع''یعنی اتارنا جیسے کہتے ہیں''سلخت الاهاب من الشاة''میں نے بکری سے کھال اتاری ہے۔

اور دوسرا معنیٰ ہے''اخراج '' نکالنا جیسے کہتے ہیں''سلخت الشاة من الاهاب'' میں نے کھال سے بکری نکالی۔علامہ سکاکیؒ نے یہاں پر'' سلخ '' کا دوسرا معنیٰ مراد لیا ہے اسلئے اس آیت میں'' سلخ '' کے معنیٰ ہوں گے نکالنا یعنی ہم رات سے دن نکالتے ہیں اور ظہور بمعنیٰ خروج پر حضرت عائشہ کی یہ حدیث بھی دال ہے چنانچہ اماں عائشہ فرماتی ہیں کہ''کان رسول اللہ ﷺ یصلی العصر ولم یظهر الفیئ بعد من الحجرة ای لم یخرج إلی ظاهرها''اسی طرح حضرت ابو عبیدہ سے حضرت عمرؓ کا یہ ارشاد ہے کہ'' اظهر من معك من المسلمین إلی الأرض ''مصنف نے پہلا والا معنیٰ مراد لیا ہے اور علامہ سکاکیؒ کا بیان کردہ یہ معنیٰ مراد لینا مصنف کے معنیٰ سے زیادہ بہتر ہے اسلئے کہ علامہ سکاکی کا بیان کردہ معنیٰ مراد لینے کی صورت میں ایک نکتے کی طرف اشارہ ہوتا ہے جبکہ مصنفؒ کے بیان کردہ معنیٰ کے مراد لینے کی صورت میں کسی نکتہ کی طرف اشارہ نہیں ہوتا ہے اور کسی نکتے کی طرف اشارہ ہونا زیادہ بہتر ہوتا ہے اس معنیٰ سے جس میں کسی نکتے کی طرف اشارہ نہ ہو اور وہ نکتہ یہ ہے کہ اس آیت میں''إذا'' مفاجاتیہ ہے اور''اذا'' مفاجاتیہ کا تقاضا یہ ہے کہ جوں جوں''اذا'' مفاجاتیہ کا ماقبل والا فعل ہوتا جائے

''اذا'' کا مابعد والا فعل حاصل ہوتا جائے تو اس صورت میں اس آیت کا مطلب یہ بنے گا کہ جوں جوں ہم دن کو رات کی تاریکی سے نکالتے ہیں توں توں رات کی تاریکی آتی جاتی ہے جبکہ مصنف کے مذہب کے مطابق آیت کا مطلب یہ بنتا ہے کہ جب ہم رات سے دن نکالتے ہیں تو اچانک وہ تاریکی میں داخل ہوجاتے ہیں۔ اس صورت میں ''اذا'' مفاجاتیہ کا معنٰی اداء نہیں ہورہا ہے۔ اسلئے علامہ سکاکی کا بیان کردہ معنٰی مصنف کے بیان کردہ معنٰی سے زیادہ بہتر ہے۔

لِاَنَّ التَّرَاخِیَ وَعَدَمَہٗ مِمَّا یَخْتَلِفُ بِاِخْتِلَافِ الْاُمُوْرِ وَالْعَادَاتِ وَزَمَانُ النَّهَارِ وَاِنْ تَوَسَّطَ بَیْنَ اِخْرَاجِ النَّهَارِ مِنَ اللَّیْلِ وَبَیْنَ دُخُوْلِ الظَّلَامِ لٰکِنَّ لِعَظْمِ شَاْنِ دُخُوْلِ الظَّلَامِ بَعْدَ اِضَاءَۃِ النَّهَارِ وَکَوْنِہٖ مِمَّا یَنْبَغِیْ اَنْ لَّا یَحْصُلَ اِلَّا فِیْ اَضْعَافِ ذٰلِکَ الزَّمَانِ عُدَّ الزَّمَانُ قَرِیْبًا وَجُعِلَ اللَّیْلُ کَاَنَّہٗ یُفَاجِئُهُمْ عَقِیْبَ اِخْرَاجِ النَّهَارِ مِنَ اللَّیْلِ بِلَا مُهْلَۃٍ وَعَلٰی هٰذَا حَسُنَ اِذَا الْمُفَاجَاۃُ کَمَا یُقَالُ اِخْرَاجُ النَّهَارِ مِنَ اللَّیْلِ فَفَاجَاَہٗ دُخُوْلُ اللَّیْلِ فَلَوْ جَعَلْنَا السَّلْخَ بِمَعْنَی النَّزْعِ وَقُلْنَا نُزِعَ ضَوْءُ الشَّمْسِ عَنِ الْهَوَاءِ فَفَاجَاَہٗ الظَّلَامُ لَمْ یَسْتَقِمْ اَوْلَمْ یَحْسُنْ کَمَا اِذَا قُلْنَا کَسَرْتُ الْکُوْزَ فَفَاجَاَہٗ الْاِنْکِسَارُ۔

ترجمہ:۔

کیونکہ تاخیر اختلاف امور اور عادات کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہے اور دن کا زمانہ اگرچہ رات سے دن کے نکالنے اور تاریکی کے آنے کے درمیان ہے لیکن دن کے روشن ہونے کے بعد تاریکی کی عظمت شان کی وجہ سے اور اس وجہ سے کہ تاریکی کو اس کے کئے گنا زیادہ وقفے کے بعد آنا چاہئے تھا اس وقفہ کو کم خیال کیا گیا کہ گویا کہ تاریکی دن کو رات سے نکالنے کے بعد بغیر کسی مہلت کے اچانک آگئی اس اعتبار سے اذا مفاجاتیہ کا استعمال کرنا زیادہ بہتر ہے جیسے کہا جاتا ہے رات سے دن نکالا گیا تو اچانک تاریکی آگئی اور اگر سلخ کو نزع کے معنٰی میں لے کر یوں کہیں کہ سورج کی روشنی کو فضاء سے نکالدیا گیا ہے تو اچانک تاریکی آگئی تو یہ صحیح بھی نہیں ہوگا اور اچھا بھی نہیں ہوگا جیسا کہ ہم کہیں کہ لوٹا ٹوٹ گیا تو اچانک اس کے ٹوٹنے کا تحقق ثابت ہوگیا

تشریح:۔ لان التراخی وعدمہ:۔ مصنف نے اس عبارت کے ساتھ علامہ شیرازی پر ایک اعتراض کر کے اس کا جواب دیا ہے اعتراض یہ کیا ہے کہ آپ کی بیان کردہ تاویل کے مطابق بھی ''فاذا ھم مظلمون'' کا ترتب ماقبل پر صحیح نہیں ہوتا ہے اسلئے کہ رات کی تاریکی سے دن کی روشنی کا نکالنا طلوع فجر کے وقت ہوتا ہے اور رات کی تاریکی پورے دن کے گزرنے کے بعد آتی ہے اسلئے یہاں پر پھر بھی ''فاذا ھم مبصرون'' ہونا چاہئے نہ کہ ''فاذاھم مظلمون'' کیونکہ فاء کا تقاضا یہ ہے کہ اس کے مابعد کا اس کے ماقبل پر ترتب فوری طور پر پایا جائے نہ کہ تاخیر کیساتھ۔ شارحؒ نے اس اعتراض کا جواب دیا ہے کہ مذکورہ صورت میں ''فاذا ھم مبصرون'' کا ترتب ماقبل پر صحیح ہے اسلئے کہ تراخی اور عدم تراخی کا اعتبار امور اور عادات کے مختلف ہونے سے مختلف ہوتا ہے مثلاً دو چیزوں کے درمیان بڑا لمبا زمانہ ہوتا ہے لیکن ان کے درمیان فاصلے کو کالعدم سمجھ کر ''فا'' استعمال کیا جاتا ہے جیسے کسی کے ہاں شادی کے بعد جلدی بچہ ہوجائے تو کہتے ہیں ''تزوج زید فولد لہٗ'' زید نے شادی کی اور فوراً ہی اس کا بچہ پیدا ہوگیا حالانکہ شادی کے بعد بچہ کے ہونے تک کم ازکم چھ ماہ کا عرصہ ضرور گزرتا ہے تو اس امر کے امید سے جلدی ہونے کی وجہ سے ان کے درمیان فاء اتصالیہ استعمال کیا گیا ہے اسی طرح قرآن کریم میں ارشاد باری تعالیٰ ہے ''الم تر ان اللہ انزل من السماء ماءً فتصبح الارض مخضرۃً'' اس میں آسمان سے پانی کے برس جانے اور سبزہ کے اُگ آنے کے درمیان کافی فاصلہ ہونے کے باوجود اس فاصلہ کو کالعدم سمجھتے ہوئے ان کے درمیان فاء استعمال کیا ہے گیا ہے۔

اور کبھی کبھار دو چیزوں کے درمیان فاصلہ نہیں ہوتا ہے لیکن ان کے درمیان فاصلہ سمجھ کر ان کے درمیان فاء کے بجائے ثم لایا جاتا ہے جیسے استاذ کے درس گاہ میں داخل ہونے کے فوراً بعد طالب علم کلاس میں داخل ہوجائے تو کہتے ہیں ''جاء الشیخ ثم الطالب'' حالانکہ ان دونوں کے درمیان کوئی فاصلہ نہیں ہوتا ہے لیکن پھر بھی ان کے درمیان بعد رتبی بیان کرنے کیلئے اور طالب علم کا ڈانٹ پلانے کیلئے ان کے درمیان ثم استعمال کیا جاتا ہے کہ ابھی تک یہ طالب علم کہاں تھا کہ استاذ کے بعد داخل ہورہا ہے اسی طرح قرآن پاک میں ارشاد باری تعالیٰ ہے'' فکسونا العظام

لحمًا ''کے بعد'' ثم انشأناہ خلقًا آخر'' ان میں ثم حرف عطف تاخیر پر دلالت کرنے والے کو ذکر کیا ہے حالانکہ ان کے درمیان کوئی فاصلہ نہیں ہوتا ہے کیونکہ ہڈیوں پر گوشت کے چڑھ جانے کے بعد فوراً انسان میں روح پھونک دی جاتی ہے ان کے درمیان کوئی فاصلہ یا عرصہ نہیں ہوتا ہے لیکن پھر بھی انکے درمیان ثم فاصلہ کا حرف استعمال کیا گیا ہے۔ الغرض دو چیزوں کے درمیان فاصلہ کا اعتبار کرنے میں عرف کا اعتبار زیادہ ہوتا ہے ادوات کا اعتبار کم ہوتا ہے تو یہاں پر بھی رات ایک بہت بڑی چیز تھی اس کے پورے دن والے حصے پر چھا جانے میں ایک عرصہ لگ جانا چاہئے تھا لیکن رات نے تو ذراسی دیر کم ازکم بارہ گھنٹوں میں آکر پورے ماحول کو بدل کر رکھ دیا تو اس کے اس کم فاصلے کو کالعدم قرار دیتے ہوئے کہ گویا کہ ان کے درمیان کوئی فاصلہ واقع ہوا ہی نہیں ہے ان کے درمیان فاء استعمال کیا ہے۔ الغرض مصنف کا قول مراد لینے کی صورت میں اذا مفاجاتیہ کی طرف اشارہ نہیں ہوتا ہے اور علامہ سکاکی کا قول اختیار کرنے کی صورت میں اذا مفاجاتیہ کی طرف اشارہ ہوتا ہے اسلئے مصنف کا قول اختیار کرنے سے سکاکی کا قول اختیار کرنا زیادہ بہتر ہے یہی وجہ ہے کہ اذا مفاجاتیہ استعمال کرتے ہوئے ''اخرج النهار من اللیل ففاجاه دخول اللیل'' کہنا تو صحیح ہے کیونکہ اس میں اذا مفاجاتیہ کے معنٰی کی طرف اشارہ ہو رہا ہے لیکن ''نزع ضوء الشمس عن الهواء ففا جأہ الظلام'' کہنا صحیح نہیں ہے جیسا کہ ''کسرت الکوز ففاجأہ الانکسار'' کہنا صحیح نہیں ہے کیونکہ اذا مفاجاتیہ ماقبل اور مابعد دونوں کے درمیان عدم فاصلہ بیان کرنے کیلئے آتا ہے جبکہ مذکورہ صورت میں ان دونوں کے درمیان کوئی عدم فاصلہ معلوم نہیں ہو رہا ہے۔

وَاِمَّا مُخْتَلِفٌ بَعْضُهٗ حِسِّيٌّ وَبَعْضُهٗ عَقْلِيٌّ كَقَوْلِكَ رَأَيْتُ شَمْسًا وَأَنْتَ تُرِيْدُ اِنْسَانًا كَالشَّمْسِ فِيْ حُسْنِ الطَّلْعَةِ وَهِيَ حِسِّيٌّ وَنَبَاهَةِ الشَّانِ وَهِيَ عَقْلِيَّةٌ۔

ترجمہ:۔

اور یا مختلف ہوگا۔ یعنی بعض حسی اور بعض عقلی جیسے تم کسی سورج کی طرح خوبصورت انسان کو دیکھ کر یوں کہتے ہو کہ میں نے سورج کو دیکھا ہے یہ حسی ہے اور شان کی بلندی میں یہ عقلی ہے۔

تشریح:۔

چوتھی تقسیم کی دو قسمیں گزر چکیں جن میں سے ایک میں وجہ شبہ حسی اور دوسری میں وجہ شبہ عقلی تھی اور اب یہاں سے تیسری قسم بیان کر رہے ہیں کہ دونوں میں اختلاف ہو یعنی وجہ شبہ دو چیزوں سے مرکب ہو ان میں سے ایک حسی اور دوسری عقلی ہو جیسے کسی کے چہرے کی چمک اور مشہور ہونے کی سورج کے ساتھ تشبیہ دیتے ہوئے کہا جائے ''وجهٗ کالشمس ''اس کا چہرہ سورج کی طرح ہے۔ اس میں وجہ شبہ دو چیزوں سے مرکب ہے ان میں سے ایک تو چہرے کا خوبصورت ہونا ہے اور دوسرے نمبر پر چہرے کا مشہور ہونا ہے ان میں سے خوبصورت ہونا حسی ہے اور مشہور ہونا عقلی ہے۔

وَاِلَّا عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ وَاِنْ كَانَا حِسِّيَّيْنِ فَهُمَا اَيِ الطَّرَفَانِ اِمَّا عَقْلِيَّانِ نَحْوُ مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَّرْقَدِنَا فَاِنَّ الْمُسْتَعَارَ مِنْهُ الرُّقَادُ اَيِ النَّوْمُ عَلٰى اَنْ يَكُوْنَ الْمَرْقَدُ مَصْدَرًا وَتَكُوْنُ الْاِسْتِعَارَةُ اَصْلِيَّةً اَوْ عَلٰى اَنَّهٗ بِمَعْنَى الْمَكَانِ اِلَّا اَنَّهٗ اُعْتُبِرَ التَّشْبِيْهُ فِي الْمَصْدَرِ لِاَنَّ الْمَقْصُوْدَ بِالنَّظَرِ فِيْ اِسْمِ الْمَكَانِ وَسَائِرِ الْمُشْتَقَّاتِ اِنَّمَا هُوَ الْمَعْنَى الْقَائِمُ بِالذَّاتِ لَا نَفْسُ الذَّاتِ وَاعْتِبَارُ التَّشْبِيْهِ فِي الْمَقْصُوْدِ الْاَهَمِّ اَوْلٰى وَسَتَسْمَعُ لِهٰذَا زِيَادَةَ تَحْقِيْقٍ فِي الْاِسْتِعَارَةِ التَّبَعِيَّةِ وَالْمُسْتَعَارُ لَهُ الْمَوْتُ وَالْجَامِعُ عَدَمُ ظُهُوْرِ الْفِعْلِ وَالْجَمِيْعُ عَقْلِيٌّ وَقِيْلَ عَدَمُ ظُهُوْرِ الْاَفْعَالِ فِي الْمُسْتَعَارِ لَهٗ اَعْنِي الْمَوْتَ اَقْوٰى وَمِنْ شَرْطِ الْجَامِعِ اَنْ يَكُوْنَ فِي الْمُسْتَعَارِ مِنْهُ اَقْوٰى فَالْحَقُّ اَنَّ الْجَامِعَ هُوَ الْبَعْثُ الَّذِيْ هُوَ فِي النَّوْمِ اَظْهَرُ وَاَشْهَرُ وَاَقْوٰى لِكَوْنِهٖ مِمَّا لَا شُبْهَةَ فِيْهِ لِاَحَدٍ وَقَرِيْنَةُ الْاِسْتِعَارَةِ هُوَ كَوْنُ هٰذَا الْكَلَامِ كَلَامَ الْمَوْتٰى مَعَ قَوْلِهٖ تَعَالٰى هٰذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمٰنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُوْنَ۔

ترجمہ:۔

ورنہ اس کا عطف وان کا ناحسیین پر ہے لہٰذا وہ دونوں طرفین یا عقلی ہوں گے جیسے کس نے اٹھایا ہے ہمیں ہماری آرام گاہ سے اس میں مستعار منہ رقاد ہے یعنی نیند سے اس طور پر کہ مرقد مصدر ہے اور استعارہ اصلیہ ہے یا اس طور پر کہ مرقد مکان کے معنٰی میں ہے لیکن تشبیہ کا اعتبار مصدر میں ہے کیونکہ اسم مکان اور تمام مشتقات میں مقصود بالذات وہی معنٰی ہوتے ہیں جو قائم بالذات ہوں نہ کہ نفس ذات اور اہم مقصود تشبیہ کا اعتبار کرنا ہی اولیٰ ہے اس کی زیادہ تحقیق استعارہ تبعیہ میں آئے گی اور مستعارلہٗ موت ہے اور جامع عدم ظہور فعل ہے اور یہ تمام عقلی ہیں اور کہا گیا ہے مستعارلہٗ میں عدم ظہور فعل قوی تر ہے حالانکہ جامع کی شرط یہ ہے کہ وہ مستعار منہ میں اقویٰ ہو لہٰذا حق یہ ہے کہ اس میں جامع بعث ہو جو نوم میں ظاہر اور مشہور اور زیادہ قوی ہے کیونکہ اس میں کسی کو کوئی شبہ نہیں ہے اور استعارہ کا قرینہ یہ ہے کہ یہ گفتگو مردوں کی ہے جس کی تاکید اس آیت سے ہوتی ہے کہ یہ وہ ہے جو وعدہ کیا تھا رحمٰن نے اور پیغمبروں نے سچ کہا تھا۔

تشریح:۔

یہاں سے آخری تین قسمیں بیان کر رہے ہیں جن میں وجہ شبہ عقلی ہوتی ہے حسی یا مختلف نہیں ہوتی ہے اس کی پہلی قسم یہ ہے کہ وجہ شبہ سمیت طرفین عقلی ہوں جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ''یاویلنامن بعثنامن مرقدنا'' ترجمہ:۔اے کاش ہمیں ہماری آرام گاہ سے کس نے اٹھایا۔اس میں رقاد مستعار منہ ہے اور موت مستعارلہٗ ہے اور ان کے درمیان جامع عدم ظہور الفعل ہے یعنی جس طرح مرے ہوئے انسان سے فعل ظاہر نہیں ہوتا ہے اسی طرح سوئے ہوئے انسان سے بھی فعل صادر نہیں ہوسکتا ہے۔شارحؒ نے شرح میں دو باتیں بیان کی ہیں۔

پہلی بات یہ بیان کی ہے کہ اس آیت میں مرقد میں دو احتمال ہیں۔یہ یا مصدر میمی ہے اور یا اسم ظرف ہے اگر یہ مصدر میمی ہو تو اس میں استعارہ اصلیہ ہوگا تبعیہ نہیں ہوگا اسلئے کہ استعارہ تبعیہ فعل یا مشتقات فعل میں ہوتا ہے۔

اور استعارہ تبعیہ مشتقات میں اسلئے ہوتا ہے کہ مشتقات میں معنٰی قائم بالذات معنی مصدری کا اعتبار ہوتا ہے جو ذات کے ساتھ قائم مقصودی ہوتی ہے اور تشبیہ کا اعتبار کرنا مقصودی چیز میں اولی اور اہم ہوتا ہے اس چیز سے جو غیر مقصودی ہو لہٰذا اس میں سب سے پہلے معنٰی مصدری کا استعارہ کریں گے اور پھر اسم مشتق کو استعارہ بنائیں گے اسلئے اس کو استعارہ تبعیہ کہتے ہیں باقی اس کی پوری تحقیق استعارہ اصلیہ اور استعارہ تبعیہ کی بحث میں آئے گی۔

دوسری بات شارح نے ماتن پر اعتراض کر کے اس کی ایک دوسری وجہ شبہ ذکر کی ہے۔

اعتراض:اصل اور ضابطہ یہ ہے کہ جامع مستعارلہٗ کے بنسبت مستعار منہ میں اقویٰ ہو لیکن مذکورہ مثال میں موت اور رقاد میں سے ''عدم ظہور الفعل''موت مستعارلہٗ میں اقویٰ ہے مستعار منہ رقاد کے بنسبت کیونکہ عدم ظہور الفعل اور عدم فائدہ میت میں اقویٰ ہوتا ہے سوئے ہوئے آدمی سے۔ کیونکہ سوئے ہوئے آدمی سے تو کسی فائدہ کے حاصل ہونے کی امید ہوسکتی ہے جبکہ میت سے کسی فائدہ کے حاصل ہونے کی کوئی امید نہیں ہوتی ہے اسلئے زیادہ بہتر یہ ہے کہ اس آیت میں عدم ظہور الفعل کے بجائے بعث کو''جامع''بنایا جائے کیونکہ یہ مستعار منہ میں اقوی ہے اسلئے کہ زندہ سویا ہوا آدمی جلدی اٹھتا ہے مرے ہوئے انسان سے اور اس پر قرینہ یہ ہے کہ قیامت کے دن جب لوگوں کو جلایا جائے گا تو زندہ ہوتے ہی کہیں گے ''ھٰذَامَاوَعَدَالرَّحْمٰنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُوْنَ''یعنی یہ زندہ ہونا وہ چیز ہے جس کا رحمٰن نے ہم سے وعدہ کیا تھا اور پیغمبروں نے سچ کہا تھا۔

وَاِمَّامُخْتَلِفَانِ اَیْ اَحَدُالطَّرَفَیْنِ حِسِّیٌّ وَالْاٰخَرُعَقْلِیٌّ وَالْحِسِّیُّ هُوَالْمُسْتَعَارُمِنْهُ نَحْوُفَاصْدَعْ بِمَاتُؤْمَرُ فَاِنَّ الْمُسْتَعَارَمِنْهُ كَسْرُالزُّجَاجَةِوَهُوَحِسِّیٌّ وَالْمُسْتَعَارُلَهُ التَّبْلِیْغُ وَالْجَامِعُ التَّاثِیْرُوَهُمَاعَقْلِیَّانِ وَالْمَعْنٰی اِبِنِ الْاَمْرَاِبَانَةًلَاتَنْمَحِیْ كَمَالَایَلْتَئِمُ صَدْعُ الزُّجَاجِ وَاِمَّاعَكْسُ ذٰلِكَ اَیْ مُخْتَلِفَانِ وَالْحِسِّیُّ هُوَالْمُسْتَعَارُلَهُ نَحْوُاِنَّالَمَّاطَغَی الْمَاءُ حَمَلْنَاكُمْ فِی الْجَارِیَةِ فَاِنَّ الْمُسْتَعَارَلَهُ كَثْرَةُالْمَاءِ وَهُوَحِسِّیٌّ وَالْمُسْتَعَارُمِنْهُ التَّكَبُّرُوَالْجَامِعُ الْاِسْتِعْلَاءُ الْمُفْرِطُ وَهُمَاعَقْلِیَّانِ ۔

ترجمہ:۔

یا مختلف ہوں گے یعنی ایک طرف حسی ہوگی دوسری طرف عقلی اور حسی مستعار منہ ہو جیسے کھول کر سنا دے ان کو جو تم کو حکم ہوا ہے اس میں مستعار منہ شیشہ کا توڑنا ہے جو حسی ہے اور مستعار لہ تبلیغ ہے اور جامع تاثیر ہے اور یہ دونوں عقلی ہیں اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ آپ اس حکم کو اتنا واضح کر دیں جو مٹ نہ سکے جیسے ٹوٹا ہوا شیشہ نہیں جڑتا ہے یا اس کا عکس ہو یعنی طرفین مختلف ہوں اور حسی مستعار لہ ہو جیسے جب پانی ابل پڑا تو ہم نے تم کو کشتی میں سوار کر دیا اس میں مستعار لہ کثرت ماء ہے جو حسی ہے اور مستعار منہ تکبر ہے اور جامع استعلاء مفرط ہے اور یہ دونوں عقلی ہیں۔

تشریح:۔

واما مختلفان:۔ پانچویں صورت یہ ہے کہ احد الطرفین حسی ہو اور ان میں سے مستعار منہ حسی اور مستعار لہ عقلی ہو جیسے ''فاصدع بما تؤ مر'' آپ کو جو حکم ہوا ہے اسے کھول کھول کر بیان کریں۔

صدع لغت میں شیشہ کے توڑ دینے کو کہتے ہیں تو اس میں انکسار الزجاج مستعار منہ حسی اور تبلیغ مستعار لہ عقلی ہے اور ان دونوں کے درمیان جامع تاثیر ہے تو اس میں مستعار لہ اور جامع دونوں عقلی اور مستعار منہ حسی ہے اور اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ آپ توحید کو اس طرح بیان کریں کہ وہ زائل نہ ہو جیسا کہ شیشہ ٹوٹ جانے کے بعد نہیں جڑتا ہے اسی طرح آپ کے بیان میں بھی انقطاع نہیں ہونا چاہئے۔

چھٹی صورت یہ ہے کہ طرفین مختلف ہوں اور مستعار لہ حسی اور مستعار منہ اور جامع عقلی ہوں جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ''اِنَّا لَمَّا طَغَی الْمَاءُ حَمَلْنَاکُمْ فِی الْجَارِیَۃِ'' تحقیق جب پانی حد سے گزرا تو ہم نے تمہیں کشتی میں سوار کیا۔

اس آیت میں مستعار منہ تکبر ہے اور مستعار لہ ''کثرۃ الماء'' ہے اور اس میں وجہ شبہ ''استعلاء المفرط'' ہے اس میں تکبر کرنا اور ''استعلاء مفرط'' دونوں عقلی ہیں اور ''کثرت الماء'' حسی ہے۔

وَالْاِسْتِعَارَۃُ بِاعْتِبَارِ اللَّفْظِ الْمُسْتَعَارِ قِسْمَانِ لِاَنَّہٗ اَیِ اللَّفْظُ الْمُسْتَعَارُ اِنْ کَانَ اِسْمَ جِنْسٍ حَقِیْقَۃً اَوْ تَاْوِیْلًا کَمَا فِی الْاَعْلَامِ الْمُشْتَھِرَۃِ بِنَوْعٍ وَصْفِیَّۃٍ فَاَصْلِیَّۃٌ اَیْ فَالْاِسْتِعَارَۃُ اَصْلِیَّۃٌ کَاَسَدٍ اِذَا اسْتُعِیْرَ لِلرَّجُلِ الشُّجَاعِ وَقَتْلٍ اِذَا اسْتُعِیْرَ لِلضَّرْبِ الشَّدِیْدِ اَلْاَوَّلُ اِسْمُ عَیْنٍ وَالثَّانِیْ اِسْمُ مَعْنًی وَاِلَّا فَتَبْعِیَّۃٌ اَیْ وَاِنْ لَمْ یَکُنِ اللَّفْظُ الْمُسْتَعَارُ اِسْمَ جِنْسٍ فَالْاِسْتِعَارَۃُ تَبْعِیَّۃٌ کَالْفِعْلِ وَمَا یُشْتَقُّ مِنْہُ مِثْلُ اِسْمِ الْفَاعِلِ وَالْمَفْعُوْلِ وَالصِّفَۃِ الْمُشَبَّھَۃِ وَغَیْرِ ذٰلِکَ وَالْحَرْفِ۔

ترجمہ:۔

اور استعارہ لفظ کے اعتبار سے دو قسم پر ہے کیونکہ وہ یعنی لفظ مستعار اگر حقیقۃً یا تاویلاً اسم جنس ہو جیسے ان اعلام میں جو وصفیت کے ساتھ مشہور ہوتے ہیں تو اصلیہ ہے جیسے لفظ اسد جب رجل شجاع کیلئے مستعار لیا جائے اور قتل جب ضرب شدید کیلئے مستعار لیا جائے ان میں سے اول اسم حقیقی ہے اور دوسرا معنوی اسم ہے ورنہ تبعیہ ہے یعنی اگر لفظ مستعار اسم جنس نہ ہو تو استعارہ تبعیہ ہے جیسے فعل اور جو اس سے مشتق ہو مثلاً اسم فاعل اسم مفعول صفت مشبہ وغیرہ اور حروف۔

تشریح:۔

یہ استعارہ کی پانچویں تقسیم ہے اور یہ تقسیم لفظ کے اعتبار سے ہے چنانچہ لفظ کے اعتبار سے استعارہ کی دو قسمیں ہیں استعارہ اصلیہ اور استعارہ تبعیہ۔

ماتنؒ کی بیان کردہ تفصیل کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر لفظ مستعار حقیقتاً یا ادعاءً اسم جنس ہو تو اسے استعارہ اصلیہ کہتے ہیں جیسے اسد اور قتل۔ اسد عین جنس کی مثال ہے اور قتل معنیٰ جنس کی مثال ہے۔ حقیقتاً اسم جنس کی مثال واضح ہے جیسے رئیت اسدًا یرمی اور ادعاءً اسم جنس ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اصل میں تو وہ علم ہو لیکن اس پر وصفیت غالب آگئی ہو جیسے کوئی آدمی کہے کہ ''رئیت حاتمًا الیوم'' میں نے آج حاتم طائی دیکھا ہے۔ اس

میں الیوم اس بات پر قرینہ ہے کہ اس میں حاتم سے ذات حاتم مراد نہیں ہے بلکہ اس سے صفت حاتم سخی آدمی مراد ہے۔

اور اگر لفظ مستعار مصدر نہ ہو بلکہ فعل یا مشتقات فعل اور یا حروف میں سے ہو تو اس کو استعارہ تبعیہ کہتے ہیں اسلئے کہ فعل اور شبہ فعل میں پہلے ان کے مستعار منہ کیلئے معنیٰ مصدری ثابت کیا جاتا ہے اور پھر اس فعل یا فعل کے مشتق کو ثابت کیا جاتا ہے تو چونکہ اس میں واسطہ آتا ہے اسلئے اس کو استعارہ تبعیہ کہتے ہیں اور حروف میں چونکہ معنی الحروف کے متعلق کا واسطہ آتا ہے یعنی مستعار منہ کیلئے معنی متعلق ثابت کیا جاتا ہے پھر حروف ثابت کئے جاتے ہیں اسلئے ان میں بھی استعارہ تبعیہ ہی ہوگا۔

وَاِنَّمَا كَانَتْ تَبْعِيَّةً لِاَنَّ الْاِسْتِعَارَةَ تَعْتَمِدُ التَّشْبِيْهَ وَالتَّشْبِيْهُ يَقْتَضِيْ كَوْنَ الْمُشَبَّهِ مَوْصُوْفًا بِوَجْهِ الشَّبْهِ اَوْبِكَوْنِهٖ مُشَارِكًا لِلْمُشَبَّهِ بِهٖ فِيْ وَجْهِ الشَّبْهِ وَاِنَّمَا يَصْلُحُ لِلْمَوْصُوْفِيَّةِ الْحَقَائِقُ اَيْ الْاُمُوْرُ الْمُتَقَرَّرَةُ الثَّابِتَةُ كَقَوْلِكَ جِسْمٌ اَبْيَضُ وَبَيَاضٌ صَافٌ دُوْنَ مَعَانِي الْاَفْعَالِ وَالصِّفَاتِ الْمُشْتَقَّةِ مِنْهَا لِكَوْنِهَا مُتَجَدِّدَةً غَيْرَ مُتَقَرَّرَةٍ بِوَاسِطَةِ دُخُوْلِ الزَّمَانِ فِيْ مَفْهُوْمِ الْاَفْعَالِ وَعُرُوْضِهٖ لِلصِّفَاتِ وَدُوْنَ الْحُرُوْفِ وَهُوَ ظَاهِرٌ كَذَا ذَكَرُوْهُ۔

ترجمہ:۔

اور ان میں تبعیہ اسلئے ہوا کہ استعارہ کا اعتماد تشبیہ پر ہے اور تشبیہ یہ چاہتی ہے کہ مشبہ وجہ شبہ کے ساتھ متصف ہو یا وجہ شبہ میں مشبہ بہ کے ساتھ شریک ہو اور موصوف ہونے کی صلاحیت حقائق ہی میں ہے یعنی ان امور میں سے ہے جو اپنی ذات کے اعتبار سے ثابت ہوں جیسے تیرا قول جسم ابیض صاف سفیدی نہ کہ معانی افعال اور صفات مشتقہ میں کیونکہ یہ تو متجدد اور غیر ثابت ہوتے ہیں زمانہ کے افعال کی حقیقت میں داخل ہونے اور صفات کو عارض ہونے کی وجہ سے نہ کہ اور حروف کو یہ بالکل ظاہر ہے لوگوں نے اسی طرح ذکر کیا ہے۔

تشریح:۔

وانما كانت تبعية ۔ یہاں سے مصنفؒ فعل مشتقات فعل اور حروف میں استعارہ کے تبعیہ ہونے کی تفصیل بیان کر رہے ہیں کہ ان میں استعارہ تبعیہ کیوں ہوتا ہے؟ ان میں استعارہ تبعیہ اسلئے ہوتا ہے کہ استعارہ کا دارومدار تشبیہ پر ہوتا ہے اور تشبیہ اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ مشبہ جامع کے ساتھ موصوف ہو یا مشبہ بہ کے ساتھ ملکر جامع میں شریک ہو دونوں صورتوں میں موصوف بننے کیلئے دو شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے ایک یہ شرط کہ موصوف امور متقررہ میں سے ہو اور دوسری شرط یہ کہ موصوف ثابت ہو یعنی کسی چیز کے اس کے ساتھ ملائے بغیر اس کا معنیٰ خود بخود ظاہر ہو جیسے جسمٌ ابیضُ اور بیاضٌ صافٌ وغیرہ اور فعل اور مشتقات فعل اور حروف میں یہ شرطیں نہیں پائی جاتی ہیں اسلئے یہ موصوف نہیں بن سکیں گے اور جب موصوف نہیں بن سکیں گے تو ان میں استعارہ بھی اصلیہ نہیں ہوگا بلکہ تبعیہ ہوگا۔ جہاں تک فعل کا تعلق ہے تو فعل میں تجدد افعال پایا جاتا ہے تقرر افعال نہیں پایا جاتا ہے اسلئے کہ فعل تین چیزوں کے مجموعے کا نام ہے معنیٰ مصدری نسبت الی الفاعل اور نسبت الزمان ان میں سے زمانہ کیلئے تو کوئی قرار ہی نہیں ہے بلکہ یہ آناً فاناً آنے جانے والی چیز ہے تو زمانہ کے جزء ہونے کی وجہ سے فعل میں بھی تقرر نہیں ہوگا اور اسماء مشتقہ میں تقرر والا معنیٰ اسلئے نہیں پایا جاتا ہے کہ ان میں معنیٰ مصدری پایا جاتا ہے اور معنیٰ مصدری کا تعلق تین زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ کے ساتھ ضرور ہوتا ہے جس کی وجہ سے ان میں بھی تقرر نہیں پایا جائے گا۔ اور حروف میں تقرر کا نہ پایا جانا بالکل واضح ہے اسلئے کہ حروف صرف ربط اور تعلق کیلئے ہوتے ہیں لہٰذا جب تینوں موصوف نہیں بن سکتے ہیں تو ان میں پایا جانے والا استعارہ تبعیہ ہوگا اصلیہ نہیں ہوگا۔

وَفِيْهِ بَحْثٌ لِاَنَّ هٰذَا الدَّلِيْلَ بَعْدَ اِسْتِقَامَتِهٖ لَا يَتَنَاوَلُ اِسْمَ الزَّمَانِ وَالْمَكَانِ وَالْاٰلَةِ لِاَنَّهَا تَصْلُحُ لِلْمَوْصُوْفِيَّةِ وَهُمْ اَيْضًا صَرَّحُوْا بِاَنَّ الْمُرَادَ مِنَ الْمُشْتَقَّاتِ هُوَ الصِّفَاتُ دُوْنَ اِسْمِ الزَّمَانِ وَالْمَكَانِ وَالْاٰلَةِ فَيَجِبُ اَنْ تَكُوْنَ الْاِسْتِعَارَةُ فِيْ اِسْمِ الزَّمَانِ وَنَحْوِهٖ اَصْلِيَّةً بِاَنْ يُقَدَّرَ التَّشْبِيْهُ فِيْهِ نَفْسِهٖ لَا فِيْ مَصْدَرِهٖ وَلَيْسَ كَذٰلِكَ لِلْقَطْعِ بِاَنَّا اِذَا قُلْنَا هٰذَا مَقْتَلُ فُلَانٍ لِلْمَوْضِعِ الَّذِيْ ضُرِبَ فِيْهِ ضَرْبًا شَدِيْدًا

وَمَرْقَدُ فُلَانٍ لِقَبْرِهٖ فَاِنَّ الْمَعْنٰی عَلٰی تَشْبِیْهِ الضَّرْبِ بِالْقَتْلِ وَالْمَوْتِ بِالرُّقَادِ وَاِنَّ الْاِسْتِعَارَةَ فِی الْمَصْدَرِ لَا فِیْ نَفْسِ الْمَكَانِ بَلِ التَّحْقِیْقُ اَنَّ الْاِسْتِعَارَةَ فِی الْاَفْعَالِ وَجَمِیْعِ الْمُشْتَقَّاتِ الَّتِیْ یَكُوْنُ الْقَصْدُ بِهَا اِلَی الْمَعَانِی الْقَائِمَةِ بِالذَّوَاتِ تَبْعِیَّةٌ لِاَنَّ الْمَصْدَرَ الدَّالَّ عَلَی الْمَعَانِی الْقَائِمِ بِالذَّاتِ هُوَ الْمَقْصُوْدُ الْاَهَمُّ الْجَدِیْرُ بِاَنْ یُعْتَبَرَ فِیْهِ التَّشْبِیْهُ وَاِلَّا لَذُكِرَتِ الْاَلْفَاظُ الدَّالَّةُ عَلٰی نَفْسِ الذَّوَاتِ دُوْنَ مَا یَقُوْمُ بِهَا مِنَ الصِّفَاتِ فَالتَّشْبِیْهُ فِی الْاُوْلَیَیْنِ اَیِ الْفِعْلِ وَمَا یُشْتَقُّ مِنْهُ لِمَعْنَی الْمَصْدَرِ وَفِی الثَّالِثِ اَیِ الْحَرْفِ لِمُتَعَلَّقِ مَعْنَاهُ

ترجمہ:۔

لیکن اس میں اعتراض ہے کیونکہ اگر یہ دلیل صحیح بھی ہو تو یہ اسم زمان اسم مکان اور اسم آلہ کو شامل نہیں ہوتا ہے کیونکہ ان میں موصوف ہونے کی صلاحیت ہے اہل معانی نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ مشتقات سے مراد صفات ہیں اسم زمان اسم مکان اور اسم آلہ نہیں ہیں لہٰذا ضروری ہے کہ اسم زمان وغیرہ میں استعارہ اصلیہ ہو جائے اس طور پر کہ تشبیہ نفس زمان میں مقدر مانی جائے اس کے مصدر میں نہیں حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ یہ بات قطعی طور پر ثابت ہے کہ جب ہم ھذا مقتل فلان کہتے ہیں اس جگہ کیلئے جس میں کسی کو بہت زیادہ مارا گیا ہو اور ھذا مرقد فلان کہتے ہیں اس کی قبر کیلئے تو ضرب کے معنٰی کو قتل کے ساتھ اور موت کو نیند کے ساتھ تشبیہ دینے پر ہوتے ہیں جبکہ استعارہ مصدر میں ہوتا ہے نفس مکان میں نہیں ہوتا ہے بلکہ تحقیق یہ ہے کہ استعارہ افعال میں اور تمام ان مشتقات میں ہوتا ہے جن سے مقصود وہ معانی ہوتے ہیں جو مقصود بالذات ہوتے ہیں ان میں استعارہ تبعیہ ہوتا ہے کیونکہ وہ مصدر جو معنٰی قائم بالذات پر دلالت کرتا ہے وہی اہم اور مقصود ہوتا ہے جو اس کے لائق ہے کہ اس میں تشبیہ کا اعتبار کیا جائے ورنہ صفات کے بغیر ان الفاظ کو ذکر کر دیا جاتا ہے جو نفس ذات پر دلالت کرتے ہیں تو پہلی دو قسموں یعنی فعل اور مشتقات فعل میں تشبیہ مصدر کے معنٰی کی وجہ سے ہے اور تیسرے یعنی حرف میں متعلق معنٰی کی وجہ سے استعارہ ہے۔

تشریح:۔

وفیہ بحث:۔ اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ماتن پر ایک اعتراض کیا ہے اور وہ اعتراض یہ ہے کہ آپ نے فعل، مشتقات فعل اور حروف میں استعارہ کے تبعیہ ہونے پر دلیل ذکر کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ چونکہ غیر متقررہ ہیں اسلئے موصوف نہیں بن سکتے ہیں یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ ہم آپ کو دکھاتے ہیں کہ کچھ امور افعال متقررہ میں سے نہیں ہیں پھر بھی وہ موصوف بن رہی ہیں جیسے حرکۃ سریعۃ، حرکۃ بطیئۃ، ھذا الزمان صعب، یہ تمام کے تمام غیر متقررہ ہونے کے باوجود موصوف بن رہے ہیں تو ان میں استعارہ اصلیہ ہونا چاہئے جبکہ تمام اہل معانی کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ان میں استعارہ تبعیہ ہے اور اگر ہم مان بھی لیں کہ موصوف بننے کیلئے امور متقررہ میں سے ہونا ضروری ہے اور افعال مشتقات اور حروف امور متقررہ میں سے نہیں ہیں تو تب بھی آپ کا یہ دعویٰ اپنے تمام افراد کو جامع نہیں ہے حالانکہ دعویٰ کیلئے جامع ہونا ضروری ہے اسلئے کہ اس سے ظرف زمان ظرف مکان اور اسم آلہ نکل جائیں گے کیونکہ یہ تمام کے تمام موصوف بننے کے باوجود ان میں استعارہ اصلیہ نہیں ہوتا ہے اور دوسری اس وجہ سے بھی کہ اہل معانی کہتے ہیں کہ یہ سب کے سب اسماء مشتقہ میں داخل نہیں ہیں جب یہ اسماء مشتقہ میں داخل نہیں ہیں تو ان میں استعارہ اصلیہ ہونا چاہئے حالانکہ پھر بھی ان میں استعارہ تبعیہ ہوتا ہے جیسے جب کہا جاتا ہے کہ ''ھذا مقتل فلان'' ایسی جگہ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے جہاں پر کسی کی انتہائی سخت پٹائی ہوئی ہو تو اس میں پہلے معنٰی مصدری یعنی قتل ثابت کریں گے اور پھر اس کے واسطے سے سخت مار ثابت کریں گے اسی طرح جب کسی کی قبر کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا جائے کہ ''ھذا مرقد فلان'' تو اس میں بھی پہلے رقاد ثابت کریں گے اور پھر مرقد ثابت کریں گے اور اسی کو استعارہ تبعیہ کہتے ہیں اسلئے آپ کا بیان کردہ قاعدہ صحیح نہیں ہے۔

جواب ان چیزوں میں استعارہ کے ہونے کیلئے اصل قاعدہ یہ ہے کہ تمام افعال اور اسماء مشتقہ میں مقصود وہ معنٰی ہوتا ہے جو قائم بالذات ہو اور استعارہ میں معنٰی مقصودی کو مراد لینا اولیٰ ہوتا ہے معنٰی غیر مقصودی کے مراد لینے سے اسلئے کہ اگر ذات مقصود ہوتی تو پھر ان الفاظ کو ذکر کرنا چاہئے تھا

جو ذات پر دلالت کرتے ہوں نہ کہ ان الفاظ کو ذکر کرنا چاہئے جو الفاظ صفات پر دلالت کرتے ہیں الغرض استعارہ تبعیہ میں سب سے پہلے معنی مصدری کو ثابت کیا جاتا ہے اور پھر اس کے واسطے سے معنی مشتق کو ثابت کیا جاتا ہے اسلئے ان میں استعارہ تبعیہ ہوتا ہے

قَالَ صَاحِبُ الْمِفْتَاحِ اَلْمُرَادُ بِمُتَعَلَّقَاتِ مَعَانِي الْحُرُوْفِ مَا يُعَبَّرُ بِهَا عَنْهَا عِنْدَ تَفْسِيْرِ مَعَانِيْهَا مِثْلُ قَوْلِنَا مِنْ مَعْنَاهَا اِبْتِدَاءُ الْغَايَةِ وَفِيْ مَعْنَاهَا الظَّرْفِيَّةُ وَكَيْ مَعْنَاهَا الْغَرَضُ فَهٰذِهٖ لَيْسَتْ مَعَانِيَ الْحُرُوْفِ وَاِلَّا لَمَا كَانَتْ حُرُوْفًا بَلْ اَسْمَاءً لِاَنَّ الْاِسْمِيَّةَ وَالْحَرْفِيَّةَ اِنَّمَا هِيَ بِاِعْتِبَارِ الْمَعْنٰى وَاِنَّمَا هِيَ مُتَعَلَّقَاتٌ لِمَعَانِيْهَا اَيْ اِذَا اَفَادَتْ هٰذِهِ الْحُرُوْفُ مَعَانِيَ رَجَعَتْ تِلْكَ الْمَعَانِيْ اِلٰى هٰذِهٖ بِنَوْعِ اِسْتِلْزَامٍ فَقَوْلُ الْمُصَنِّفِ فِيْ تَمْثِيْلِ الْمُتَعَلَّقِ مَعْنَى الْحَرْفِ كَالْمَجْرُوْرِ فِيْ زَيْدٌ فِيْ نِعْمَةٍ لَيْسَ بِصَحِيْحٍ وَاِذَا كَانَ التَّشْبِيْهُ لِمَعْنَى الْمَصْدَرِ وَلِمُتَعَلَّقِ مَعْنَى الْحَرْفِ۔

ترجمہ:۔

صاحب مفتاح نے کہا ہے کہ معانی حروف کے متعلقات سے مراد وہ معانی ہیں جن سے تفسیر کے وقت ان کی تعبیر کی جائے جیسے ہمارا قول من اس کے معنی ہیں مسافت کی ابتداء اور فی کے معنی ہیں ظرفیت اور کی کے معنی ہیں غرض تو یہ حروف کے معانی نہیں ہیں ورنہ حرف نہ ہوتے بلکہ اسماء بن جاتے کیونکہ اسمیت اور حرفیت تو معنی کے اعتبار سے ہوتے ہیں یہ تو ان معانی کے متعلقات ہیں یعنی جب یہ حروف معانی کا فائدہ دیتے ہیں تو یہ معانی ان کی طرف ایک طرح سے استلزام کے ساتھ راجع ہو جاتے ہیں لہٰذا معنی حرف کے متعلق کی مثال میں یوں کہنا کہ جیسے زید فی نعمۃ میں زید مجرور ہے صحیح نہیں ہے اور جب تشبیہ مصدر کے معنی اور متعلق معنی حرف کے واسطے سے ہوتی ہے۔

تشریح:۔

قال صاحب المفتاح: یہاں سے مصنف معنی الحرف کے متعلق کا مطلب بیان کر رہے ہیں اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر وہ چیز جسے ہم حروف کے معنی کے نام سے تعبیر کرتے ہیں جیسے من کے معنی ہیں ابتداء مسافت فی کے معنی ہیں ظرفیت اور ''لام کی'' کے معنی ہیں غرض۔ یہ تمام کے تمام ان حروف کے معانی نہیں ہیں کیونکہ اگر یہی ان کے معانی ہوتے تو پھر تو یہ سب کے سب اسماء بن جاتے کیونکہ کسی چیز کا اسم یا حرف بننا اس کے معنی کے اعتبار سے ہوتا ہے بلکہ یہ تمام کے تمام ان کے معانی کے متعلقات میں سے ہیں چنانچہ ''صرت من البصرة الی لکوفة'' میں من ایک خاص ابتداء کیلئے ہوگا جو بصرہ کے ساتھ خاص ہے پھر یہ معنی مخصوص معنی اصلی اور معنی عام یعنی مطلقاً ابتداء کے ساتھ متعلق بنتا ہے لہٰذا جب متعلق معنی الحروف کا یہ مطلب ہوا تو پھر مصنف کا متعلق معنی الحروف کی مثال'' زید فی النعمة '' میں ''نعمة'' مجرور کو قرار دینا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ'' نعمة'' اگرچہ مجرور ہے لیکن متعلق معنی نہیں ہے۔

فَيُقَدَّرُ التَّشْبِيْهُ فِيْ نَطَقَتِ الْحَالُ وَالْحَالُ نَاطِقَةٌ بِكَذَا لِلدَّلَالَةِ بِالنُّطْقِ اَيْ يُجْعَلُ دَلَالَةُ الْحَالِ مُشَبَّهًا وَنُطْقُ النَّاطِقِ مُشَبَّهًا بِهٖ وَوَجْهُ الشَّبَهِ اِيْضَاحُ الْمَعْنٰى وَاِيْصَالُهٗ اِلَى الذِّهْنِ ثُمَّ يُسْتَعَارُ لِلدَّلَالَةِ لَفْظُ النُّطْقِ ثُمَّ يُشْتَقُّ مِنَ النُّطْقِ الْمُسْتَعَارِ الْفِعْلُ وَالصِّفَةُ فَتَكُوْنُ الْاِسْتِعَارَةُ فِي الْمَصْدَرِ اَصْلِيَّةً وَفِي الْفِعْلِ وَالصِّفَةِ تَبْعِيَّةً وَاِنْ اُطْلِقَ النُّطْقُ عَلَى الدَّلَالَةِ لَا بِاِعْتِبَارِ التَّشْبِيْهِ بَلْ بِاِعْتِبَارِ اَنَّ الدَّلَالَةَ لَازِمَةٌ لَهٗ يَكُوْنُ مَجَازًا مُرْسَلًا وَقَدْ عَرَفْتَ اَنَّهٗ لَا اِمْتِنَاعَ فِيْ اَنْ يَكُوْنَ اللَّفْظُ الْوَاحِدُ بِالنِّسْبَةِ اِلَى الْمَعْنَى الْوَاحِدِ اِسْتِعَارَةً وَمَجَازًا مُرْسَلًا بِاِعْتِبَارِ الْعَلَاقَتَيْنِ۔

ترجمہ:۔

تو نطقت الحال اور الحال ناطقة میں تشبیہ مقدر مانی جائے گی دلالت بالنطق کے واسطے سے یعنی دلالت حال کو مشبہ اور نطق ناطق کو مشبہ بہ اور معنی ایصال الی الذہن اور اس کی وضاحت کو وجہ شبہ بنایا جائے پھر دلالت کیلئے لفظ نطق کو مستعار بنا کر اسی نطق مستعار سے فعل اور صفت کو مشتق کر دیا جائے لہٰذا استعارہ مصدر میں اصلیہ اور فعل اور وصفیت میں تبعیہ ہوگا اور اگر دلالت پر نطق کا اطلاق تشبیہ کے اعتبار سے نہ کیا جائے بلکہ اس اعتبار سے کیا جائے کہ

دلالت اس کولازم ہے تو یہ مجاز مرسل ہوگا اور یہ بات تو تم کو معلوم ہی ہے کہ دوعلاقوں کے اعتبار سے ایک ہی لفظ میں ایک معنی کی نسبت سے استعارہ اور مجاز مرسل دونوں ہوسکتے ہیں

تشریح:۔

نطقت الحال والحال ناطقة بكذا میں دلالۃ الحال مشبہ ہے اور نطق ناطق مشبہ بہ ہے اوران دونوں کے درمیان جامع ایضاح معنی ہے کیونکہ جس طرح نطق ناطق میں ایضاح معنی پایا جاتا ہے اسی طرح حال میں بھی دلالت حال معنی کی وضاحت کرتا ہے پھران میں استعارہ کا طریقہ یہ ہے کہ سب سے پہلے اس کو نطق مصدر کیلئے استعارہ بنائیں گے پھر نطق فعل یا ناطق شبہ فعل کیلئے اسے استعارہ بنائیں گے اسلئے مصدر میں استعارہ اصلیہ ہوگا اور فعل یا شبہ فعل میں استعارہ تبعیہ ہوگا۔

وان النطلق على الدلالة یہاں سے یہ بات بیان کرر ہے ہیں کہ استعارہ اور مجاز مرسل میں فرق یہ ہے کہ استعارہ میں تشبیہ کا ارادہ کیا جاتا ہے جبکہ مجاز مرسل میں تشبیہ کا ارادہ نہیں ہوتا ہے بلکہ دونوں کے درمیان صرف لزوم بیان کرنا مقصود ہوتا ہے۔

وَيُقَدَّرُ التَّشْبِيهُ فِي لَامِ التَّعْلِيلِ نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالَى فَالْتَقَطَهُ أَيْ مُوسَى آلُ فِرْعَونَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَّحَزَنًا لِلْعَدَاوَةِ أَيْ يُقَدَّرُ تَشْبِيهُ الْعَدَاوَةِ وَالْحُزْنِ الْحَاصِلَيْنِ بَعْدَ الْتِقَاطِ بِعِلَّتِهِ أَيْ عِلَّةِ الْاِلْتِقَاطِ الْغَائِيَّةِ كَالْمَحَبَّةِ وَالتَّبَنِّيْ فِي التَّرَتُّبِ عَلَى الْاِلْتِقَاطِ وَالْحُصُولُ بَعْدَهُ ثُمَّ اسْتُعْمِلَ فِي الْعَدَاوَةِ وَالْحُزْنِ مَاكَانَ حَقُّهُ اَنْ يُسْتَعْمَلَ فِي الْعِلَّةِ الْغَائِيَّةِ فَتَكُونُ الْاِسْتِعَارَةُ فِيهَا تَبَعًا لِلْاِسْتِعَارَةِ فِي الْمَجْرُورِ وَهٰذَا الطَّرِيقُ مَأْخُوذٌ مِنْ كَلَامِ صَاحِبِ الْكَشَّافِ وَمَبْنِيٌّ عَلَى اَنَّ مُتَعَلَّقَ مَعْنَى اللَّامِ هُوَ الْمَجْرُورُ عَلَى مَاسَبَقَ لٰكِنَّهُ غَيْرُ مُسْتَقِيمٍ عَلَى مَذْهَبِ الْمُصَنِّفِ فِي الْاِسْتِعَارَةِ الْمُصَرِّحَةِ لِاَنَّ الْمَتْرُوكَ يَجِبُ اَنْ يَكُونَ هُوَ الْمُشَبَّهُ سَوَاءٌ كَانَتِ الْاِسْتِعَارَةُ اَصْلِيَّةً اَوْ تَبَعِيَّةً وَعَلَى هٰذَا الطَّرِيقِ الْمُشَبَّهُ اَعْنِى الْعَدَاوَةَ وَالْحُزْنَ مَذْكُورٌ لَامَتْرُوكٌ بَلْ تَحْقِيقُ الْاِسْتِعَارَةِ التَّبَعِيَّةِ هٰهُنَا اَنَّهُ شُبِّهَ تَرَتُّبُ الْعَدَاوَةِ وَالْحُزْنِ عَلَى الْاِلْتِقَاطِ بِتَرَتُّبِ عِلَّةِ الْغَائِيَّةِ عَلَيْهِ ثُمَّ اسْتُعْمِلَ فِي الْمُشَبَّهِ اللَّامُ الْمَوْضُوعَةُ لِلْمُشَبَّهِ بِهٖ اَعْنِي تَرَتُّبَ الْعِلَّةِ الْغَائِيَّةِ لِلْاِلْتِقَاطِ عَلَيْهِ فَجَرَتِ الْاِسْتِعَارَةُ اَوَّلًا فِي الْعِلِّيَّةِ وَالْغَرْضِيَّةِ وَبِتَبَعِيَّتِهَا فِي اللَّامِ كَمَامَرَّ فِي نَطَقَتِ الْحَالُ فَصَارَ حُكْمُ اللَّامِ حُكْمَ الْاَسَدِ حَيْثُ اُسْتُعِيرَتْ لِمَايُشْبِهُ الْعِلِّيَّةَ فَصَارَ مُتَعَلَّقُ مَعْنَى اللَّامِ هُوَ الْعِلِّيَّةُ وَالْغَرْضِيَّةُ لَاالْمَجْرُورُ عَلَى مَاذَكَرَهُ الْمُصَنِّفُ سَهْوًا وَفِي هٰذَا الْمَقَامِ زِيَادَةُ تَحْقِيقٍ اَوْرَدْنَاهَا فِي الشَّرْحِ۔

ترجمہ:۔

اور لام تعلیل میں تشبیہ مقدر مانی جائے گی جیسے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے موسیٰ کو فرعونیوں نے اٹھالیا تا کہ وہ ان کیلئے دشمنی اور پریشانی کا باعث بنیں اس میں عدواۃ اور حزن کو مقدر مانا جائے گا تا کہ یہ اٹھانے کیلئے علت غائیہ بن جائے جیسے کہ محبت اور بیٹا بنانا اٹھانے پر مرتب ہوتے ہیں پھر اسے عداوۃ اور حزن میں استعمال کیا ہے حالانکہ اسے علت غائیہ میں استعمال کرنا چاہیے یہ طریقہ صاحب کشاف کے کلام سے ماخوذ ہے اور اس پر مبنی ہے کہ متعلق لام مجرور ہے جیسا کہ گزر چکا ہے لیکن مصنف کے مذہب کے مطابق استعارہ مصرحہ میں یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ اس میں محذوف کیلئے ضروری ہے کہ وہ مشبہ ہو خواہ وہ استعارہ اصلیہ ہو یا تبعیہ اس طریق پر مشبہ یعنی عدواۃ اور حزن مذکور ہیں نہ کہ محذوف بلکہ استعارہ تبعیہ کی تحقیق یہاں پر یہ ہے کہ انھوں نے التقاط پر ترتب عدواۃ اور ترتب حزن کی تشبیہ دی ہے اس پر علت غائیہ کے مرتب ہونے کی وجہ سے پھر مشبہ پر اس لام کو داخل کیا ہے جو لام مشبہ بہ یعنی التقاط کی علت غائیہ کیلئے موضوع ہے لہٰذا پہلے استعارہ علیت اور غرضیت میں ہوگا پھر اس کے تابع ہوکر لام میں جاری ہوگا جیسے نطقت الحال میں گزر گیا ہے تو اس صورت میں لام کا حکم اسد کے حکم کی طرح ہو جائے گا اس طور پر کہ اس کا استعارہ اس چیز کیلئے کیا گیا ہے جو علت کے مشابہ ہے تو لام کے معنی کا متعلق علیت اور غرضیت

ہو جائے گا نہ کہ مجرور جیسا کہ مصنفؒ نے غلطی سے ذکر کر دیا ہے اس کی کچھ اور تحقیق بھی ہے جسے ہم نے شرح میں ذکر کر دیا ہے

تشریح:۔

یہاں سے یہ بات بیان کر رہے ہیں کہ جب حروف میں استعارہ تبعیہ ہوتا ہے تو یہ استعارہ حروف کے معنی کے متعلق کے اعتبار سے ہوگا جیسے قرآن کریم کی اس آیت میں کہ ''فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُوْنَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا'' ۔یعنی موسیٰؑ کو آل فرعون نے اٹھایا تا کہ مآل کار کے اعتبار سے ان کیلئے دشمنی اور پریشانی کا باعث بنیں۔ پھر اس آیت میں استعارہ کے بارے میں دو قول ہیں ایک قول مصنفؒ کا ہے جس کی شارحؒ نے تردید کی ہے مصنفؒ نے کہا ہے کہ یہاں پر سب سے پہلے عداوۃ اور حزن کا استعارہ محبت اور بنوۃ سے ہے اور پھر اس لام غایہ سے ہے جسے مشبہ بہ کے ساتھ استعمال کرنا چاہئے تھا لیکن یہاں پر اسے مشبہ پر داخل کر دیا گیا ہے شارحؒ فرماتے ہیں کہ مصنفؒ کی یہ بات درست نہیں ہے اسلئے کہ یہ بات وضاحت کے ساتھ گزر چکی ہے کہ متعلقات معنی الحروف مجرور نہیں ہوتے ہیں جبکہ یہاں پر مصنفؒ نے مجرور کو متعلق بنایا ہے جو کہ صحیح نہیں ہے اور دوسری اس وجہ سے بھی استعارہ کرنا صحیح نہیں ہے کہ استعارہ میں مشبہ کا محذوف ہونا ضروری ہے جبکہ یہاں پر عداوۃ اور حزن کی صورت میں مشبہ مذکور ہے۔

وتحقيق الاستعارة التبعية۔

یہاں سے اس آیت میں صحیح استعارہ بیان کر رہے ہیں اور وہ یہ ہے کہ اس آیت میں پہلے مطلقاً عداوت اور مطلقاً حزن کا استعارہ کیا ہے لام غائیہ اور علت غائیہ کی وجہ سے اور پھر اس لام غائیہ کو جس کی وضع مشبہ بہ کیلئے ہوئی تھی مشبہ کیلئے ثابت کیا ہے تو پہلا والا استعارہ علیت اور غائیت کے اعتبار سے استعارہ اصلیہ ہوگا اور دوسرا استعارہ استعارہ تبعیہ ہوگا اور یہ تشبیہ بعینہ اس طرح ہے جس طرح کہ نطقت الحال اور الحال ناطقة میں تھا کہ اس میں پہلے معنی مصدری کو ثابت کیا گیا ہے اور پھر فعل اور شبہ فعل کو اسلئے مصدر میں استعارہ اصلیہ ہوگا اور فعل اور مشتقات فعل میں تبعیہ ہوگا۔

وَمَدَارُ قَرِيْنَتِهَا اَیْ قَرِيْنَةِ الْاِسْتِعَارَةِ التَّبْعِيَّةِ فِی الْاَوَّلَيْنِ اَیْ الْفِعْلِ وَمَا يُشْتَقُّ مِنْهُ عَلَى الْفَاعِلِ نَحْوُ نَطَقَتِ الْحَالُ بِكَذَا فَاِنَّ النُّطْقَ الْحَقِيْقِیَّ لَا يُسْنَدُ اِلَى الْحَالِ اَوِ الْمَفْعُوْلِ نَحْوُ شعر جَمَعَ الْحَقُّ لَنَا فِی اِمَامٍ قَتَلَ الْبُخْلَ وَاَحْيَى السَّمَاحَا فَاِنَّ الْقَتْلَ وَالْاِحْيَاءَ الْحَقِيْقِيَّيْنِ لَا يَتَعَلَّقَانِ بِالْبُخْلِ وَالْجُوْدِ وَنَحْوُ قَوْلِهٖ شِعْرٌ نَقْرِيْهِمْ لَهْذَمِيَّاتٍ نَقُدُّ بِهَا مَا كَانَ خَاطَ عَلَيْهِمْ كُلُّ زَرَّادٍ اَللَّهْذَمُ مِنَ الْاَسِنَّةِ الْقَاطِعِ فَاَرَادَ بِلَهْذَمِيَّاتٍ طَعَنَاتٍ مَنْسُوْبَةٍ اِلَى الْاَسِنَّةِ الْقَاطِعَةِ اَوْ اَرَادَ نَفْسَ الْاَسِنَّةِ وَالنِّسْبَةُ لِلْمُبَالَغَةِ كَاَحْمَرِیْ وَالْقَدُّ الْقَطْعُ وَزَرْدُ الدِّرْعِ وَسَرْدُهَا نَسْجُهَا فَالْمَفْعُوْلُ الثَّانِیْ اَعْنِی اللَّهْذَمِيَّاتِ قَرِيْنَةٌ عَلَى اَنَّ نَقْرِيْهِمْ اِسْتِعَارَةٌ۔

ترجمہ:۔

اور پہلی دو قسموں یعنی فعل اور اس کے مشتقات میں استعارہ تبعیہ کا دار و مدار فاعل پر ہوتا ہے جیسے نطقت الحال بکذا کیونکہ نطق حقیقی کی حال کی طرف نسبت نہیں ہوتی ہے یا مفعول پر ہوتا ہے جیسے شعر ہمارے حق کو ایک امام میں جمع کر دیا ہے جس نے بخل کو قتل اور سخاوت کو زندہ کر دیا ہے کیونکہ قتل اور احیاء حقیقی کا تعلق بخل اور سخاوت کیساتھ نہیں ہے اور جیسے ہم ان کی مہمانی تیز نیزوں کے ساتھ کرتے ہیں جن سے ہم اسے کاٹتے ہیں جسے زرہ بنانے والوں نے ان پر سی دیا ہے لہذم تیز کاٹنے والا بھالہ اس سے مراد وہ ضرب ہے جو تیز کاٹنے والے بھالوں کی طرف منسوب ہو یا بعینہ بھالہ مراد ہے اور یہ نسبت مبالغہ کیلئے ہے جیسے کہ احمری میں ہے قد کاٹنے کے معنی میں ہوتا ہے لہٰذا مفعول ثانی لہذمیات قرینہ بنے گا اس کا نقریھم استعارہ ہے

تشریح:۔ یہاں سے یہ بات بیان کر رہے ہیں کہ جس طرح استعارہ اصلیہ میں قرینہ کا ہونا ضروری ہے اسی طرح استعارہ تبعیہ میں بھی قرینہ کا ہونا ضروری ہے پھر استعارہ تبعیہ میں قرینہ کے ہونے کی تین صورتیں ہیں ایک صورت یہ ہے کہ اگر استعارہ فعل یا شبہ فعل میں ہو تو قرینہ کا دار و مدار فاعل یا مفعول پر ہوگا اور اگر استعارہ حرف میں ہو تو قرینہ کا دار و مدار مجرور پر ہوگا۔

فاعل پر قرینہ کے دار و مدار ہونے کی مثال جیسے نطقتِ الحال اس میں حال کی طرف بولنے کی نسبت کی گئی ہے جبکہ حال خود نہیں بولتا ہے بلکہ متکلم بولتا ہے اسلئے حال کی طرف نسبت کرنا اس بات پر قرینہ بنے گا کہ اس کا فاعل محذوف ہے۔

مفعول پر قرینہ کا دارومدار ہونے کی مثال جیسے عبداللہ ابن المعتز کے اس شعر میں ہے کہ'' جمع الحق لنافی امام:قتل البخل واحیی السماحا''

تحقیق المفردات:......جمع واحد مذکر غائب ماضی کا صیغہ ہے یعنی جمع کر دیا ہے۔لنا ہمارے لئے۔ قتل مار ڈالنا۔ البخل کنجوسی۔ احیی زندہ کرنا سماحا سخاوت۔

ترجمہ:......ہمارے لئے حق کو ایک ایسے امام میں جمع کر دیا گیا ہے جس نے بخل کو قتل اور سخاوت کو زندہ کر دیا ہے۔

محل استشہاد:......اس میں محل استشہاد یہ ہے کہ اس میں قتل اور احیاء میں استعارہ ہے قتل کی نسبت بخل کی طرف کی ہے اور احیاء کی نسبت سماحت کی طرف کی ہے اور حقیقت میں ان کی طرف اسناد کرنے کا کوئی مطلب نہیں ہے اسلئے کہ نہ تو بخل کو قتل کیا جاسکتا ہے اور نہ سخاوت کو زندہ کیا جاسکتا ہے کیونکہ قتل کسی سے زندگی کے سلب کرنے کا نام ہے جبکہ بخل میں تو پہلے ہی سے زندگی نہیں ہوتی ہے اور احیاء زندگی دینے کو کہتے ہیں جبکہ سخاوت میں تو زندگی کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا ہے۔اور یہ ترکیب میں مفعول بن رہے ہیں اسلئے ان کی طرف قتل اور احیاء کی نسبت کرنا اس بات پر قرینہ بنے گا کہ یہ مفعول حقیقی نہیں ہے مفعول حقیقی کوئی دوسری چیز ہے جس پر یہ قرینہ بن رہے ہیں یہ مفعول اول پر قرینہ کا مدار ہونے کی مثال ہے

مفعول ثانی پر قرینہ کا دارومدار ہو جیسے قطامی کا یہ شعر ہے''نقریھم لھذمیات نقدبھا:ماکان خاط علیھم کل زرّادِ۔

تحقیق المفردات:......نقری قری کے معنی ہیں مہمانی کرنا جیسے حریری کے اس شعر میں ہے''وحرمة الشیخ الذی سنَّ القِری اس میں بھی قریٰ کے معنی ہیں مہمانی کرنا۔لھذمیات لہذم بروزن جعفر کی جمع ہے تیز کاٹنے والی چیز تلوار کا بھالہ وغیرہ۔قد کے معنی ہیں کاٹنا زرّاد''زرد'' سے مأخوذ ہے زرّاد بہت زیادہ بننے والا۔

ترجمہ:......ہم ایسے تیز نیزوں کے ساتھ ان کی مہمانی کرتے ہیں جن سے کاٹتے ہیں ہم وہ جوان پر زرہ بنانے والوں نے سی دیا ہے۔

محل استشہاد:......اس میں نقریھم استعارہ تبعیہ ہے اور اس کے استعارہ تبعیہ ہونے پر قرینہ نقری کا لھذمیات کے ساتھ تعلق ہونا ہے کیونکہ حقیقی معنی کے اعتبار سے اس کا تعلق لھذمیات کے ساتھ نہیں ہوسکتا ہے کیونکہ قریٰ کے معنی ہیں کھانا کھلانا اور لہذمیات تیز نیزوں کو کہتے ہیں جنہیں کبھی کھایا نہیں جاتا ہے جبکہ یہاں پر لھذمیات کیساتھ اس کا تعلق ہوگیا ہے۔

پھر اس کے معنی میں دو احتمال ہیں ایک احتمال یہ ہے کہ لھذمیات سے مراد وہ زخم ہوں جو نیزوں کے مارنے سے لگتے ہیں اس صورت میں استعارہ بالکل واضح ہے اس میں کوئی خفی نہیں ہے اور یا اس سے مراد نیزوں کے تیز بھالے ہیں پھر اس صورت میں لھذمیات کا اطلاق نیزوں پر مبالغہ کے طور پر ہوگا جیسے کسی لال اور سرخ آدمی کو احمر کے بجائے ھذا احمریٰ کہتے ہیں اس صورت میں اس میں یا مبالغہ کیلئے ہوگی اور اس کا اصل لھذمی بنے گا۔

اَوِالْمَجْرُوْرُنَحْوُ قَوْلِهٖ تَعَالٰی فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ اَلِیْمٍ فَاِنَّ ذِکْرَالْعَذَابِ قَرِیْنَةٌ عَلٰی اَنَّ بَشِّرْاِسْتِعَارَةٌ تَبْعِیَّةٌ تَهَکُّمِیَّةٌ وَاِنَّمَاقَالَوَمَدَارُقَرِیْنَتِهَاعَلٰی کَذَااَلِاَنَّ الْقَرِیْنَةَ لَاتَنْحَصِرُفِیْمَاذُکِرَبَلْ قَدْتَکُوْنُ حَالِیَةً کَقَوْلِكَ قَتَلْتُ زَیْدًااِذَاضَرَبْتَهٗ ضَرْبًاشَدِیْدًا۔

ترجمہ:۔

یا مجرور پر جیسے کہ اس آیت میں ہے کہ ان کو دردناک عذاب کی خوشخبری دیدو للہذا عذاب کا ذکر کرنا اس بات پر قرینہ ہوگا کہ یہاں پر بشرا استعارہ تبعیہ تہکمیہ ہے مصنفؒ نے ومدار قرینتھا علی الفاعل کی عبارت اسلئے ذکر کی ہے کہ قرینہ مذکورہ بالا امور پر منحصر نہیں ہے بلکہ کبھی حالیہ بھی ہوتا ہے جیسے تم زید کو سخت پیٹنے کے بعد کہتے ہو کہ قتلت زیدًا میں نے زید کو جان سے مار دیا ہے۔

تشریح:۔

مجرور پر استعارہ کا مدار ہونے کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے''فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ اَلِیْمٍ ''ان کو دردناک عذاب کی خوشخبری دیدو!

اس آیت میں عذاب کو بشارت کا متعلق بنایا ہے اور معنیٰ حقیقی کے اعتبار سے بشارت کو عذاب کا متعلق بنانا صحیح نہیں ہے کیونکہ بشارت اس خبر کو کہتے ہیں جس کے سننے سے انسان کے نفس میں خوشی اور مسرت کی لہر دوڑے جب کہ عذاب کا سن کر کسی کے جسم میں خون تو خشک ہوسکتا ہے خوشی نہیں ہوسکتی ہے اسلئے مجرور کا ''بشر'' کے ساتھ متعلق ہونا اس بات پر قرینہ ہوگا کہ یہ معنیٰ حقیقی پر محمول نہیں ہے بلکہ استعارہ تہکمیہ اور استعارہ تبعیہ پر محمول ہے۔

وانماقال ومدارقرينتها

اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے ومدار قرینہا کے بجائے وقرینتہا کیوں نہیں کہا ہے اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب:...... مصنفؒ نے اس طرح ایک فائدے کے حاصل کرنے کیلئے کہا ہے کیونکہ اگر مصنفؒ وقرينتها الفاعل والمفعول والمجرور'' کہتے تو یہاں پر مبتداء اور خبر دونوں کے معرفہ ہونے کی وجہ سے قرینہ کا ان تینوں صورتوں میں منحصر ہونا لازم آرہا تھا کہ استعارہ تبعیہ کے قرینہ کی یہی تین صورتیں ہیں ان کے علاوہ کوئی اور صورت نہیں ہوسکتی ہے جبکہ یہ بات غلط ہے اسلئے کہ استعارہ تبعیہ پر کبھی کبھار دلالت حال بھی قرینہ بنتا ہے جیسے کوئی کسی کی انتہائی سخت پٹائی کرکے کہے کہ ''قتلتہ'' میں نے تو اس کو جان سے ماردیا ہے۔ اس صورت میں مضروب کی حالت اس بات پر قرینہ بن رہی ہے کہ یہاں پر اس لفظ کا معنیٰ حقیقی مراد نہیں ہے بلکہ اسکا معنیٰ مجازی مراد ہے یہ اشارہ مصنف کی ذکر کردہ اس عبارت کی صورت میں تو ہوسکتا ہے لیکن اگر اس کے بجائے ''وقرينتها الفاعل والمفعول والمجرور'' کی عبارت لاتے تو اس صورت میں اس نکتہ کی طرف اشارہ نہیں ہوسکتا تھا اسلئے انھوں نے ''ومدار قرینہا'' کی عبارت ذکر کی ہے۔

وَالْاِسْتِعَارَةُ بِاعْتِبَارٍ اٰخَرَ غَيْرِ اِعْتِبَارِ الطَّرْفَيْنِ وَالْجَامِعِ وَاللَّفْظِ ثَلَاثَةُ اَقْسَامٍ لِاَنَّهَا اِمَّا اَنْ لَمْ تَقْتَرِنْ بِشَيْءٍ يُلَائِمُ الْمُسْتَعَارَلَهُ وَالْمُسْتَعَارَمِنْهُ اَوْقُرِنَتْ بِمَايُلَائِمُ الْمُسْتَعَارَلَهُ اَوْقُرِنَتْ بِمَايُلَائِمُ الْمُسْتَعَارَمِنْهُ اَلْاَوَّلُ مُطْلَقَةٌ وَهِيَ مَالَمْ تُقْرَنْ بِصِفَةٍ وَلَاتَفْرِيْعٍ مِمَّايُلَائِمُ الْمُسْتَعَارَلَهُ وَالْمُسْتَعَارَمِنْهُ نَحْوُعِنْدِيْ اَسَدٌ وَالْمُرَادُبِالصِّفَةِ الْمَعْنَوِيَّةُ الَّتِيْ هِيَ مَعْنًى قَائِمٌ بِالْغَيْرِ لَاالنَّعْتُ النَّحْوِيُّ الَّذِيْ هُوَاَحَدُالتَّوَابِعِ وَالثَّانِيْ مُجَرَّدَةٌ وَهِيَ مَاقُرِنَ بِمَايُلَائِمُ الْمُسْتَعَارَلَهُ كَقَوْلِهِ ع غَمْرُالرِّدَاءِ اَيْ كَثِيْرُالْعَطَاءِ اِسْتَعَارَالرِّدَاءَ لِلْعَطَاءِ لِاَنَّهُ يَصُوْنُ عِرْضَ صَاحِبِهِ كَمَايَصُوْنُ الرِّدَاءُ مَايُلْقٰى عَلَيْهِ ثُمَّ وَصَفَ بِالْغَمْرِالَّذِيْ يُنَاسِبُ الْعَطَاءَ تَجْرِيْدًالِلْاِسْتِعَارَةِ وَالْقَرِيْنَةُ سِيَاقُ الْكَلَامِ اَعْنِيْ قَوْلَهُ اِذَا تَبَسَّمَ ضَاحِكًا اَيْ شَارِعًافِي الضِّحْكِ اٰخِذًافِيْهِ وَتَمَامُهُ ع غَلِقَتْ بِضِحْكَتِهٖ رِقَابُ الْمَالِ اَيْ اِذَاتَبَسَّمَ غَلِقَتْ رِقَابُ اَمْوَالِهٖ فِيْ اَيْدِي السَّائِلِيْنَ يُقَالُ غَلِقَ الرَّهْنُ فِيْ يَدِالْمُرْتَهِنِ اِذَالَمْ يُقْدَرْعَلَى انْفِكَاكِهٖ۔

ترجمہ:۔

اور استعارہ کی طرفین، جامع اور لفظ کے علاوہ تین قسمیں ہیں کیونکہ استعارہ یا تو مستعارلہٗ اور مستعار منہ کے مناسب امر پر مشتمل نہ ہوگا اور یا مستعارلہٗ کے مناسب امر پر مشتمل ہوگا یا صرف مستعار منہ کے مناسب امر پر مشتمل ہوگا پہلی قسم مطلقہ ہے اور مطلقہ وہ ہے جو کسی صفت یا تفریع پر مشتمل نہ ہو جو مستعارلہٗ اور مستعار منہ کے مناسب ہو جیسے عندی اسد اور صفت سے مراد وہ صفت معنویہ ہے جو معنیٰ قائم بالغیر ہو نعت نحوی مراد نہیں ہے جو ایک مخصوص تابع ہوتا ہے اور دوسرا مجردہ ہے اور مجردہ وہ ہے جو مستعارلہٗ کے مناسب امر پر مشتمل ہو جیسے ممدوح چادر کو بھرنے والا ہے یعنی کثیر العطاء ہے اس میں عطاء کیلئے چادر کو مستعار لیا ہے کیونکہ جس طرح چادر انسان کو دھول مٹی اور گرد وغبار سے بچاتی ہے اسی طرح عطاء بھی انسان کی آبرو کو بچاتی ہے پھر اس کو غمر کے ساتھ متصف کیا ہے جو عطاء کے مناسب ہے استعارہ کی تجرید کیلئے اور اس پر قرینہ سیاق کلام ہے یعنی شاعر کا یہ قول کہ جب وہ ہنستے ہوئے مسکراتا ہے تو اور دوسرا مصرعہ اس طرح ہے کہ تو مالوں کی گردنیں محتاجوں کے ہاتھوں میں بند ہوجاتی ہیں کہا جاتا ہے کہ رہن مرتہن کے ہاتھ میں بند ہوگیا جب رہن کے چھڑانے پر قدرت نہ رہے۔

تشریح:۔

یہ استعارہ کی چھٹی تقسیم ہے اور یہ تقسیم سابقہ تمام تقسیموں سے جدا ہے اسلئے اس کی تعبیر اخر کے ساتھ کی ہے کیونکہ اس سے پہلے لفظ کی قسمیں طرفین کے اعتبار سے جامع کے اعتبار سے اور لفظ کے اعتبار سے گزر چکی ہیں اور یہ ان سب سے مختلف ہے اسلئے اسے تقسیم اخر کہا ہے یہ تقسیم طرفین کے ساتھ استعارہ کے مناسبات اور اوصاف کے ساتھ استعارہ کے تعلق کے اعتبار سے ہے اس تقسیم کے اعتبار سے استعارہ کی تین قسمیں ہیں استعارہ کا تعلق اگر دونوں کے مناسبات کے ساتھ نہ ہو تو اسے استعارہ مطلقہ کہتے ہیں اور اگر استعارہ کا تعلق صرف مستعارلہٗ مناسبات کے ساتھ ہو تو اسے استعارہ مجردہ کہتے ہیں اور اگر استعارہ کا تعلق صرف مستعار منہ کے مناسبات کے ساتھ ہو تو اسے استعارہ مرشحہ کہتے ہیں۔

استعارہ مطلقہ وہ استعارہ ہے جس کا تعلق نہ تو طرفین کے مناسب کے ساتھ ہو اور نہ ہی طرفین کی تفریع کے ساتھ ہو جیسے عندی اسد'' اس میں طرفین کا کوئی امر مناسب مذکور نہیں ہے۔

فائدہ:......اس میں اوصاف سے مراد نحوی صفت نہیں ہے جو کسی متبوع کی تابع بنتی ہے بلکہ وہ امر مراد ہے جو غیر قائم بالذات ہو یعنی اپنے ذات کے اعتبار سے قائم نہ ہو سکے بلکہ اپنی ذات کے قیام میں وہ کسی دوسری چیز کا محتاج ہو۔

استعارہ مطلقہ کی وجہ تسمیہ:......اسے مطلقہ اسلئے کہتے ہیں کہ یہ اطلاق سے ماخوذ ہے اور اطلاق کے معنٰی ہیں آزاد ہونا اور یہ بھی طرفین کے کسی مناسب کیساتھ مقید ہونے سے آزاد ہے اسلئے اسے استعارہ مطلق کہتے ہیں۔

استعارہ مجردہ وہ استعارہ ہے جس میں استعارہ کا تعلق مستعارلہٗ کے مناسب کے ساتھ ہو جیسے عرب کے مشہور شاعر عزہ ابن عبدالرحمٰن خزاعی کا یہ شعر ہے۔

غَمْرُ الرداء إذا تبسّم ضاحكًا::غَلقت بضحكته رقابُ المال

تحقیق المفردات:......غمر کے معنٰی ہیں زیادہ ہونا جیسے کہا جاتا ہے غمر الماء غمارةً وغمورةً۔ رداء چادر اس سے مراد عطیہ ہے۔ تبسم کے معنٰی مسکرانا اور ضحك کے معنٰی ہیں آواز کے ساتھ ہنسنا۔ غلقت کے معنٰی ہیں بند ہونا جیسے کہا جاتا ہے غلق الرهن في يد المرتهن رہن مرتھن کے ہاتھ بند ہوگئی یہ اس وقت کہا جاتا ہے جب رہن کے چھوٹنے کی کوئی صورت نہ ہو۔

ترجمہ:......میرا ممدوح بہت زیادہ عطایا کرنے والا ہے جب وہ ہنستے ہوئے مسکرائیں تو ان کے مسکرانے کے ساتھ مال کی گردنیں (سائلین کے ہاتھوں میں) بند ہوتی ہیں۔

محل استشہاد:......اس شعر میں عطاء کی رداء کیساتھ تشبیہ دیکر رداء کا عطاء کیلئے استعارہ کیا ہے اور ان دونوں کے درمیان وجہ شبہ بچانا ہے کہ جس طرح چادر باہر کی گرد وغبار اور آلودگی گرمی سردی سے بچاتی ہے اسی طرح عطاء بھی انسان کی عزت بچاتی ہے اور اسے بے عزتی سے محفوظ رکھتی ہے۔ پھر رداء کو غمر کے ساتھ متصف کر کے عطاء کے مناسب کو اس کیلئے ثابت کیا ہے اور اس پر قرینہ بعد والا کلام ''اذا تبسم ضاحكا'' ہے کیونکہ یہ اس بات پر قرینہ ہے کہ اس سے مراد عطاء ہے کیونکہ عطاء کے وقت مسکرانا اور ہنسنا بہت زیادہ دینے کا قرینہ ہے۔ بھوک اور خوف پر بھی لباس کا اطلاق ہوا ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ''فَاَذَاقَهُ اللّٰهُ لِبَاسَ الْجُوْعِ وَالْخَوْفِ'' اس میں بھوک کیلئے لباس کو مستعار بنایا گیا ہے لہٰذا ممدوح کا خوش ہونا اس بات پر قرینہ ہے کہ اس رداء سے مراد عطاء ہے کیونکہ انسان جب خوش ہوتا ہے تو کسی کو کوئی چیز دیتا ہے بخلاف ناراض ہونے کے کہ جب انسان کسی سے ناراض ہوتا ہے تو اسے دمڑی بھی نہیں دیتا ہے۔

وَالثَّالِثُ مُرَشَّحَةٌ وَهِيَ مَاقُرِنَ بِمَايُلَائِمُ الْمُسْتَعَارَمِنْهُ نَحْوُ أُولٰئِكَ الَّذِيْنَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدٰى فَمَارَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ أُسْتُعِيْرَ الْاِشْتِرَاءُ لِلْاِسْتِبْدَالِ وَالْاِخْتِيَارِ ثُمَّ فُرِّعَ عَلَيْهَا مَايُلَائِمُ الْاِشْتِرَاءَ مِنَ الرِّبْحِ وَالتِّجَارَةِ۔

ترجمہ:۔

اور تیسرا امر شحہ ہے اور مرشحہ وہ استعارہ ہے جو مستعار منہ کے مناسب امر پر مشتمل ہو جیسے یہی وہ لوگ ہیں جنہوں نے ہدایت کے بدلے گمراہی خریدی ہے تو ان کی تجارت نے ان کو کوئی نفع نہیں دیا ہے اشتراء کو استبدال اور اختیار کیلئے مستعار لیکر اس کی تفریع کی گئی ہے جو اشتراء کے مناسب ہے یعنی فائدہ اور تجارت۔

تشریح:۔

استعارہ مرشحہ:......تیسری قسم استعارہ مرشحہ ہے اور استعارہ مرشحہ وہ استعارہ ہے جس میں استعارہ مستعار منہ کے مناسب کیساتھ ملا ہوا ہو جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے اُولٰئِكَ الَّذِيْنَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدٰى فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ'' یہ وہ لوگ ہیں جنہوں نے ہدایت کے بدلے گمراہی اختیار کی ہے تو ان کی تجارت نے ان کو کوئی فائدہ نہیں دیا ہے۔

محل استشہاد: اس آیت میں اشتریٰ کا استعارہ کیا ہے استبدال اور اختیار کیلئے اور پھر اشتریٰ کے مناسبات ربح اور تجارت کو مستعار منہ کیلئے ثابت کیا ہے اور اس میں حقیقی معنٰی اسلئے مراد نہیں ہوسکتا ہے کہ اس میں استبدال کا ذکر ہے اور حقیقی استبدال مال ہی میں ہوتا ہے ہدایت یا گمراہی میں نہیں ہوسکتا ہے تو حقیقی استبدال کا نہ ہوسکنا اس بات پر قرینہ ہوگا کہ یہاں پر یہ استعارہ ہے معنٰی حقیقی مراد نہیں ہے۔

وَقَدْ يَجْتَمِعَانِ أَيِ التَّجْرِيْدُ وَالتَّرْشِيْحُ كَقَوْلِهِ شِعْرٌ لَدٰى أَسَدٍ شَاكِي السِّلَاحِ هٰذَا تَجْرِيْدٌ لِأَنَّهُ وَصْفٌ بِمَا يُلَائِمُ الْمُسْتَعَارَ لَهُ أَعْنِي الرَّجُلَ الشُّجَاعَ مُقَذَّفٍ لَهُ لِبَدٌ أَظْفَارُهُ لَمْ تُقَلَّمِ هٰذَا تَرْشِيْحٌ لِأَنَّ هٰذَا الْوَصْفَ مِمَّا يُلَائِمُ الْمُسْتَعَارَ مِنْهُ أَعْنِي الْأَسَدَ الْحَقِيْقِيَّ وَاللِّبَدُ جَمْعُ لِبْدَةٍ وَهِيَ مَا تَلَبَّدَ مِنْ شَعْرِ الْأَسَدِ عَلٰى مَنْكِبَيْهِ وَالتَّقَلُّمُ مُبَالَغَةُ الْقَلْمِ وَهُوَ الْقَطْعُ۔

ترجمہ:۔

اور کبھی تجرید اور ترشیح جمع ہو جاتے ہیں جیسے شعر میں ایسے شیر کے پاس ہوں جو پورے طور پر مسلح ہے یہ تجرید ہے کیونکہ یہ مستعار لہٗ یعنی رجل شجاع کے مناسب ہے۔ جنگ آزمودہ ہے اس کی ایال پر بال ہیں اور اس کے ناخن نہیں کاٹے گئے ہیں یہ ترشیح ہے کیونکہ مستعار منہ یعنی اسد حقیقی کے مناسب ہے اور لبد لبدۃ کی جمع ہے اور لبدہ ان بالوں کو کہتے ہیں جو شیر کے کاندھوں پر ہوتے ہیں تقلیم قلم سے ماٴخوذ ہے مبالغہ کا صیغہ ہے بمعنٰی کاٹنا۔

تشریح:۔

وقد يجتمعان

اصل میں اس تقسیم کی چار صورتیں بنتی ہیں تین صورتیں بیان ہو چکی ہیں اور اب یہاں سے چوتھی صورت بیان کر رہے ہیں اور وہ یہ ہے کہ پہلی صورت کی ضد ہو یعنی استعارہ کا تعلق طرفین میں سے دونوں کے مناسبات کے ساتھ ہو جیسے زہیر ابن ابی سلمٰی کا یہ شعر ہے۔

لدیٰ اسدٍ شاكي الصلاح مقذّف:: لهٗ لبد اظفارهٗ لم يقلم

اس کے مفردات کی تحقیق اور ترجمہ پہلے گزر چکے ہیں۔

اس شعر میں ''شاكي السلاح '' تجرید ہے کیونکہ یہ وصف مستعار لہٗ یعنی رجل شجاع کے مناسب ہے اور اس پر قرینہ لدیٰ کی اسد کی طرف اضافت ہے اور ''لهٗ لبد اظفارهٗ لم تقلم '' ترشیح ہے کیونکہ اس میں مستعار منہ اسد کے مناسب کو مستعار لہٗ کیلئے ثابت کیا گیا ہے باقی مقذف میں نہ تجرید ہے اور نہ ہی ترشیح کیونکہ اس وصف کے ساتھ دونوں طرفین کا تعلق ہوسکتا ہے۔

فائدہ: لبد لبدۃ کی جمع ہے اور لبدہ شیر کے ان بالوں کو کہتے ہیں جو اس کے کاندھے پر ہوتے ہیں جن کو ایال کے بال بھی کہتے ہیں۔ تقلم مبالغہ کا صیغہ ہے قلم کے معنٰی میں ہے یعنی کاٹنا۔

وَالتَّرْشِيْحُ أَبْلَغُ مِنَ الْإِطْلَاقِ وَالتَّجْرِيْدِ وَمِنْ جَمْعِ التَّجْرِيْدِ وَالتَّرْشِيْحِ لِاشْتِمَالِهِ عَلٰى تَحْقِيْقِ الْمُبَالَغَةِ فِي التَّشْبِيْهِ لِأَنَّ فِي الْاِسْتِعَارَةِ مُبَالَغَةً [فِي التَّشْبِيْهِ فَتَرْشِيْحُهَا بِمَا يُلَائِمُ الْمُسْتَعَارَ مِنْهُ تَحْقِيْقٌ لِذٰلِكَ

وَتَقْوِيَةٌ لَهُ وَمَبْنَاهَا أَيْ مَبْنَى الْاِسْتِعَارَةِ التَّرْشِيْحِيَّةِ عَلَى تَنَاسِي التَّشْبِيْهِ وَ ادِّعَاءِ أَنَّ الْمُسْتَعَارَ لَهُ نَفْسُ الْمُسْتَعَارِ مِنْهُ لَا شَيْئٌ شَبِيْهٌ بِهِ حَتّٰى أَنَّهُ يُبْنٰى عَلَى عُلُوِّ الْقَدْرِ الَّذِيْ يُسْتَعَارُ لَهُ عُلُوُّ الْمَكَانِ مَا يُبْنٰى عَلَى عُلُوِّ الْمَكَانِ كَقَوْلِهِ شِعْرٌ وَيَصْعَدُ حَتّٰى يَظُنَّ الْجَهُوْلُ بِأَنَّ لَهُ حَاجَةً فِي السَّمَاءِ اِسْتَعَارَ الصُّعُوْدَ لِعُلُوِّ الْقَدْرِ وَالْاِرْتِقَاءِ فِيْ مَدَارِجِ الْكَمَالِ ثُمَّ بَنٰى عَلَيْهِ مَا يُبْنٰى عَلَى عُلُوِّ الْمَكَانِ وَالْاِرْتِقَاءِ إِلَى السَّمَاءِ مِنْ ظَنِّ الْجَهُوْلِ أَنَّ لَهُ حَاجَةً فِي السَّمَاءِ وَفِيْ لَفْظِ الْجَهُوْلِ زِيَادَةُ مُبَالَغَةٍ فِي الْمَدْحِ لِمَا فِيْهِ مِنَ الْاِشْعَارِ إِلٰى أَنَّ هٰذَا إِنَّمَا يَظُنُّهُ الْجَهُوْلُ وَأَمَّا الْعَاقِلُ فَيَعْرِفُ أَنْ لَا حَاجَةَ لَهُ فِي السَّمَاءِ لِاتِّصَافِهِ بِسَائِرِ الْكَمَالَاتِ وَهٰذَا الْمَعْنٰى مِمَّا خَفِيَ عَلٰى بَعْضِهِمْ فَتَوَهَّمَ أَنَّ فِي الْبَيْتِ تَقْصِيْرًا فِيْ وَصْفِ عُلُوِّهِ حَيْثُ أَثْبَتَ هٰذَا الظَّنَّ لِلْكَامِلِ فِي الْجَهْلِ بِمَعْرِفَةِ الْاَشْيَاءِ وَنَحْوِهِ أَيْ مِثْلُ الْبِنَاءِ عَلٰى عُلُوِّ الْقَدْرِ مَا يُبْنٰى عَلٰى عُلُوِّ الْمَكَانِ لِتَنَاسِي التَّشْبِيْهِ مَا مَرَّ مِنَ التَّعَجُّبِ فِيْ قَوْلِهِ شِعْرٌ قَامَتْ تُظَلِّلُنِيْ وَمِنْ عَجَبٍ شَمْسٌ تُظَلِّلُنِيْ مِنَ الشَّمْسِ وَالنَّهْيُ عَنْهُ أَيْ عَنِ التَّعَجُّبِ فِيْ قَوْلِهِ شِعْرٌ لَا تَعْجَبُوْا مِنْ بِلٰى غِلَالَتِهِ قَدْ زَرَّ أَزْرَارَهُ عَلَى الْقَمَرِ إِذْ لَوْ لَمْ يُقْصَدْ تَنَاسِي التَّشْبِيْهِ وَإِنْكَارُهُ لَمَا كَانَ لِلتَّعَجُّبِ وَالنَّهْيِ عَنْهُ جِهَةٌ عَلٰى مَا سَبَقَ۔

ترجمہ:۔

اور ترشیح، اطلاق، تجرید اور تجرید اور ترشیح کے مجموعہ سے زیادہ بلیغ ہے اسلئے کہ یہ تشبیہ میں تحقیق مبالغہ پر مشتمل ہے اسلئے کہ استعارہ کے اندر تشبیہ میں مبالغہ ہوتا ہے تو اس کی ترشیح مستعار منہ کے مناسب کے ساتھ مبالغہ کی تحقیق وتقویہ کا باعث بنے گی اور استعارہ ترشیحیہ کا دارومدار تناسی تشبیہ اور اس دعوی پر ہے کہ مستعار لہ عین مستعار منہ ہے اس کا کوئی مشابہ نہیں ہے یہاں تک کہ علوقدر پر اس چیز کو بھی مبنی کر دیا جاتا ہے جس کی بناء علومکان پر ہوتی ہے جیسے شاعر کا شعر اور وہ بلند ہوتا ہے یہاں تک کہ جاہل یہ گمان کرتا ہے کہ آسمان میں اس کی کوئی ضرورت ہے یہاں پر لفظ علو کو علوقدر اور مراتب کمال میں بلند ہونے کیلئے مستعار لیکر اس پر وہی حکم جاری کر دیا ہے جو بلند مکان پر جاری ہوتا ہے یعنی جاہل کا یہ گمان کرنا کہ آسمان میں اس کی کوئی ضرورت ہے لفظ جھول سے مدح میں مبالغہ مقصود ہے کیونکہ اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ یہ خیال صرف جاہل لوگ کرتے ہیں رہے سمجھدار لوگ تو وہ جانتے ہیں کہ آسمان میں اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے کیونکہ وہ تمام کمالات کے ساتھ متصف ہے جبکہ یہ معنی بعض لوگوں پر مخفی رہا ہے۔ اور وہ یہ سمجھ بیٹھے ہیں کہ اس شعر میں ممدوح کے علو وصف میں کمی ہے اس طور پر کہ معرفت اشیاء کا یہ خیال بالکل جاہل کیلئے ثابت کی ہیں اور اسی کی طرح ہے یعنی تناسی تشبیہ کی وجہ سے علومکان پر مبنی ہونے والی چیز کو علوقدر پر مبنی کرنے کی طرح ہے جو شاعر کے قول میں گزر گیا کہ وہ کھڑا ہو کر مجھ پر سایہ کر رہا تھا اور تعجب کی بات یہ ہے کہ میرے اوپر سورج دھوپ سے سایہ کر رہا تھا اور نہی سے تعجب شارع کے اس قول میں کہ تم اس کی بنیان کے بوسیدہ ہونے پر تعجب نہ کرو کیونکہ اس کے بٹن چاند پر لٹکے ہوئے ہوئے ہیں کیونکہ اگر تناسی تشبیہ کا قصد نہ کیا جائے اور تشبیہ کا انکار نہ کیا جائے تو شعر اول میں تعجب کرنے اور شعر ثانی میں تعجب سے منع کرنے کی کوئی وجہ نہ ہوتی۔

تشریح:۔

والترشیح ابلغ من الاطلاق والتجرید

یہاں تک استعارہ کی چار قسموں کو بیان کیا اور اب یہاں سے ان کے متعلق ایک بات بیان کر رہے ہیں اور وہ یہ ہے کہ اصل استعارہ میں استعارہ کی تینوں قسمیں برابر ہیں پھر ان میں سے استعارہ مرشحہ میں مبالغہ زیادہ ہے استعارہ مطلقہ اور استعارہ مجردہ اور استعارہ مجردہ اور مرشحہ کے مجموعہ کے بنسبت اس کی وجہ یہ ہے کہ استعارہ مرشحہ کا دارومدار تناسی تشبیہ پر ہوتا ہے یعنی اس میں مستعیر تشبیہ کو بالکل بھول کر مشبہ کو عین مشبہ بہ قرار دیکر مشبہ کیلئے مشبہ بہ پر مرتب ہونے والے تمام مناسبات وغیرہ کو ثابت کر دیتا ہے مثلاً جس طرح اونچے مقام میں کوئی کام ہو تو اس پر چڑھا جاتا ہے

اسی طرح اونچے مرتبے کیلئے بھی چڑھنا ثابت کردیتا ہے پھر اس کی دو مثالیں پہلے گزر چکی ہیں ایک اور مثال تعجب کا صحیح ہونا ہے جیسے

قامت تظللنی ومن عجب:: شمس تظللنی من الشمس

اس میں تعجب کرنا اس صورت میں صحیح ہوتا ہے جب انسان کیلئے سورج کا وصف ثابت کیا جائے۔

اور دوسری مثال میں تعجب سے نہی کا صحیح ہونا ہے جیسے لاتعجبوامن بلی غلالته:: قدزرازرارهٔ علی القمر اس میں تعجب کرنے سے منع کرنا اسی صورت میں صحیح ہوتا ہے جب اسے تناسی تشبیہ پر محمول کریں۔

اور یہاں پر اس کی مثال ابوتمام کا اپنے والد کی تعریف میں یہ شعر ہے

ویصعد حتّٰی یظن الجهول :: بأن لهٔ حاجة فی السماء

تحقیق المفردات:......یصعد واحد مذکر غائب فعل مضارع کا صیغہ ہے اس کے معنٰی ہیں چڑھنا یظن بمعنٰی گمان کرنا۔ الجهول بہت زیادہ جاہل حاجة ضرورت۔

ترجمہ:...... اور وہ چڑھتا ہے یہاں تک کہ جاہل مطلق آدمی یہ گمان کرتا ہے کہ آسمان میں اس کا کوئی کام ہے۔

محل استشہاد:......اس شعر میں یصعد استعارہ ہے بلند رتبہ اور کمال۔ کے مراتب میں چڑھنے سے اور پھر اس کیلئے اس کے مناسب کو ثابت کیا ہے کہ جس طرح کسی کام کی وجہ سے بلند مقام پر چڑھا جاتا ہے اسی طرح یہاں پر بھی مراتب کمال کیلئے چڑھنا ثابت کیا ہے۔ بعض لوگوں نے اس شعر کے بارے میں کہا تھا کہ اس شعر میں یظن الجهول کہہ کر شاعر نے ممدوح کی تعریف میں مبالغہ کرنے میں کوتاہی کی ہے اسلئے ان کو چاہئے تھا کہ وہ اس مقام پر جہول کے بجائے عالم کا لفظ لاتے تا کہ مبالغہ کامل ہو جاتا ہے۔ لیکن شارحؒ فرماتے ہیں کہ ان کی یہ بات صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اگر اس مقام پر جہول کی جگہ عالم رکھتے تو اس کا مطلب یہ بنتا کہ وہ کمال کے ایسے مقام پر پہنچا ہے کہ اب اس کیلئے آسمان پر چڑھنے کی بھی کوئی ضرورت نہیں ہے تو عالم کہنے میں مقصود کی طرف اشارہ نہیں ہوسکتا تھا اسلئے انھوں نے جہول کا لفظ ذکر کیا ہے۔

ثُمَّ اَشَارَاِلٰی زِیَادَةِتَقْرِیْرِلِهٰذَاالْکَلَامِ فَقَالَ وَاِذَاجَازَالْبِنَاءُ عَلَی الْفَرْعِ اَیِ الْمُشَبَّهِ بِهٖ مَعَ الْاِعْتِرَافِ بِالْاَصْلِ اَیِ الْمُشَبَّهِ وَذٰلِكَ لِاَنَّ الْاَصْلَ فِی التَّشْبِیْهِ وَاِنْ کَانَ هُوَالْمُشَبَّهُ بِهٖ مِنْ جِهَةِاَنَّهٗ اَقْوٰی وَاَعْرَفُ اِلَّااَنَّ الْمُشَبَّهَ هُوَالْاَصْلُ مِنْ جِهَةِاَنَّ الْغَرَضَ یَعُوْدُاِلَیْهِ وَاِنَّهُ الْمَقْصُوْدُفِی الْکَلَامِ بِالنَّفْیِ وَالْاِثْبَاتِ کَمَا فِیْ قَوْلِهٖ شِعْرٌهِیَ الشَّمْسُ مَسْکَنُهَافِی السَّمَاءِ فَعَزِّ اَمْرٌمِنْ عَزَاهُ حَمَلَهٗ عَلَی الْعَزَاءِ وَهُوَالصَّبْرُ الْفُؤَادَعَزَاءً جَمِیْلًافَلَنْ تَسْتَطِیْعَ اَنْتَ اِلَیْهَااَیْ اِلَی الشَّمْسِ الصُّعُوْدَوَلَنْ تَسْتَطِیْعَ اَیِ الشَّمْسُ اِلَیْكَ النُّزُوْلَا وَالْعَامِلُ فِیْ اِلَیْهَاوَاِلَیْكَ هُوَالْمَصْدَرُبَعْدَهُمَااِنْ جَوَّزْنَاتَقْدِیْمَ الظَّرْفِ عَلَی الْمَصْدَرِوَاِلَّافَمَحْذُوْفٌ یُفَسِّرُهُ الظَّاهِرُفَقَوْلُهٗ هِیَ الشَّمْسُ تَشْبِیْهٌ لَااِسْتِعَارَةٌوَفِی التَّشْبِیْهِ اِعْتِرَافٌ بِالْمُشَبَّهِ وَمَعَ ذٰلِكَ فَقَدْبُنِیَ الْکَلَامُ عَلَی الْمُشَبَّهِ بِهٖ اَعْنِی الشَّمْسَ وَهُوَوَاضِحٌ فَقَوْلُهٗ وَاِذَاجَازَالْبِنَاءُ شَرْطٌ جَوَابُهٗ قَوْلُهٗ فَمَعَ جَحْدِهٖ اَیْ جَحْدِالْاَصْلِ کَمَافِی الْاِسْتِعَارَةِالْبِنَاءُ عَلَی الْفَرْعِ اَوْلٰی بِالْجَوَازِلِاَنَّهٗ قَدْطُوِیَ فِیْهَاذِکْرُالْمُشَبَّهِ اَصْلًاوَجُعِلَ الْکَلَامُ خُلُوًّاعَنْهُ وَنُقِلَ الْحَدِیْثُ اِلَی الْمُشَبَّهِ بِهٖ وَقَدْوَقَعَ فِیْ بَعْضِ اَشْعَارِالْعَجَمِ النَّهْیُ عَنِ التَّعَجُّبِ مَعَ التَّصْرِیْحِ بِاَدَاةِالتَّشْبِیْهِ وَحَاصِلُهٗ لَاتَعْجَبُوْامِنْ قِصَرِذَوَائِبِهٖ فَاِنَّهَاکَاللَّیْلِ وَوَجْهُهٗ کَالرَّبِیْعِ وَاللَّیْلُ فِی الرَّبِیْعِ مَائِلَةٌاِلَی الْقِصَرِوَهٰذَا لَمَعْنًی مِنَ الْغَرَابَةِوَالْمَلَاحَةِبِحَیْثُ لَایَخْفٰی۔

ترجمہ:۔

پھر اس کلام کی زیادہ تاکید کیلئے مصنفؒ نے کہا ہے کہ جب فرع یعنی مشبہ بہ پر اصل یعنی مشبہ اصل کے اعتراف کے باوجود بناء کرنا جائز ہے اور

اس کی وجہ یہ ہے کہ تشبیہ میں اگر چہ مشبہ بہ اصل ہے اس طور پر کہ وجہ شبہ مشبہ بہ میں زیادہ قوی اور زیادہ مشہور ہے البتہ مشبہ بہ اس اعتبار سے اصل ہے کہ وہ غرض تشبیہ کے لوٹنے کیلئے اصل ہے اور کلام میں نفی اور اثبات کے اعتبار سے یہی مقصود ہوتے ہیں جیسے کہ شاعر کے اس قول میں ہے محبوبہ سورج ہے اس کا ٹھکانہ آسمان میں ہے تو تم تلقین کرو عز عزاء سے امر کا صیغہ ہے بمعنی صبر کرنے پر آمادہ کرنا دل کو اچھے صبر کی تلقین کرو کیونکہ نہ تو تم اس کی طرف یعنی سورج کی طرف چڑھ سکتے ہو اور نہ ہی وہ یعنی سورج تمہاری طرف اتر سکتا ہے الیھا اور الیک میں عامل وہ مصدر ہے جو ان کے بعد مذکور ہے اگر ہم مصدر پر ظرف کی تقدیم کو جائز مانیں ورنہ پھر وہ محذوف ہے جس کی تفسیر اسم ظاہر کر رہا ہے لہٰذا ھی الشمس تشبیہ ہے استعارہ نہیں ہے اور تشبیہ میں مشبہ کا اعتراف ہوتا ہے اس کے باوجود کلام کی بناء مشبہ بہ پر ہے یعنی شمس پر مبنی کیا ہے جو بالکل واضح ہے۔ مصنف کا قول واذا جاز لبناء شرط ہے اس کا جواب فمع جحدہ ہے یعنی اصل کے انکار کے ساتھ جیسے کہ استعارہ میں فرع پر بناء ہوتی ہے تو بطریق اولیٰ جائز ہوگی کیونکہ اس میں مشبہ بہ بالکل متروک ہوتا ہے اور کلام کو اس کے ذکر سے خالی کر کے بات مشبہ بہ کی طرف لوٹا دی جاتی ہے اور بعض عجمیوں کے اشعار میں اداۃ تشبیہ کی تصریح کے ساتھ تعجب سے نہی وارد ہوئی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ تم محبوبہ کے بالوں کے چھوٹے ہونے پر تعجب نہ کرو کیونکہ وہ رات کی طرح ہیں اور محبوب کا چہرہ موسم بہار کی طرح ہے اور موسم بہار میں تو رات گھٹتی ہی ہے اور اس معنیٰ کا حسن وغرابت بالکل واضح ہے۔

تشریح:۔

واذاجازالبناء علی الفرع مع الاعتراف

یہاں سے تناسی تشبیہ کی مزید وضاحت کر رہے ہیں لیکن اس کی وضاحت سے پہلے ایک بات کا جاننا ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ مشبہ بہ اصل ہوتا ہے اور مشبہ فرع ہوتا ہے اسلئے کہ وجہ شبہ مشبہ کے بنسبت مشبہ بہ میں اقویٰ اور اعلیٰ ہوتی ہے لیکن جب تشبیہ اور استعارہ میں استعمال کیا جائے تو ان میں مشبہ اصل اور مشبہ بہ فرع بنتا ہے اسلئے کہ ان میں نفی اور اثبات کے اعتبار سے اصل اور مقصود مشبہ ہوتا ہے نہ کہ مشبہ بہ اب مسئلے کی تقریر کا خلاصہ یہ ہے کہ جب کلام میں اصل کا اعتبار کرتے ہوئے فرع پر اوصاف اور مناسبات کا حکم لگانا صحیح ہوتا ہے تو جہاں پر اصل بالکل ہی معدوم ہو وہاں پر فرع کیلئے ان مناسبات کو ثابت کرنا بطریق اولیٰ صحیح ہوگا تو تشبیہ میں جہاں پر مشبہ پر مشبہ بہ کا اطلاق کرنا صحیح ہوتا ہے تو وہاں پر فرع مشبہ بہ کیلئے مشبہ کے مناسبات ثابت کرنا بھی صحیح ہے تو استعارہ میں مشبہ مذکور ہی نہیں ہوتا ہے تو اس میں بطریق اولیٰ مشبہ کے مناسبات کو مشبہ بہ کیلئے ثابت کرنا صحیح اور اولیٰ ہوگا جیسے عباس ابن احنف کا یہ شعر ہے۔

ھی الشمس مسکنھافی السماء::فعز الفوادعزاءً جمیلاً

فلن تسطیع الیہ الصعود::ولن تستطیع الیك النزول۔

تحقیق المفردات:......عز امر حاضر معروف کا صیغہ ہے صبر کے معنیٰ میں ہے یعنی اپنے دل کو تسلی دینے کیلئے صبر کرو۔ باقی واضح ہے

ترجمہ وہ محبوبہ سورج ہے اس کا ٹھکانہ آسمان میں ہے تم اپنے دل کو اچھی طرح سے صبر کی تسلی دیدو کیونکہ نہ تو تم اس کی طرف چڑھ سکتے ہو اور نہ ہی وہ تمہاری طرف اتر سکتا ہے۔

محل استشہاد:......اس شعر میں ''ھی الشمس'' میں تشبیہ ہے استعارہ نہیں ہے اسلئے کہ استعارہ میں مشبہ کا محذوف ہونا ضروری ہوتا ہے جبکہ یہاں پر ضمیر کی صورت میں مشبہ مذکور ہے اور اس تشبیہ میں شاعر مشبہ کے مذکور ہونے کے باوجود مشبہ بہ کیلئے اس کے مناسبات ''مسکنھافی السماء'' کو ذکر کیا ہے جو تناسی تشبیہ پر محمول ہے تو یہ چیز استعارہ میں بطریق اولیٰ جائز ہوگی۔

شاعر کے بارے میں تحقیق۔ عباس بن احنف بن اسود حنفی مشہور کاتب ابراہیم ابن عباس صولی کا ماموں لگتے تھے اور دولت عباسیہ کے شعراء میں بہترین غزل گو تھے ان کی غزل میں ظرافت اور شہنشاہیت بھری ہوئی ہوتی تھی انھوں نے مدح اور ہجو کی طرف کبھی التفات نہیں کیا البتہ غزل میں اپنی نظیر آپ تھے ان کے اشعار میں سے ایک شعر یہ بھی ہے۔

لم یصف حب لمعشوقین لم یذقا::وصلاً یمر علی من ذاقہ العسل

اسی طرح بعض اشعار میں مشبہ اور ادات تشبیہ کی تصریح ہونے کے باوجود تعجب سے نہی واقع ہوئی ہے جن کا خلاصہ یہ ہے کہ تم محبوبہ کے بالوں کی چٹیا کے چھوٹی ہونے پر تعجب نہ کرو کیونکہ وہ رات کی طرح ہے اور اس کا چہرہ موسم بہار کی طرح ہے اور موسم بہار میں رات تو گھٹتی ہی ہے۔

حضرت شیخ الہندؒ نے حاشیہ میں مغوی کے فارسی میں وہ اشعار ذکر کئے ہیں جن کا عربی میں علامہ تفتازانیؒ نے معنی بیان کیا ہے اور وہ یہ ہیں۔

آں زلف مشکبار وآں روئے چوں نگار:: گرکوتہ است کوتہی از وے عجب مدار

شب در بہار میل کند سوئے کوتہی:: آں زلف چوں شب آمد وآں روئے چوں بہار۔

اس میں محبوبہ کے گیسو اور چہرہ مشبہ ہیں اور شب تاریک اور موسم بہار مشبہ بہ ہیں شاعر کہتا ہے کہ اگر میری محبوبہ کے بال چھوٹے ہیں تو تم اس پر تعجب مت کرو کیونکہ اس کا چہرہ موسم بہار کی طرح اور اس کے گیسو شب تاریک کی طرح ہے اور موسم بہار میں تو رات گھٹتی ہی ہے۔اس میں بھی تناسی تشبیہ کی وجہ سے کلام میں اصل اور ادات تشبیہ کے مذکور ہونے کے باوجود تمام فروعات کو فرع پر مبنی کیا ہے جس سے کلام میں اور بھی زیادہ عمدگی اور بلاغت پیدا ہوگئی ہے۔

وَأَمَّا الْمَجَازُ الْمُرَكَّبُ فَهُوَ اللَّفْظُ الْمُسْتَعْمَلُ فِيمَا شُبِّهَ بِمَعْنَاهُ الْأَصْلِيِّ أَيِ الْمَعْنَى الَّذِي يَدُلُّ عَلَيْهِ ذٰلِكَ اللَّفْظُ بِالْمُطَابَقَةِ تَشْبِيهُ التَّمْثِيلِ وَهُوَ مَا يَكُونُ وَجْهُهُ مُنْتَزَعًا مِنْ مُتَعَدِّدٍ وَاحْتَرَزَ بِهٰذَا عَنِ الْاِسْتِعَارَةِ فِي الْمُفْرَدِ لِلْمُبَالَغَةِ فِي التَّشْبِيهِ كَمَا يُقَالُ لِلْمُتَرَدِّدِ فِي أَمْرٍ إِنِّي أَرَاكَ تُقَدِّمُ رِجْلًا وَتُؤَخِّرُ أُخْرَىٰ شَبَّهَ صُورَةَ تَرَدُّدِهِ فِي ذٰلِكَ الْأَمْرِ بِصُورَةِ تَرَدُّدِ مَنْ قَامَ لِيَذْهَبَ فَتَارَةً يُرِيدُ الذَّهَابَ فَيُقَدِّمُ رِجْلًا وَتَارَةً لَا يُرِيدُ فَيُؤَخِّرُ أُخْرَىٰ فَاسْتُعْمِلَ فِي الصُّورَةِ الْأُولَى الْكَلَامُ الدَّالُّ بِالْمُطَابَقَةِ عَلَى الصُّورَةِ الثَّانِيَةِ وَوَجْهُ الشَّبَهِ وَهُوَ الْإِقْدَامُ تَارَةً وَالْإِحْجَامُ أُخْرَىٰ مُنْتَزَعٌ عَنْ عِدَّةِ أُمُورٍ كَمَا تَرَىٰ۔

ترجمہ:۔

اور مجاز مرکب تو وہ وہ لفظ ہے جس کی اصلی معنٰی کے ساتھ تشبیہ تمثیل کے طور پر تشبیہ دی گئی ہو یعنی اس معنٰی کے ساتھ جس پر وہ لفظ دلالت مطابقی کے ساتھ دلالت کرتا ہو اور تشبیہ تمثیل وہ تشبیہ ہے جس میں وجہ شبہ چند امور سے منتزع ہو، اس قید کے ذریعہ اس استعارہ سے احتراز کیا ہے جو مفرد ہو ۔تشبیہ میں مبالغہ کیلئے جیسے کسی کام میں تردد کرنے والے سے آپ کہیں کہ میں تجھے دیکھ رہا ہوں کہ تو کبھی قدم آگے بڑھاتا ہے اور کبھی پیچھے ہٹاتا ہے اس امر میں تردد کی صورت کو اس شخص کے تردد کی صورت کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے جو کبھی جانے کا ارادہ کرے تو قدم بڑھائے اور کبھی نہ جانا چاہے تو قدم پیچھے ہٹائے پس پہلی صورت میں وہ کلام استعمال کرلیا گیا جو دوسری صورت پر مطابقۃً دال ہے اور وجہ شبہ کبھی آگے بڑھانا اور کبھی پیچھے ہٹانا ہے جو چند امور سے منتزع ہے جیسا کہ تم دیکھ رہے ہو۔

تشریح:۔

واما المجاز المرکب:۔ اس سے پہلے یہ بات بیان کی تھی کہ مجاز کی دو قسمیں ہیں مجاز مفرد اور مجاز مرکب ۔مجاز مفرد کی تفصیل گزر چکی ہے اور اب یہاں سے مجاز مرکب بیان کر رہے ہیں۔

مجاز مرکب کی تعریف:......مجاز مرکب وہ مجاز ہے جس میں کسی لفظ کو اس کے معنٰی مجازی سے اس کے معنٰی حقیقی میں تشبیہ تمثیل کے طور پر تشبیہ میں مبالغہ پیدا کرنے کیلئے استعمال کیا جائے جیسے کسی کام کے بارے میں متردد آدمی سے کہا جائے کہ "مالي اراك تقدم رجلاً وتؤخر اخرىٰ" کیا ہوا کہ میں تجھے دیکھ رہا ہوں کہ تو ایک پیر کو آگے اور دوسرے کو پیچھے کر رہا ہے ۔یہ مجاز مرکب تشبیہ تمثیل پر مبنی ہے اسلئے کہ اس میں کسی کام کے کرنے اور نہ کرنے کی کیفیت کی تشبیہ اس آدمی کے ساتھ دی جارہی ہے جو کبھی جانے کیلئے قدم آگے بڑھائے اور پھر اپنے ارادے سے پشیمان ہو کر واپس پلٹے اور تشبیہ کے بعد جو کلام دوسری صورت پر دلالت مطابقی کے ساتھ دلالت کرتا ہے اس کو پہلی صورت کیلئے مستعار بنایا گیا ہے اور وجہ شبہ وہ ہیئت ہے جو آگے بڑھنے اور پیچھے ہٹنے سے پیدا ہوتی ہے۔

اسے تمثیل اسلئے کہتے ہیں کہ تمثیل میں وجہ شبہ متعدد چیزوں کے مجموعہ سے منتزع کی جاتی ہے اور اس میں بھی وجہ شبہ متعدد چیزوں سے منتزع ہے۔

وَهٰذَا الْمَجَازُ الْمُرَكَّبُ يُسَمَّى التَّمْثِيْلَ لِكَوْنِ وَجْهِهٖ مُنْتَزَعًا مِنْ مُتَعَدِّدٍ عَلٰى سَبِيْلِ الْاِسْتِعَارَةِ لِاَنَّهٗ قَدْ ذُكِرَ فِيْهِ الْمُشَبَّهُ بِهٖ وَاُرِيْدَ الْمُشَبَّهُ كَمَا هُوَ شَاْنُ الْاِسْتِعَارَةِ وَقَدْ يُسَمَّى التَّمْثِيْلُ مُطْلَقًا مِنْ غَيْرِ تَقْيِيْدٍ بِقَوْلِنَا عَلٰى سَبِيْلِ الْاِسْتِعَارَةِ وَيَمْتَازُ عَنِ التَّشْبِيْهِ بِاَنْ يُقَالَ لَهٗ تَشْبِيْهُ تَمْثِيْلٍ اَوْ تَشْبِيْهٌ تَمْثِيْلِيٌّ۔

ترجمہ:۔

اور اس مجاز مرکب کا نام تمثیل رکھا جاتا ہے کیونکہ اس کی وجہ شبہ متعدد سے استعارہ کے طور پر منتزع ہوتی ہے کیونکہ اس میں مشبہ بہ کو ذکر کرکے مشبہ کا ارادہ کیا جاتا ہے اور یہی استعارہ کی شان ہے اور کبھی علی سبیل الاستعارہ کے ساتھ مقید کئے بغیر مطلق تمثیل بھی کہتے ہیں۔ اس وقت تشبیہ میں سے یوں ہوگا کہ اس کو تشبیہ تمثیل یا تشبیہ تمثیلی کہا جائے گا۔

تشریح:۔

وھذا یسمّی التمثیل۔ مجاز مرکب کے تین نام ہیں ایک نام مجاز مرکب ہے اسے مجاز اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں لفظ کو معنی غیر موضوع لہ میں استعمال کیا جاتا ہے اور تمثیل اسلئے کہتے ہیں کہ اس میں وجہ شبہ متعدد امور سے منتزع ہوتی ہے۔

دوسرا نام:...... تمثیل علی سبیل الاستعارہ ہے اسے تمثیل اسلئے کہتے ہیں کہ اس میں وجہ شبہ متعدد چیزوں سے منتزع ہوتی ہے اور استعارہ اسلئے کہتے ہیں کہ استعارہ میں مشبہ بہ مذکور ہوتا ہے اور مراد مشبہ ہوتا ہے اور اس میں بھی مشبہ بہ مذکور ہوتا ہے اور مراد مشبہ ہوتا ہے۔

تیسرا نام:...... تمثیل مطلق۔ تمثیل کہنے کی وجہ تو گزر گئی اسے مطلق اسلئے کہتے ہیں کہ یہ علی سبیل الاستعارہ کی قید سے آزاد ہے البتہ اس صورت میں جب اس کا نام تمثیل مطلق ہوگا تو اس پر ایک اعتراض ہوگا۔ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا ہے کہ آپ نے اس کو تمثیل مطلق کہا ہے حالانکہ ایک تمثیل پہلے تشبیہ میں گزری اور ان دونوں میں فرق ہے جبکہ مذکورہ صورت میں تو ان کے درمیان التباس لازم آئے گا اور ان کے درمیان کوئی فرق نہیں رہے گا۔

جواب:...... علامہ تفتازانیؒ نے اس کا جواب دیا ہے کہ ان دونوں کے درمیان فرق بالکل واضح ہے اور وہ اس طرح کہ یہاں پر اس تمثیل کو مطلق کی قید کے ساتھ مقید کرکے ذکر کیا جاتا ہے جبکہ تشبیہ تمثیل میں اس کے ساتھ تشبیہ کی قید ضرور لگائی جاتی ہے چنانچہ کہا جاتا ہے تشبیہ تمثیل اور تشبیہ تمثیلی اسلئے ان دونوں میں فرق واضح ہو جائے گا کہ وہاں پر تشبیہ کی قید ہے اور یہاں ہر تشبیہ کی قید نہیں ہے۔

وَفِيْ تَخْصِيْصِ الْمَجَازِ الْمُرَكَّبِ بِالْاِسْتِعَارَةِ نَظَرٌ لِاَنَّهٗ كَمَا اَنَّ الْمُفْرَدَاتِ مَوْضُوْعَةٌ بِحَسْبِ الشَّخْصِ فَالْمُرَكَّبَاتُ مَوْضُوْعَةٌ بِحَسْبِ النَّوْعِ فَاِذَا اسْتُعْمِلَ الْمُرَكَّبُ فِيْ غَيْرِ مَا وُضِعَ لَهٗ فَلَا بُدَّ مِنْ اَنْ يَّكُوْنَ ذٰلِكَ بِعَلَاقَةٍ فَاِنْ كَانَتْ هِيَ الْمُشَابَهَةُ فَاسْتِعَارَةٌ وَاِلَّا فَغَيْرُ اسْتِعَارَةٍ وَهُوَ كَثِيْرٌ فِي الْكَلَامِ كَالْجُمَلِ الْخَبَرِيَّةِ الَّتِيْ لَمْ تُسْتَعْمَلْ فِي الْاَخْبَارِ۔

ترجمہ:۔

لیکن مجاز مرکب کو استعارہ کے ساتھ خاص کرنے میں نظر ہے کیونکہ جس طرح مفردات بحسب الشخص موضوع ہیں اسی طرح مرکبات بھی بحسب النوع موضوع ہیں تو جب مرکب کو غیر موضوع لہ میں استعمال کیا جائے گا تو اس کیلئے بھی علاقہ کا ہونا ضروری ہے اب اگر علاقہ مشابہت کا ہو تو استعارہ ہے ورنہ غیر استعارہ ہے اور یہ کلام میں بکثرت ہے جیسے وہ جملہائے خبریہ جو معنی خبریہ میں استعمال نہ کئے جائیں۔

تشریح:۔

اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ماتن پر ایک اعتراض کیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ جس طرح مفردات کو کسی خاص معنی کیلئے وضع کیا جاتا ہے اسی طرح مرکبات کو بھی کسی خاص نوع کیلئے وضع کیا جاتا ہے تو جس طرح مفردات کو جب کسی غیر معنی موضع لہ میں استعمال کیا جائے تو یہ استعمال

دو حال سے خالی نہیں ہوتا ہے کہ دونوں معنوں کے درمیان علاقہ تشبیہ کا ہوگا یا نہیں اگر ان دونوں کے درمیان علاقہ تشبیہ کا ہو تو اسے استعارہ کہتے ہیں اور اگر ان دونوں کے درمیان علاقہ تشبیہ کا نہ ہو تو اسے مجاز مرسل کہتے ہیں لہٰذا مجاز مرکب کی بھی دو قسمیں ہونی چاہئے کہ اگر معنیٰ حقیقی اور مجازی کے درمیان تشبیہ کا علاقہ ہو تو استعارہ مجاز مرکب ورنہ مجاز مرسل مرکب ہے جبکہ آپ نے اسے علاقہ تشبیہ کے ساتھ استعمال ہونے کے باوجود صرف مجاز مرکب کیساتھ خاص کر دیا ہے جیسے جملہ خبریہ کو خبر کے بجائے انشاء کے معنیٰ میں استعمال کیا جائے جیسے بعت واشتریت وغیرہ اس کی مثال علم معانی میں بھی گزری ہے جعفر بن علیہ الحارثی کا شعر ہے هواى مع الركب اليمانين مصعد:: جنيب وجثمانى بمكة موثق۔ اس میں خبر دینا مقصود نہیں ہے بلکہ اظہار حسرت وافسوس کرنا مقصود ہے کہ میری محبوبہ تو قافلے کے ساتھ اپنی منزل مقصود کی طرف جارہی ہے اور مجھ بیچارے کو دیکھو کہ قید خانے میں پڑا ہوا سڑ رہا ہوں ان کی معیت مجھ بدنصیب کو میسر نہیں ہے۔

وَمَتٰى فَشَا اِسْتِعْمَالُهُ اَىْ اَلْمَجَازُ الْمُرَكَّبُ كَذٰلِكَ اَىْ عَلٰى سَبِيْلِ الْاِسْتِعَارَةِ يُسَمّٰى مَثَلًا وَلِهٰذَا اَىْ وَلِكَوْنِ الْمَثَلِ تَمْثِيْلًا فَشَا اِسْتِعْمَالُهُ عَلٰى سَبِيْلِ الْاِسْتِعَارَةِ لَا تُغَيَّرُ الْاَمْثَالُ لِاَنَّ الْاِسْتِعَارَةَ يَجِبُ اَنْ يَكُوْنَ لَفْظُ الْمُشَبَّهِ بِهِ الْمُسْتَعْمَلِ فِى الْمُشَبَّهِ فَلَوْ غُيِّرَ الْمَثَلُ لَمَا كَانَ لَفْظُ الْمُشَبَّهِ بِهِ بِعَيْنِهٖ فَلَا يَكُوْنُ اِسْتِعَارَةً فَلَا يَكُوْنُ مَثَلًا وَلِهٰذَا لَا يُلْتَفَتُ فِى الْاَمْثَالِ اِلٰى مَضَارِبِهَا تَذْكِيْرًا وَتَانِيْثًا وَاِفْرَادًا وَتَثْنِيَةً وَجَمْعًا بَلْ اِنَّمَا يُنْظَرُ اِلٰى مَوَارِدِهَا كَمَا يُقَالُ لِلرَّجُلِ الَّذِىْ طَلَبَ شَيْئًا ضَيَّعَهٗ قَبْلَ ذٰلِكَ بِالصَّيْفِ ضَيَّعْتِ اللَّبَنَ بِكَسْرِ تَاءِ الْخِطَابِ لِاَنَّهٗ فِى الْاَصْلِ لِاِمْرَاَةٍ۔

ترجمہ:۔

اور جب مجاز مرکب کا استعمال استعارہ کے طور پر شائع اور ذائع ہو جائے تو اس کو مثل کہتے ہیں اور اسی وجہ سے کہ مثل اس تمثیل کو کہتے ہیں جس کا استعمال استعارہ کے طور پر شائع ہو چکا ہو مثالوں کو نہیں بدلا جاتا ہے کیونکہ استعارہ کیلئے یہ ضروری ہے کہ لفظ مشبہ بہ مشبہ میں مستعمل ہو اب اگر مثل کو متغیر کر دیا جائے تو بعینہٖ وہی لفظ مشبہ بہ نہ رہے گا اور وہ استعارہ نہ ہوگا اسی لئے مثلوں میں مذکر، مؤنث مفرد، تثنیہ، جمع ہونے کے لحاظ سے ان کے مواقع استعمال کی طرف توجہ نہیں ہوتی بلکہ ان کے موارد کو دیکھا جاتا ہے جیسے اس سے کہیں جس نے ایسی چیز طلب کی ہو جس کو وہ پہلے ہی ضائع کر چکا ہو۔ بالصیف ضیعت اللبن تاء خطاب کے کسرہ کے ساتھ کیونکہ یہ اصل میں ایک عورت سے کہا گیا ہے۔

تشریح:۔

ومتیٰ فشا استعمالہٗ کذالک مثلاً:۔ یہاں سے مجاز مرکب کے بارے میں آخری بات بیان کر رہے ہیں اور وہ یہ ہے کہ استعارہ میں جب مجاز مرکب کا استعمال زیادہ ہو جائے تو اسے ضرب المثل کہتے ہیں اسی وجہ سے ان ضرب الامثال میں تصرف کر کے ان میں تبدیلی کرنا جائز نہیں ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ابتداء ضرب الامثال کا قائل ان کو مفرد میں استعمال کرے گا یا تثنیہ میں اور یا جمع میں پھر مذکر میں یا مؤنث میں تو جب ایک بار ان کو ان چیزوں میں سے کسی چیز میں استعمال کیا جائے تو بعد میں جب بھی اس ضرب المثل کو کوئی استعمال کرے گا تو اسے وضع اول کے ساتھ استعمال کرے گا چاہے تذکیر تانیث افراد تثنیہ اور جمع میں مطابقت پائی جائے یا نہ پائی جائے جیسے کسی جوان عورت نے کسی بوڑھے مالدار مرد سے شادی کی تھی پھر گرمیوں کے موسم میں اس سے طلاق کا مطالبہ کر کے اس سے طلاق لے لی اور کسی جوان غریب سے شادی کر لی ایک بار سردی کے موسم میں تنگ دستی سے تنگ آ کر اس نے اپنے سابقہ شوہر سے دودھ مانگا تو اس سابقہ بوڑھے شوہر نے کہا کہ ''ضیعت اللبن فی الصیف'' یعنی تو نے دودھ گرمی کے موسم میں ضائع کر دیا ہے۔ اب جس کیلئے بھی کسی سابقہ نقصان کی وجہ سے یہ جملہ استعمال کریں گے تو اس کے سامنے ضیعت واحد مؤنث کا صیغہ ہی استعمال کریں گے خواہ مخاطب مذکر ہو یا مؤنث واحد ہو یا تثنیہ یا جمع اس میں کسی طرح کی کوئی تبدیلی کرنا جائز نہیں ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ مجاز مرکب ضرب المثل میں استعارہ کے طور پر استعمال ہوتا ہے اور استعارہ کہتے ہیں مشبہ بہ کے الفاظ کو بعینہٖ اٹھا کر مشبہ میں استعمال کرنے کو اور جن ضرب الامثال میں انہی الفاظ کے ساتھ کلام استعمال نہ کیا جائے تو استعارہ ہی نہیں ہوگا اسلئے ضروری ہے کہ ضرب الامثال میں استعمال کئے

جانے والے الفاظ میں کوئی تبدیلی نہ ہو ان کو اسی نہج پر استعمال کیا جائے جس نہج پر اول بولنے والے نے بولا ہے۔

فَصْلٌ فِیْ بَیَانِ الْاِسْتِعَارَةِ بِالْکِنَایَةِ وَالْاِسْتِعَارَةِ التَّخْیِیْلِیَّةِ وَلَمَّا کَانَتَا عِنْدَ الْمُصَنِّفِ اَمْرَیْنِ مَعْنَوِیَّیْنِ غَیْرَ دَاخِلَیْنِ فِیْ تَعْرِیْفِ الْمَجَازِ اَوْرَدَ لَهُمَا فَصْلًا عَلٰی حِدَةٍ لِتَسْتَوْفِیَ الْمَعَانِیَ الَّتِیْ یُطْلَقُ عَلَیْهَا لَفْظُ الْاِسْتِعَارَةِ فَقَالَ قَدْ یُضْمَرُ التَّشْبِیْهُ فِی النَّفْسِ اَیْ فِیْ نَفْسِ مَعْنَی اللَّفْظِ اَوْ نَفْسِ الْمُتَکَلِّمِ فَلَا یُصَرَّحُ بِشَیْءٍ مِنْ اَرْکَانِهٖ سِوَی الْمُشَبَّهِ وَاَمَّا وُجُوْبُ ذِکْرِ الْمُشَبَّهِ بِهٖ فَاِنَّمَا هِیَ فِی التَّشْبِیْهِ الْمُصْطَلَحِ وَقَدْ عَرَفْتَ اَنَّهٗ غَیْرُ الْاِسْتِعَارَةِ بِالْکِنَایَةِ وَیُدَلُّ عَلَیْهِ اَیْ عَلٰی ذٰلِکَ التَّشْبِیْهِ الْمُضْمَرِ فِی النَّفْسِ بِاَنْ یُثْبَتَ لِلْمُشَبَّهِ اَمْرٌ مُخْتَصٌّ بِالْمُشَبَّهِ بِهٖ مِنْ غَیْرِ اَنْ یَکُوْنَ هُنَاکَ اَمْرٌ مُتَحَقِّقٌ حِسًّا اَوْ عَقْلًا یُطْلَقُ عَلَیْهِ اِسْمُ ذٰلِکَ الْاَمْرِ فَیُسَمَّی التَّشْبِیْهُ الْمُضْمَرُ فِی النَّفْسِ اِسْتِعَارَةً بِالْکِنَایَةِ اَوْ مَکْنِیًّا عَنْهَا اَمَّا الْکِنَایَةُ فَلِاَنَّهٗ لَمْ یُصَرَّحْ بِهٖ بَلْ اِنَّمَا دُلَّ عَلَیْهِ بِذِکْرِ خَوَاصِّهٖ وَلَوَازِمِهٖ وَاَمَّا الْاِسْتِعَارَةُ فَمُجَرَّدُ تَسْمِیَةٍ خَالِیَةٍ عَنِ الْمُنَاسَبَةِ۔

ترجمہ:۔ یہ فصل استعارہ بالکنایہ اور استعارہ تخییلیہ کے بیان میں ہے۔

مصنفؒ کے نزدیک چونکہ یہ دونوں امر معنوی ہیں اور مجاز کی تعریف میں داخل نہیں ہیں اسلئے ان کیلئے ایک مستقل فصل لے آئے تاکہ ان تمام معانی کا استیفاء کر سکے جن پر استعارہ کا لفظ بولا جاتا ہے لہٰذا مصنفؒ فرماتے ہیں کہ کبھی کبھار تشبیہ کو نفس میں مضمر رکھا جاتا ہے یعنی لفظ کے معنیٰ کے نفس میں یا نفس متکلم میں تو مشبہ کے علاوہ تشبیہ کے کسی دوسرے رکن کی تصریح نہیں کی جاتی ہے اور جہاں تک مشبہ بہ کے ذکر کا ضروری ہونا ہے تو وہ تشبیہ اصطلاحی میں ضروری ہے اور یہ بات تجھے معلوم ہے کہ یہ استعارہ بالکنایہ کا غیر ہے اور اس پر دلالت کرائی جاتی ہے یعنی تشبیہ مضمر فی النفس پر اس طور پر کہ مشبہ کیلئے کوئی ایسا امر ثابت کر دیا جاتا ہے جو مشبہ بہ کے ساتھ مختص ہو بغیر اس کے کہ وہاں کوئی امر متحقق ہو حسًا یا عقلاً جس پر اس امر کے اسم کا اطلاق کیا جائے تو تشبیہ مضمر فی النفس کا نام رکھا جاتا ہے استعارہ بالکنایہ یا مکنی عنہا کنایہ اسلئے کہ اس میں تصریح نہیں کی گئی ہے بلکہ اس پر خواص کے ذکر سے دلالت کرائی گئی ہے رہا استعارہ کہنا تو یہ محض نام رکھنا ہے جو مناسبت سے خالی ہے۔

تشریح:۔

یہاں تک استعارہ کی جتنی قسمیں بیان کی ہیں ان کا تعلق الفاظ سے تھا اور اب یہاں سے استعارہ کی دو قسمیں رہ رہی تھیں ان کو بیان کریں گے جن کا تعلق معانی سے ہے اور ان کو الفاظ کے ذیل میں بیان نہیں کیا جاسکتا تھا اسلئے اب یہاں سے وہ دو قسمیں بیان کر رہے ہیں جن کا تعلق معانی کے ساتھ ہے اور وہ دو قسمیں استعارہ مکنیہ اور استعارہ تخییلیہ ہیں جن کا خلاصہ یہ ہے کہ کبھی کبھار تشبیہ کو متکلم اپنے دل میں یا الفاظ میں چھپا لیتا ہے اور تشبیہ کے ارکان میں سے سوائے مشبہ کے باقی تمام کو حذف کر دیتا ہے پھر اس چھپی ہوئی تشبیہ پر دلالت کرنے کیلئے مشبہ بہ کے خواص میں سے کسی ایسے خاص کو مشبہ کیلئے ثابت کرتا ہے جس کی نسبت مشبہ کی طرف کرنا صحیح نہ ہو۔ تو گویا کہ اس میں دو چیزیں ہوتی ہیں ایک وہ تشبیہ جسے متکلم اپنے دل میں چھپاتا ہے اور دوسری وہ چیز جو مشبہ بہ کا خاص ہے اور اسے مشبہ کیلئے ثابت کر کے چھپی ہوئی تشبیہ پر دلالت کی گئی ہے تو امر اول کو استعارہ مکنیہ اور استعارہ کنائیہ کہتے ہیں اور امر ثانی کو استعارہ تخییلیہ کہتے ہیں۔ استعارہ بالکنایہ کو کنایہ اسلئے کہتے ہیں کہ کنایہ کے معنیٰ ہیں چھپانا اور مخفی ہونا اور اس میں بھی تشبیہ چھپی ہوئی ہوتی ہے صرف مشبہ بہ کے لوازمات کو ذکر کر کے تشبیہ پر دلالت کی جاتی ہے اور اصل ضابطہ کے مطابق اس کو استعارہ نہیں کہنا چاہئے اسلئے کہ استعارہ میں مشبہ بہ مذکور ہوتا ہے اور مراد مشبہ محذوف ہوتا ہے جو مقصود بھی ہوتا ہے جبکہ اس میں مشبہ مذکور ہوتا ہے پھر اس کو اہل معانی محض ایک اصطلاح کے طور پر استعارہ کہتے ہیں ورنہ یہ استعارہ نہیں ہے

وَیُسَمّٰی اِثْبَاتُ ذٰلِکَ الْاَمْرِ الْمُخْتَصِّ بِالْمُشَبَّهِ بِهٖ لِلْمُشَبَّهِ اِسْتِعَارَةً تَخْیِیْلِیَّةً لِاَنَّهٗ قَدِ اسْتُعِیْرَ لِلْمُشَبَّهِ ذٰلِکَ الْاَمْرُ الَّذِیْ یَخْتَصُّ بِالْمُشَبَّهِ بِهٖ وَبِهٖ یَکُوْنُ کَمَالُ الْمُشَبَّهِ بِهٖ اَوْ قِوَامُهٗ فِیْ وَجْهِ الشَّبَهِ لِیُخَیَّلَ اَنَّ الْمُشَبَّهَ مِنْ جِنْسِ الْمُشَبَّهِ بِهٖ کَمَا فِیْ قَوْلِ الْهُذَلِیْ شِعْرٌ وَاِذَا الْمَنِیَّةُ اَنْشَبَتْ اَیْ اَعْلَقَتْ اَظْفَارَهَا اَلْفَیْتَ کُلَّ تَمِیْمَةٍ

لَاتَنفَعُ اَلتَّمِيمَةُ اَلْخَرَزَةُ الَّتِي تُجْعَلُ مُعَاذَةً اَيْ إِذَا اَعْلَقَ الْمَوْتُ مِخْلَبَهُ فِي شَيْئٍ لِيَذْهَبَ بِهٖ بَطَلَتْ عِنْدَهُ الْحِيَلُ شَبَّهَ الْهُذَلِيُّ فِي نَفْسِهٖ اَلْمَنِيَّةَ بِالسَّبُعِ فِي اِغْتِيَالِ النُّفُوسِ بِالْقَهْرِ وَالْغَلَبَةِ مِنْ غَيْرِ تَفْرِقَةٍ بَيْنَ نَفَّاعٍ وَضَرَّارٍ وَلَا رِقَّةٍ لِمَرْحُومٍ وَلَا اِبْقَاءٍ عَلٰى ذِي فَضِيلَةٍ فَاَثْبَتَ لَهَا اَيْ لِلْمَنِيَّةِ الْاَظْفَارَ الَّتِي لَا يَكْمُلُ ذٰلِكَ الْاِغْتِيَالُ فِيهِ اَيْ فِي السَّبُعِ بِدُونِهَا تَحْقِيقًا لِلْمُبَالَغَةِ فِي التَّشْبِيهِ فَتَشْبِيهُ الْمَنِيَّةِ بِالسَّبُعِ اِسْتِعَارَةٌ بِالْكِنَايَةِ وَاِثْبَاتُ الْاَظْفَارِ لَهَا اِسْتِعَارَةٌ تَخْيِيلِيَّةٌ۔

ترجمہ:۔

اور مشبہ کیلئے اس امر کے اثبات کا جو مشبہ بہ کے ساتھ مختص ہے استعارہ تخییلیہ نام رکھا جاتا ہے کیونکہ مستعار لیا گیا ہے مشبہ کیلئے وہ امر جو مشبہ بہ کے ساتھ مختص ہے اور وجہ شبہ میں مشبہ بہ کا کمال یا قوام اسی کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے تاکہ یہ خیال کیا جائے کہ مشبہ مشبہ بہ کی جنس میں سے ہے جیسے ہذلی کے قول میں ہے اور جب موت اپنے پنجے گاڑھ دے تو تو ہر تعویذ کو بے فائدہ پائے گا تمیمہ ان خرمہروں کو کہتے ہیں جن سے تعویذ بنالیا جاتا تھا یعنی موت جب کسی چیز کو ختم کرنے کیلئے اپنے پنجے گاڑھ دے تو تمام حیلے بیکار ہو جاتے ہیں ہذلی نے اپنے دل میں موت کی تشبیہ دی ہے درندے کے ساتھ غلبہ اور قہر کے ساتھ جانوں کو ہلاک کرنے میں نفع یا ضرر رساں کے درمیان فرق کئے بغیر اور کسی قابل رحم کے ساتھ مہربانی اور صاحب فضیلت پر رحم کئے بغیر لہٰذا تشبیہ میں مبالغہ پیدا کرنے کیلئے موت کیلئے وہ ناخن ثابت کئے ہیں جن کے بغیر درندہ میں اچانک ہلاک کرنا کامل نہیں ہوسکتا ہے تو درندہ کے ساتھ موت کی تشبیہ دینا استعارہ بالکنایہ ہے اور اس کیلئے ناخنوں کو ثابت کرنا استعارہ تخییلیہ ہے۔

تشریح:۔

استعارہ تخییلیہ کو تخییلیہ اسلئے کہتے ہیں کہ اس میں متکلم مشبہ بہ کے ایسے لوازمات اور مخصوصات کو مشبہ کیلئے ثابت کرتا ہے جو مشبہ بہ کیلئے کمال یا قوام کا سبب بنتے ہیں۔

کمال بننے کی مثال جیسے ہذلی کے اس شعر میں ہے

واذا المنية انشبت اظفارها::الفيت كل تميمة لاتنفع

تحقیق المفردات:......المنية موت۔انشبت گاڑھنا اظفار ظفر کی جمع ہے ناخن الفيت وجدت کے معنی میں ہے پانا۔ تمیمہ خرمہروں سے بنی ہوئی تعویذ کو کہتے ہیں جو زمانہ جہالت میں لوگ ہرن کے دانت اور اس طرح کی کچھ اور چیزوں کو ملا کر نظر بد وغیرہ سے حفاظت کیلئے بچوں کے گلے میں لٹکاتے تھے۔اور یہاں پر اس سے مراد ہر حیلہ اور ہر تدبیر ہے۔

ترجمہ:......اور جب موت اپنے پنجے گاڑھ دے تو تو ہر تعویذ کو بیکار پائے گا۔

محل استشہاد۔اس شعر میں ہذلی نے موت کی درندے کے ساتھ تشبیہ دی ہے اور اس تشبیہ کو اپنے دل میں مخفی رکھ کر مشبہ کے سوا باقی کسی چیز کو ذکر نہیں کیا ہے البتہ اس تشبیہ پر دلالت کرنے کیلئے مشبہ بہ کا لازم اظفار کو مشبہ کیلئے ثابت کیا ہے جس کے بغیر درندے کو چیر پھاڑنے میں کمال حاصل نہیں ہوسکتا ہے اور اس کی تشبیہ دی ہے انسانوں کو ختم کر جانے والی موت کے ساتھ۔تو منیہ مشبہ اور سبع مشبہ بہ ہے اور ان دونوں کے درمیان جامع اور وجہ شبہ زبردستی انسانوں پر غلبہ پا کر اچھے برے اور غریب اور امیر کی امتیاز کے بغیر ان کو زیروزبر کرنا ہے اور اس بات میں درندہ اور موت دونوں ایک دوسرے کے ساتھ شریک ہیں جس طرح بے رحم درندہ ان چیزوں کا خیال نہیں رکھتا ہے موت بھی ان میں امتیاز کئے بغیر ہی سب کو زیروزبر کر دیتی ہے۔اور یہ تشبیہ چونکہ مبالغہ پر مشتمل ہوتی ہے اسلئے اس میں موت کی درندے کے ساتھ تشبیہ دینا استعارہ بالکنایہ ہوگا اور موت کیلئے درندے کے پنجے ثابت کرنا استعارہ تخییلیہ ہوگا۔

شاعر کی تحقیق:......

ہذلی کی کنیت ابوذویب ہے اور نام خویلد بن محرث ہے یہ شعراء مخضرمین میں سے ہے مخضرمین ان شعراء کو کہتے ہیں جنہوں نے زمانہ جاہلیت

اور اسلام دونوں کو پایا ہو۔ لیکن ان سے زندگی حضور ﷺ سے ان کی ملاقات ثابت نہیں ہے ابو ذویب کا اپنا بیان ہے کہتے ہیں کہ میں جنگل میں تھا وہیں پر مجھے آپ ﷺ کی بیماری کا پتہ چلا تو رات بھر میں بے چین رہا صبح ہوئی تو مدینہ منورہ پہنچا دیکھا تو وہاں ایام حج کی طرح ایک کہرام بپا تھا میں نے لوگوں سے پوچھا کہ کیا ہوا ہے تو لوگوں نے بتایا کہ حضور ﷺ کا انتقال ہو گیا ہے میں مسجد میں گیا تو وہاں پر کوئی موجود نہیں تھا میں حضور کے مکان پر حاضر ہوا تو وہاں پر تل دھرنے کی جگہ نہ تھی میں نے پوچھا کہ لوگ کہاں گئے ہوئے ہیں؟ تو مجھے جواب ملا کہ سقیفہ بنی ساعدہ میں ہیں۔ میں وہاں پہنچا تو کیا دیکھتا ہوں کہ حضرت عمر اور دوسرے صحابہ حضرت ابوبکر صدیقؓ کے ہاتھ پر خلافت کی بیعت کر رہے ہیں جب بیعت لے کر فارغ ہو کر حضرت ابوبکر صدیقؓ واپس ہوئے تو میں بھی ان کے ساتھ واپس ہوا اور حضور ﷺ کے جنازے اور تدفین میں شریک ہوا مذکورہ بالا شعر ان کے اس قصیدہ سے لیا گیا ہے جو انھوں نے ایک ہی سال میں اپنے کئی مرنے والے بچوں کے مرثیہ میں کہا تھا اس کا مطلع یہ ہے۔

امن المنون وریبها تتوجع :: والدهر لیس بمعتب من یجزع

مذکورہ شعر کے بعد یہ شعر ہے

وتجلدی للشامتین اریهم :: انی لریب الدهر لا اتضعضع۔

اس کے بارے میں منقول ہے کہ حضرت عبداللہ ابن عباس یا حسن ابن علی حضرت امیر معاویہ کے مرض الموت میں ان کی عیادت کیلئے آئے تھے انھوں نے اندر داخل ہونے کی اجازت مانگی تو حضرت امیر معاویہ نے تیل اور سرمہ منگوا کر لگایا اور تکیہ کا سہارا لیکر بیٹھ گئے اور اپنے دربانوں سے کہا کہ ان کو اندر آنے کی اجازت دیدو اور یہ کہدو کہ صرف کھڑے کھڑے سلام کر کے چلے جائیں، جب حضرت عبداللہ یا حضرت حسن اندر تشریف لائے تو حضرت امیر معاویہ نے ابو ذویب کا یہ شعر پڑھا" وتجلدی للشامتین اریهم :: انی لریب الدهر لا اتضعضع۔

اس پر فوراً حضرت عبداللہ یا حضرت حسن نے جواب میں یہ شعر پڑھا" واذا المنیة انشبت الخ

راوی کا بیان ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباس یا حضرت حسن مکان سے نکلے ہی تھے کہ حضرت امیر معاویہ کا انتقال ہوا اور ان پر رونے دھونے کی آواز گونج اٹھی۔

وَكَمَا فِيْ قَوْلِ لِآخَرَ شِعْرٌ وَلَئِنْ نَطَقْتُ بِشُكْرِ بِرِّكَ مُفْصِحًا فَلِسَانُ حَالِيْ بِالشِّكَايَةِ أَنْطَقُ شَبَّهَ الْحَالَ بِإِنْسَانٍ مُتَكَلِّمٍ فِي الدَّلَالَةِ عَلَى الْمَقْصُوْدِ وَهُوَ اِسْتِعَارَةٌ بِالْكِنَايَةِ فَأَثْبَتَ لَهَا أَيْ لِلْحَالِ اَللِّسَانَ الَّذِيْ بِهِ قِوَامُهَا أَيْ قِوَامُ الدَّلَالَةِ فِيْهِ أَيْ اَلْإِنْسَانِ الْمُتَكَلِّمِ وَهٰذَا الْإِثْبَاتُ اِسْتِعَارَةٌ تَخْيِيْلِيَّةٌ فَعَلٰى هٰذَا كُلٌّ مِنْ لَفْظِيِ الْأَظْفَارِ وَالْمَنِيَّةِ حَقِيْقَةٌ مُسْتَعْمَلَةٌ فِيْ مَعْنَاهَا الْمَوْضُوْعِ لَهُ وَلَيْسَ فِي الْكَلَامِ مَجَازٌ لُغَوِيٌّ وَالْاِسْتِعَارَةُ بِالْكِنَايَةِ وَالْاِسْتِعَارَةُ التَّخْيِيْلِيَّةُ فِعْلَانِ مِنْ أَفْعَالِ الْمُتَكَلِّمِ مُتَلَازِمَانِ إِذِ التَّخْيِيْلِيَّةُ يَجِبُ أَنْ تَكُوْنَ قَرِيْنَةً لِلْمَكْنِيَّةِ الْبَتَّةَ وَالْمَكْنِيَّةُ يَجِبُ أَنْ تَكُوْنَ قَرِيْنَتُهَا تَخْيِيْلِيَّةً الْبَتَّةَ۔

ترجمہ:۔

اور جیسے دوسرے کے قول میں ہے شعر اور اگر میں تیرے نعمتوں کا شکریہ ادا کروں تو میرے حال کی زبان شکایت کے ساتھ زیادہ گویا ہے شاعر نے دلالت علی المقصود میں حال کی بولنے والے انسان کے ساتھ تشبیہ دی ہے جو استعارہ بالکنایہ ہے اور حال کیلئے زبان کو ثابت کیا ہے جس کے ساتھ بولنے والے انسان میں دلالت کا قوام ہے اور یہ اثبات استعارہ تخیلیہ ہے پس اس تفسیر پر اظفار اور منیہ میں سے ہر ایک حقیقت ہے جو اپنے موضوع لہ میں مستعمل ہے اور کلام میں مجاز لغوی نہیں ہے اور استعارہ بالکنایہ اور استعارہ تخیلیہ دونوں متکلم کے افعال میں سے دو فعل ہیں جو آپس میں متلازم ہیں کیونکہ تخیلیہ کیلئے ضروری ہے کہ وہ مکنیہ کا قرینہ ہو اور مکنیہ کیلئے ضروری ہے کہ اس کا قرینہ تخیلیہ ہو۔

تشریح:۔

دوسری مثال جس میں لازم مشبہ بہ اس کے قوام میں داخل ہو جیسے دوسرے شاعر کا یہ شعر ہے۔

ولئن نطقت بشكر برّك مفصحًا::فلسان حالي بالشكاية أنطق۔

تحقیق المفردات:......نطقت واحد متکلم کا صیغہ ہے بمعنی بولنا۔شکر شکریہ ادا کرنا۔مفصحًا کھول کھول کر بیان کرنا انطق اسم تفصیل کا صیغہ ہے زیادہ بولنا۔

ترجمہ:......اگر میں تیری نعمت کا شکریہ کھول کھولکر بھی اداء کرلوں تو میری حالت کی زبان شکایت کرتے ہوئے اس سے بھی زیادہ بولے گی۔

محل استشہاد:......اس شعر میں شاعر نے حال کی تشبیہ دی ہے انسان متکلم کے ساتھ اور اس میں وجہ شبہ دلالت علی المقصود ہے کیونکہ جس طرح کلام مقصود پر دلالت کرتا ہے اسی طرح حال بھی مقصود پر دلالت کرتا ہے لہٰذا یہ استعارہ بالکنایہ ہوگا اور پھر انسان کا لازم اور خاص زبان کو حال کیلئے ثابت کرنا جو اس دلالت کیلئے قوام بنتا ہے استعارہ تخیلیہ ہے۔

اس تحقیق سے معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں قسموں میں لفظ اپنے معنیٰ موضوع لہٗ میں استعمال ہوا ہے اسلئے یہ حقیقت ہوگا نہ کہ مجاز لغویہ۔

پھر استعارہ مکنیہ اور استعارہ تخیلیہ میں سے ہر ایک دوسرے کو لازم ہیں یعنی جہاں پر استعارہ مکنیہ ہوگا وہاں پر استعارہ تخیلیہ بھی ہوگا اور جہاں پر استعارہ تخیلیہ ہوگا وہاں پر استعارہ مکنیہ بھی ہوگا۔اس کی وجہ یہ ہے کہ جہاں پر استعارہ مکنیہ ہو تو وہاں پر قرینہ کا ہونا ضروری ہے اور استعارہ مکنیہ پر دلالت کرنے والے قرینہ کو استعارہ تخیلیہ کہتے ہیں اور استعارہ تخیلیہ چونکہ استعارہ مکنیہ پر قرینہ بنتا ہے اسلئے جہاں پر استعارہ تخیلیہ ہو تو وہاں پر مکنیہ کا ہونا بھی ضروری ہے۔

فَمِثْلُ قَوْلِنَا أَظْفَارُ الْمَنِيَّةِ الشَّبِيهَةِ بِالسَّبُعِ أَهْلَكَتْ فُلَانًا يَكُونُ تَرْشِيحًا لِلتَّشْبِيهِ كَمَا أَنَّ أَطْوَلُكُنَّ فِي قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَسْرَعُكُنَّ لُحُوقًا بِي أَطْوَلُكُنَّ يَدًا أَيْ نِعْمَةً تَرْشِيحٌ لِلْمَجَازِ۔

ترجمہ:۔

لہٰذا ہمارا قول درندہ کے مشابہ موت کے ناخنوں نے فلاں کو ہلاک کر دیا تشبیہ ترشیحیہ ہے جیسا کہ لفظ اطولکن حضور ﷺ کے ارشاد تم میں سب سے پہلے ملنے والی وہ ہے جو تم میں سے زیادہ احسان والی ہیں مجاز کیلئے ترشیح ہے۔

تشریح:۔

اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے کہا ہے کہ استعارہ بالکنایہ اور استعارہ تخیلیہ میں تلازم ہوتا ہے یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ ہم آپ کو دکھاتے ہیں کہ ایک جگہ استعارہ تخیلیہ تو ہے لیکن استعارہ مکنیہ نہیں ہے جیسے کہ اس مثال میں'' اظفار المنية الشبيهة بالسبع اهلكت فلانا'' اس میں تخیلیہ تو ہے لیکن استعاہ مکنیہ نہیں ہے تخیلیہ اس طرح ہے کہ اس میں مشبہ بہ کے لوازمات میں سے اظفار کو منیہ مشبہ کیلئے ثابت کیا ہے اور مکنیہ اس لئے نہیں ہے کہ مکنیہ میں سوائے مشبہ کے باقی تمام ارکان تشبیہ کو حذف کر دیا جاتا ہے جبکہ یہاں پر تشبیہ کے تمام ارکان موجود ہیں لہٰذا آپ کی یہ بات کہ ان دونوں میں تلازم ہے غلط ہے۔

جواب:......جواب کے سمجھنے سے پہلے ایک بات کا جاننا ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ ترشیحیہ کی تین قسمیں ہیں ایک ترشیحیہ تشبیہ میں ہے اسے تشبیہ ترشیحیہ کہتے ہیں دوسرا ترشیحیہ مجاز مرسل میں ہے اسے مجاز مرسل ترشیحیہ کہتے ہیں اور تیسرا ترشیحیہ استعارہ میں ہے اسے استعارہ ترشیحیہ کہتے ہیں۔

یہاں پر یہ استعارہ تخیلیہ نہیں ہے جسے دیکھ کر آپ کو وہم ہو گیا ہے کہ تخیلیہ تو پایا جاتا ہے لیکن مکنیہ نہیں پایا جاتا ہے بلکہ یہاں پر یہ استعارہ ترشیحیہ ہے اسلئے کہ اس میں مشبہ بہ کے مناسبات کو مشبہ کیلئے ثابت کیا گیا ہے جیسے نبی کریم ﷺ کے ارشاد میں'' اطولكن ''نعمت سے استعارہ کیا گیا ہے۔

حدیث کا پس منظر:۔ایک مرتبہ ازواج مطہرات نے آنحضرت ﷺ سے دریافت کیا کہ آپ کے دنیا سے چلے جانے کے بعد ہم میں سے کس کا انتقال جلدی ہوگا تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا''اسرعكن لحاقابي اطولكن يدًا''تم میں سے مجھ سے وہ جلدی ملے گی جس کے ہاتھ لمبے ہیں حضرت عائشہ کہتی ہیں کہ ہم لوگ ایک لکڑی سے اپنے ہاتھ ناپنے شروع ہو گئیں لیکن بعد میں معلوم ہوا کہ اس سے حضور کی مراد نعمت تھی کیونکہ

اپنے ہاتھ سے کما کر سب سے زیادہ حضرت زینبؓ صدقہ کرلیا کرتی تھیں اور حضور کے بعد ازواج مطہرات میں سب سے پہلے ان ہی کا انتقال ہوا تھا۔

اس حدیث میں ''ید'' نعمت سے استعارہ ہے اور کوئی قرینہ بھی موجود نہیں ہے اسلئے یہ مجاز مرسل ہوگا لیکن نعمت کے مناسب طول کو ید کیلئے ثابت کیا ہے اسلئے یہ استعارہ مجاز مرسل مرشحہ ہوگا۔

فائدہ......اطـول کے مأخذ کے بارے میں دو قول ہیں ایک قول یہ ہے کہ یہ طُـول بضم الطاء ہو اس کے معنٰی ہیں لمبا ہونا اس کی تفصیل وہی ہوگی جو ہم ابھی بیان کر آئے ہیں اور دوسرا قول یہ ہے کہ یہ طَـول بفتح الطاء ہو اس صورت میں اس حدیث کا مطلب بنے گا کہ تم میں سے جو نعمتوں کو زیادہ خرچ کرے اور لوگوں پر زیادہ احسان کرے وہ مجھ سے جلدی ملے گی۔

وَلٰكِنْ تَفْسِيْرُ الْاِسْتِعَارَةِ بِالْكِنَايَةِ بِمَا ذَكَرَهُ الْمُصَنِّفُ شَيْئٌ لَا مُسْتَنَدَ لَهٗ فِيْ كَلَامِ السَّلَفِ وَلَا هُوَ مَبْنِيٌّ عَلٰى مُنَاسَبَةٍ لُغَوِيَّةٍ وَمَعْنَاهَا الْمَأْخُوْذُ مِنْ كَلَامِ السَّلَفِ هُوَ اَنْ لَّا يُصَرَّحَ بِذِكْرِ الْمُسْتَعَارِ بَلْ يُذْكَرُ رَدِيْفُهٗ وَلَازِمُهُ الدَّالُّ عَلَيْهِ فَالْمَقْصُوْدُ بِقَوْلِنَا اَظْفَارُ الْمَنِيَّةِ اِسْتِعَارَةُ السَّبُعِ لِلْمَنِيَّةِ كَاسْتِعَارَةِ الْاَسَدِ لِلرَّجُلِ الشُّجَاعِ اِلَّا اَنَّا لَمْ نُصَرِّحْ بِذِكْرِ الْمُسْتَعَارِ اَعْنِي السَّبُعَ بَلِ اقْتَصَرْنَا عَلٰى ذِكْرِ لَازِمِهٖ وَهُوَ الْاَظْفَارُ لِيُنْتَقَلَ مِنْهُ اِلَى الْمَقْصُوْدِ كَمَا هُوَ شَانُ الْكِنَايَةِ فَالْمُسْتَعَارُ هُوَ لَفْظُ السَّبُعِ الْغَيْرُ الْمُصَرَّحِ بِهٖ وَالْمُسْتَعَارُ مِنْهُ هُوَ الْحَيَوَانُ الْمُفْتَرِسُ وَالْمُسْتَعَارُ لَهٗ هُوَ الْمَنِيَّةُ قَالَ صَاحِبُ الْكَشَّافِ اِنَّ مِنْ اَسْرَارِ الْبَلَاغَةِ وَلَطَائِفِهَا اَنْ يَسْكُتُوْا عَنْ ذِكْرِ الشَّيْئِ الْمُسْتَعَارِ ثُمَّ يَرْمِزُوْا اِلَيْهِ بِذِكْرِ الشَّيْئِ مِنْ لَوَازِمِهٖ وَرَوَادِفِهٖ فَيُنَبِّهُوْا بِذٰلِكَ الرَّمْزِ عَلٰى مَكَانِهٖ نَحْوُ شُجَاعٌ يَفْتَرِسُ اَقْرَانَهٗ فَفِيْهِ تَنْبِيْهٌ عَلٰى اَنَّ الشُّجَاعَ الْاَسَدُ هٰذَا كَلَامُهٗ وَهُوَ صَرِيْحٌ فِيْ اَنَّ الْمُسْتَعَارَ هُوَ اِسْمُ الْمُشَبَّهِ بِهِ الْمَتْرُوْكُ صَرِيْحًا الْمَرْمُوْزُ اِلَيْهِ بِذِكْرِ لَوَازِمِهٖ وَسَيَجِيْئُ الْكَلَامُ عَلٰى مَا ذَكَرَهُ السَّكَّاكِيُّ۔

ترجمہ:۔

لیکن مصنفؒ نے استعارہ بالکنایہ کی جو تفسیر بیان کر دی ہے اس کی دلیل نہ تو اسلاف کے کلام میں موجود ہے اور نہ ہی یہ کسی لغوی مناسبت پر مبنی ہے اور اس کے جو معنٰی اسلاف کے کلام سے مأخوذ ہیں وہ یہ ہیں کہ مستعار کی تصریح نہ کی جائے بلکہ اس کے ردیف اور لازم کو ذکر کر دیا جائے جو اس پر دلالت کرے کہ تو اظفار المنیۃ میں درندہ کا موت کیلئے استعارہ مقصود ہے جیسے اسد کا استعارہ رجل شجاع کیلئے مقصود ہے البتہ ہم نے مستعار یعنی رجل شجاع کی تصریح نہیں کی ہے بلکہ اس کے لازم یعنی اظفار کے ذکر پر اکتفاء کیا ہے تاکہ اس سے مقصود کی طرف انتقال ہو جائے جیسا کہ کنایہ میں ہوتا ہے تو اس میں مستعار لفظ سبع غیر مصرح ہے اور مستعار منہ حیوان مفترس (درندہ) ہے اور مستعار لہٗ موت ہے صاحب کشاف نے کہا ہے کہ بلاغت کے نکات اور باریکیوں میں سے ایک یہ بات ہے کہ مستعار چیز کے ذکر سے خاموش ہو کر اس کے لوازم اور روادف میں سے کسی چیز کا ذکر کر کے اس کی طرف اشارہ کر دیا جائے جس سے اس کے امکان کی طرف تنبیہ ہو جائے جیسے شجاع یفترس اقرانہٗ کہ اس میں اس پر تنبیہ ہے کہ شجاع بعینہٖ اسد ہے ان کی بات ختم ہوگئی یہ کلام اس بات پر صراحۃً دلالت کر رہا ہے کہ مستعار لہٗ وہ اسم ہے جس کا صراحۃً ذکر نہیں کیا جاتا ہے بلکہ اس کے لوازم کے ذکر کے ساتھ اس کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے علامہ سکاکی نے جو کچھ ذکر کیا ہے وہ عنقریب آ رہا ہے۔

تشریح:۔

اس سے پہلے استعارہ بالکنایہ کے بارے میں مصنف کا مذہب بیان ہوا جس کا خلاصہ یہ تھا کہ مصنف کے نزدیک استعارہ مکنیہ تشبیہ کے مقدر کرنے کا نام ہے اسی وجہ سے استعارہ مکنیہ ایک معنوی چیز ہوگی۔

اب اس عبارت کیساتھ علامہ تفتازانیؒ نے ماتن کی تردید کی ہے۔

جس کا خلاصہ اور لب لباب یہ بنتا ہے کہ مصنفؒ نے استعارہ کی جو تعریف کی ہے یہ تعریف نہ تو اسلاف اور بزرگوں میں سے کسی سے منقول ہے اور نہ ہی یہ تعریف کسی مناسبت لغویہ پر محمول ہے بلکہ یہ تعریف مصنفؒ کی محض اپنی اختراع ہے جس کا کسی کے کلام میں کوئی مؤید نہیں ہے بلکہ

استعارہ کی صحیح تعریف یہ ہے کہ متکلم اپنے دل ہی دل میں مشبہ کیلئے مشبہ بہ کے اسم کا استعارہ کر کے لفظ مستعار کے بجائے مشبہ بہ پر دلالت کرنے کیلئے اس کے لازم کو ذکر کردے تا کہ اس سے مشبہ بہ کی طرف انتقال ہو سکے چنانچہ "اظفار المنية نشبت بفلان" میں منیہ کیلئے سبع کا استعارہ مقصود ہے جیسا کہ رئیت اسدًا میں رجل شجاع کیلئے اسد کا استعارہ مقصود ہوتا ہے لیکن اس میں مستعار منہ یعنی سبع کی تصریح نہیں کی گئی ہے صرف ذکر لازم پر اکتفاء کیا گیا ہے اسلئے اس مثال میں مستعار لفظ سبع غیر مذکور ہے اور مستعار لہ حیوان مفترس ہے اور مستعار منہ منیہ ہے۔

علامہ سکاکی فرماتے ہیں کہ استعارہ کی جو تعریف ہم نے ذکر کی ہے یہی تعریف صاحب کشاف کی عبارت سے بھی معلوم ہوتی ہے چنانچہ انھوں نے کہا ہے کہ بلاغت کے اسرار اور لطائف میں سے ایک یہ بات بھی ہے کہ جب بھی کسی چیز کا ذکر کرتے ہیں تو اس میں مستعار کے ذکر سے سکوت اختیار کر کے مشبہ بہ کے لوازمات اور مناسبات ذکر کر کے اس سے مستعار کے محذوف ہونے کی طرف اشارہ کرتے ہیں جیسے کہا جاتا ہے "شجاع یفترس اقرانہ" اس میں شجاع سے مراد اسد ہے تو اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہاں پر ایک تو تشبیہ پائی جاتی ہے اور دوسرے نمبر پر ایک لفظ کا دوسرے لفظ کیلئے استعارہ کیا گیا ہے اس طور پر کہ مستعار کو حذف کر کے مشبہ بہ کے لازم شجاع کے ساتھ اس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

اس تحقیق سے معلوم ہوتا ہے کہ اہل معانی کے نزدیک استعارہ مکنیہ لفظ ہے نہ کہ معنی جیسا کہ مصنف نے کہا ہے۔

وَكَذَا قَوْلُ زُهَيْرٍ شِعْرٌ صَحَا اَىْ سَلَا مَجَازٌ مِنَ الصَّحْوِ خِلَافُ السُّكْرِ اَلْقَلْبُ عَنْ سَلْمٰى وَاَقْصَرَ بَاطِلَهٗ يُقَالُ اَقْصَرَ عَنِ الشَّيْئِ اِذَا اَقْلَعَ عَنْهُ اَىْ تَرَكَهٗ وَامْتَنَعَ عَنْهُ اَىْ اِمْتَنَعَ بَاطِلَهٗ عَنْهُ وَتَرَكَهٗ بِحَالِهٖ وَعُرِّىَ اَفْرَاسُ الصِّبٰى وَرَوَاحِلُهٗ اَرَادَ زُهَيْرٌ اَنْ يُّبَيِّنَ اَنَّهٗ تَرَكَ مَا كَانَ يَرْتَكِبُهٗ زَمَنَ الْمَحَبَّةِ مِنَ الْجَهْلِ وَالْغَيِّ وَاَعْرَضَ عَنْ مُعَاوَدَتِهٖ فَبَطَلَتْ آلَاتُهٗ اَلضَّمِيْرُ فِيْ مُعَاوَدَتِهٖ وَآلَاتِهٖ لِمَا كَانَ يَرْتَكِبُهٗ فَشَبَّهَ زُهَيْرٌ فِيْ نَفْسِهٖ اَلصِّبٰى بِجِهَةٍ مِنْ جِهَاتِ الْمَسِيْرِ كَالْحَجِّ وَالتِّجَارَةِ قَضٰى مِنْهَا اَىْ مِنْ تِلْكَ الْجِهَةِ الْوَطَرَ فَاُهْمِلَتْ آلَاتُهَا وَوَجْهُ الشَّبْهِ اَلْاِشْتِغَالُ التَّامُّ وَرُكُوْبُ الْمَسَالِكِ الصَّعْبَةِ فِيْهِ غَيْرَ مُبَالٍ بِمَهْلِكَةٍ وَلَا مُحْتَرِزٍ عَنْ مَعْرَكَةٍ وَهٰذَا التَّشْبِيْهُ الْمُضْمَرُ فِي النَّفْسِ اِسْتِعَارَةٌ بِالْكِنَايَةِ فَاَثْبَتَ لَهٗ اَىْ اَلصِّبٰى بَعْضَ مَا يَخْتَصُّ بِتِلْكَ الْجِهَةِ اَعْنِيْ اَلْاَفْرَاسَ وَالرَّوَاحِلَ الَّتِىْ بِهَا قِوَامُ جِهَةِ الْمَسِيْرِ وَالسَّفَرِ فَاِثْبَاتُ الْاَفْرَاسِ وَالرَّوَاحِلِ اِسْتِعَارَةٌ تَخْيِيْلِيَّةٌ فَالصِّبٰى عَلٰى هٰذَا التَّقْدِيْرِ مِنَ الصَّبْوَةِ بِمَعْنَى الْمَيْلِ اِلَى الْجَهْلِ وَالْفُتُوَّةِ يُقَالُ صَبَا يَصْبُوْ صَبْوَةً وَصُبُوًّا اَىْ مَالَ اِلَى الْجَهْلِ وَالْفُتُوَّةِ كَذَا فِي الصِّحَاحِ لَا مِنَ الصِّبَاءِ بِالْفَتْحِ يُقَالُ صَبِىَ صِبَاءً مِثْلُ سَمِعَ سِمَاعًا اَىْ لَعِبَ مَعَ الصِّبْيَانِ۔

ترجمہ:۔

اور اسی طرح زہیر کا یہ شعر ہوش میں آ گیا۔ اس میں صلا بمعنی سلاصحو سے مجاز ہے اس کے معنی ہیں ہوش میں آنا۔ دل سلمٰی کی طرف سے اور اس کا خیال چھوڑ دیا ہے۔ کہا جاتا ہے اقصر عن الشئی اس وقت جبکہ اس کو چھوڑ دے اور اس سے رک جائے یعنی اس نے عشق کے خیال کو چھوڑ دیا۔ اور ننگے کر دئے گئے جہالت کی طرف مائل ہونے والے گھوڑے اور اس کے اونٹ۔ زہیر یہ بیان کرنا چاہتا ہے کہ میں نے ان چیزوں کو چھوڑ دیا ہے جن کا میں محبت کے زمانے میں ارتکاب کرتا تھا یعنی جہالت اور گمراہی اور ان کی طرف لوٹنے سے اعراض کر چکا ہوں پس اس کے اسباب معطل ہو گئے۔ زہیر نے اپنے دل میں تشبیہ دی ہے صبی کو سفر کی مختلف جہات حج تجارت وغیرہ میں سے کسی ایسی جہت کے ساتھ جس سے غرض پوری ہو گئی ہو اور اس کے اسباب چھوڑ دئے گئے ہوں اور اس میں وجہ شبہ پورے طور پر مشغول ہونا اور سفر کے دشوار گزار راستوں پر سوار ہونا ہے ہلاک کی پرواکئے بغیر اور امور شاقہ سے بچنے کی کوشش کئے بغیر اور یہ تشبیہ مضمر فی النفس استعارہ بالکنایہ ہے پھر اس کیلئے ثابت کیا ہے یعنی صباء کیلئے بعض ان چیزوں کو جو اس جہت کے ساتھ خاص ہیں یعنی افراس اور رواحل جن سے جہت سفر کا قوام ہوتا ہے لہٰذا افراس اور رواحل کو ثابت کرنا استعارہ تخییلیہ ہے تو اس تقدیر پر صبی صبوۃ سے ماخوذ ہے بمعنی جہالت اور استیفاء لذات کی طرف مائل ہونا کہا جاتا ہے صبی یصبو اصبوۃ او صبوًّا بمعنی جہالت اور لذتوں کے حاصل کرنے کی طرف مائل ہونا صحاح میں

اسی طرح ہے صباء فتحہ کے ساتھ نہیں ہے کہا جاتا ہے صبی صباءً جیسے سمع سماعًا بمعنی بچوں کے ساتھ کھیلنا۔

تشریح:۔

وکذا قول زہیر یہ تیسری مثال ذکر کی ہے۔

صحا القلب عن سلمٰی واقصر باطلہٗ::وعرّی افراس الصبی ورواحلہٗ۔

تحقیق المفردات:...... صحا صحو سے فعل ماضی واحد مذکر غائب کا صیغہ ہے اس کے معنی ہیں نشے کا اتر جانا جیسا کہ سلا سلو سے مشتق ہے اور اس کے معنی ہیں عشق کا اتر جانا۔ سلمٰی سے مراد اس کی محبوبہ ہے۔ اقصر۔ اقصر عن الشیء سے مأخوذ ہے اس کے معنی ہیں رک جانا اور کسی چیز کا ختم ہو جانا۔ افراس فرس کی جمع ہے بمعنی گھوڑا۔ صبی یا تو صبی یصبو اصبوۃً وصبوًّا سے مأخوذ ہے صحاح کی تصریح کے مطابق اس کے معنی ہیں جہالت اور کرم وسخاوت کی طرف مائل ہونا۔ اور یا یہ صباء بالفتح سے مأخوذ ہے کہا جاتا ہے صبی صباء جیسے سمع سماعًا اس کے معنی ہیں بچوں کے ساتھ کھیلنا۔ رواحل راحلۃ کی جمع ہے اس کے معنی سفر کرنے کیلئے سواری بننے والا اونٹ یا اونٹنی۔ میل الی الفتوۃ کے معنی ہیں مروۃ اور کرم اور یہ لفظ حصول لذات کیلئے استعمال ہوتا ہے۔

ترجمہ:...... دل سے سلمٰی کی محبت اتر گئی اور اس کا خیال ختم ہو گیا۔ اور جہالت کی طرف مائل ہونے والے گھوڑوں اور اونٹوں کو ننگا کر دیا گیا۔

محل استشہاد:...... اس میں ایک محل استشہاد تو صحا ہے کہ صحا بمعنی صحو نشے کا اتر جانے کو استعارہ بنایا ہے سلا بمعنی عشق کے اتر جانے سے اور صحو مصدر کو استعارہ بنایا ہے سلو مصدر سے تو فعل کو فعل سے استعارہ بنایا ہے اور مصدر کو مصدر سے استعارہ بنایا ہے اور ان میں وجہ شبہ انقفاع مایغیب ہے۔ لیکن یہ استعارہ مقصودی نہیں ہے اور اس شعر میں جو استعارہ مقصودی ہے اس میں دو احتمال ہیں ایک احتمال کے مطابق اس میں استعارہ مکنیہ اور تخییلیہ ہے اور دوسرے احتمال کے مطابق اس میں استعارہ تحقیقیہ ہے پہلا احتمال یہ ہے کہ اس شعر میں زہیر نے (صبی) اپنے نفس کے عشق کے میلان کی تشبیہ دی ہے سفر حج اور سفر تجارت وغیرہ کے ساتھ جس کیلئے وسائل اور آلات مہیا کئے جاتے ہیں اور جب سفر ختم ہو جاتا ہے اور مقصد پورا ہو جاتا ہے تو ان تمام وسائل واسباب کو معطل کر دیا جاتا ہے جیسے گھوڑے اونٹ زادراہ وغیرہ سفر کے ختم ہو جانے کے بعد ان تمام چیزوں کو معطل کر دیا جاتا ہے۔ ان میں وجہ شبہ اشتغال تام ہے یعنی انجام کار مشکلات مصائب اور دشمنی مڈھ بھیڑ بے خوف ہو کر اور تمام خطرات سے مکمل طور پر بے پرواہ ہو کر پورے انہماک کے ساتھ سفر کرنا۔ تو جس طرح سفر میں انسان مکمل طور پر مصروف ہو جاتا ہے اسی طرح عشق میں بھی انسان مکمل طور پر مصروف ہو جاتا ہے تو اس میں یہ استعارہ چونکہ نفس متکلم میں موجود ہے اسلئے یہ استعارہ مکنیہ ہوگا پھر گھوڑے اور اونٹ سفر کے لوازمات (کیونکہ اونٹ سفر اور مسیر کے لوازمات میں سے ہے اور معتدبہ سفر ان کے بغیر ناممکن ہے) کو صبی کیلئے ثابت کیا ہے تو یہ استعارہ تخییلیہ ہوگا۔

اس صورت میں اس شعر کا مطلب یہ ہوگا کہ سلمٰی کی محبت کے زمانہ میں جو گمراہی و بے راہ روی میں میں مبتلا تھا ان تمام کو چونکہ میں نے چھوڑ دیا ہے اسلئے اب اس کے اسباب بھی ختم ہو گئے ہیں۔

وَيَحْتَمِلُ اَنَّهٗ اَیْ زُهَيْرٌ اَرَادَ بِالْاَفْرَاسِ وَالرَّوَاحِلِ دَوَاعِيَ النُّفُوْسِ وَشَهَوَاتِهَا وَالْقُوَى الْحَاصِلَةَ لَهَا فِيْ اِسْتِيْفَاءِ اللَّذَّاتِ اَوْ اَرَادَ بِهَا الْاَسْبَابَ الَّتِيْ قَلَّمَا تَتَاَخَّذُ فِيْ اِتِّبَاعِ الْغَيِّ اِلَّا اَوَانَ الصِّبٰى وَ عُنْفُوَانَ الشَّبَابِ مِثْلُ الْمَالِ وَالْمَنَالِ وَالْاَعْوَانِ فَتَكُوْنُ الْاِسْتِعَارَةُ اَیْ اِسْتِعَارَةُ الْاَفْرَاسِ وَالرَّوَاحِلِ تَحْقِيْقِيَّةً لِتَحَقُّقِ مَعْنَاهَا عَقْلًا اِذَا اُرِيْدَ بِهَا الدَّوَاعِيْ وَحِسًّا اِذَا اُرِيْدَ بِهَا اَسْبَابُ اِتِّبَاعِ الْغَيِّ مِنَ الْمَالِ وَالْمَنَالِ مَثَّلَ الْمُصَنِّفُ بِثَلَاثَةِ اَمْثِلَةٍ اَلْاَوَّلُ مَا يَكُوْنُ التَّخْيِيْلِيَّةُ اِثْبَاتُ مَا بِهٖ كَمَالُ الْمُشَبَّهِ بِهٖ وَالثَّانِيْ مَا يَكُوْنُ اِثْبَاتُ مَا بِهٖ قِوَامُ الْمُشَبَّهِ بِهٖ وَالثَّالِثُ مَا يَحْتَمِلُ التَّخْيِيْلِيَّةَ وَالتَّحْقِيْقِيَّةَ۔

ترجمہ:۔

اور یہ بھی احتمال ہے کہ زہیر نے افراس اور رواحل سے دواعی شہوات نفوس اور ان قوتوں کا ارادہ کیا ہو جو لذتوں کے پورا کرنے میں نفس کو

حاصل ہوتی ہیں یا ان اسباب کا ارادہ کیا ہو جن کے اختیار کرنے کے بعد آغاز شباب میں گمراہی میں پڑنے سے بہت کم بچا جاتا ہے جیسے مال ومتاع اور احباب وغیرہ تو یہ استعارہ ہو جائے گا یعنی افراس اور رواحل کا استعارہ ہو جائے گا تحقیقیہ عقلاً اس کے معنی کے متحقق ہونے کی وجہ سے جب دواعی مراد لئے جائیں اور حسا جب گمراہی کے اتباع کے اسباب مراد لئے جائیں جیسے مال ومتاع مصنفؒ نے تین مثالیں ذکر کی ہیں اول وہ جن میں اس امر کا اثبات ہے جس سے مشبہ بہ کا کمال ہے اور دوسرے نمبر پر وہ جس میں اس کا اثبات ہے جس سے مشبہ بہ کا قوام ہے تیسرے نمبر پر وہ جس میں تخییلیہ اور تحقیقیہ دونوں کا احتمال ہے۔

تشریح:۔

یہاں سے اس شعر میں استعارہ کا دوسرا احتمال بیان کر رہے ہیں جس کے مطابق اس میں استعارہ حقیقیہ بنتا ہے اور وہ یہ ہے کہ ہم افراس سے اس کا معنی حقیقی مراد نہ لیں بلکہ اس سے اس کا معنی کنائیہ مراد لیں اور وہ یہ ہے کہ ہم افراس اور رواحل سے دواعی نفوس اور ان کی وہ خواہشات مراد لیں جو ہمیشہ لذتوں کے حصول ہوتی ہیں یا وہ اسباب مراد لیں جن کے جوانی کے زمانے میں حاصل ہونے کے بعد انسان کم ہی گناہوں اور منکرات سے بچ جاتا ہے جیسے مال عہدہ اور لفنگے قسم کے دوستوں کا مل جانا ہے جن کے بعد بہت کم ہی انسان کسی گناہ سے بچ جاتا ہے اس صورت میں شاعر نے دواعی نفوس اور نفسانی شہوات کے درپے کی تشبیہ دی ہے افراس اور رواحل کے ساتھ تو اس میں الفاظ میں مشبہ اور مشبہ بہ دونوں پائے گئے اسلئے یہ استعارہ تحقیقیہ ہوگا۔

مثل المصنف۔

یہاں سے شارح مصنف کی بیان کردہ تین مثالوں کی وجہ بیان کر رہے ہیں انھوں نے تین مثالیں کیوں ذکر کی ہیں۔ چنانچہ پہلی مثال اذا المنية الخ اس چیز کی مثال ہے کہ مشبہ کیلئے مشبہ بہ کا ایسا امر مخصوص اور لازم ثابت کیا جائے جس کی وجہ سے مشبہ بہ میں کمال پیدا ہو جائے کیونکہ اظفار مشبہ بہ اسد کا لازم ہے اور اسد ان کے بغیر کامل نہیں بن سکتا ہے اور دوسری مثال ذکر کی ہے ولئن نطقت کی اس بات کی طرف اشارہ کرنے کیلئے کہ اس میں مشبہ کیلئے مشبہ بہ کا جو لازم ثابت کیا گیا ہے وہ مشبہ بہ کے قوام میں داخل ہے اس کے بغیر مشبہ بہ بن ہی نہیں سکتا ہے کیونکہ اس میں مشبہ بہ کا لازم زبان کو مشبہ کیلئے ثابت کیا گیا ہے اور زبان کے بغیر کوئی ایک لفظ بھی نہیں بول سکتا ہے۔

اور تیسری مثال اس بات کے بیان کرنے کیلئے ہے کہ اس میں استعارہ تحقیقیہ اور استعارہ تخییلیہ دونوں کا احتمال ہے۔

فَصْلٌ فِيْ مَبَاحِثِ مِنَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ وَالْاِسْتِعَارَةِ بِالْكِنَايَةِ وَالْاِسْتِعَارَةِ التَّخْيِيْلِيَّةِ وَقَعَتْ فِي الْمِفْتَاحِ مُخَالِفَةً لِمَاذَكَرَهُ الْمُصَنِّفُ وَالْكَلَامُ عَلَيْهَا عَرَّفَ السَّكَّاكِيُّ الْحَقِيْقَةَ اللُّغَوِيَّةَ اَیْ غَيْرَ الْعَقْلِيَّةِ بِالْكَلِمَةِ الْمُسْتَعْمَلَةِ فِيْمَا وُضِعَتْ لَهُ مِنْ غَيْرِ تَاْوِيْلٍ فِي الْوَضْعِ اِحْتَرَزَ بِالْقَيْدِ الْاَخِيْرِ وَهُوَ قَوْلُهُ مِنْ غَيْرِ تَاْوِيْلٍ فِي الْوَضْعِ عَنِ الْاِسْتِعَارَةِ عَلٰى اَصَحِّ الْقَوْلَيْنِ وَهُوَ الْقَوْلُ بِاَنَّ الْاِسْتِعَارَةَ مَجَازٌ لُغَوِيٌّ لِكَوْنِهَا مُسْتَعْمَلَةً فِيْ غَيْرِ الْمَوْضُوْعِ لَهُ الْحَقِيْقِيِّ فَيَجِبُ الْاِحْتِرَازُ عَنْهَا وَاَمَّا عَلَى الْقَوْلِ بِاَنَّهَا مَجَازٌ عَقْلِيٌّ وَاللَّفْظُ مُسْتَعْمَلٌ فِيْ مَعْنَاهُ اللُّغَوِيِّ فَلَا يَصِحُّ الْاِحْتِرَازُ عَنْهَا فَاِنَّهَا اَیْ اِنَّمَا وَقَعَ الْاِحْتِرَازُ بِهٰذَا الْقَيْدِ عَنِ الْاِسْتِعَارَةِ لِاَنَّهَا مُسْتَعْمَلَةٌ فِيْمَا وُضِعَتْ لَهُ بِتَاْوِيْلٍ وَهُوَ اِدِّعَاءُ دُخُوْلِ الْمُشَبَّهِ فِيْ جِنْسِ الْمُشَبَّهِ بِهٖ بِجَعْلِ اَفْرَادِهٖ قِسْمَيْنِ مُتَعَارَفًا وَغَيْرَ مُتَعَارَفٍ۔

ترجمہ:۔

یہ فصل حقیقت مجاز استعارہ بالکنایہ اور استعارہ تخییلیہ کے مباحث میں ہے مفتاح العلوم میں مصنفؒ کے ذکر کردہ مضمون کے مخالف وارد ہوا ہے اور اس پر بات کرنے کے سلسلے میں ہے سکاکی نے حقیقت لغویہ کی تعریف یوں کی ہے کہ حقیقت لغویہ وہ کلمہ ہے جو معنی موضوع لہ میں مستعمل ہو وضع تاویلی کے بغیر اور آخری قید یعنی من غیر تاویل فی الوضع کی قید کے ساتھ اصح قول کے مطابق استعارہ سے احتراز کیا ہے اور وہ قول یہ ہے کہ استعارہ مجاز لغوی ہے کیونکہ وہ موضوع لہٗ حقیقی کے غیر میں مستعمل ہوتا ہے لہٰذا اس سے احتراز کرنا ضروری ہے باقی رہی یہ بات کہ استعارہ مجاز لغوی ہے کیونکہ وہ

حقیقی موضوع لہٗ کے غیر میں مستعمل ہے تو اس سے احتراز کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ اس قید کے ساتھ تو استعارہ سے احتراز واقع ہوا ہے اور وہ اسلئے کہ وہ اپنے معنیٰ موضوع لہٗ میں تاویل کے ساتھ مستعمل ہوتا ہے اور وہ مشبہ بہ کی جنس میں مشبہ کے داخل ہونے کا دعویٰ کرنا ہوتا ہے اس کے افراد کی دو قسمیں متعارف اور غیر متعارف کرنے کے ساتھ۔

تشریح:۔

اس سے پہلے مصنفؒ نے حقیقت مجاز استعارہ مکنیہ اور استعارہ تخییلیہ کی تعریفیں بیان کی تھیں اور اب اس فصل میں ان کی وہ تعریفیں مذکور ہوں گی جو علامہ سکاکیؒ نے اپنی کتاب مفتاح العلوم میں کی ہیں مصنفؒ نے اس فصل میں علامہ سکاکی کی بیان کردہ تعریفیں ذکر کر کے ان پر آٹھ نو اعتراضات کر کے ان کا ضعف بیان کیا ہے۔

وعرّف السکاکی :...... علامہ سکاکیؒ نے مفتاح میں حقیقت لغویہ کی تعریف اس طرح ذکر کی ہے کہ "ھی الکلمۃ المستعملۃ یعنی حقیقت لغویہ وہ کلمہ ہے جو اپنے معنیٰ حقیقی موضوع لہٗ میں تاویل کے بغیر استعمال ہو جائے اس تعریف میں" من غیر تاویل فی الوضع" کے علاوہ باقی قیود کے فوائد وہی ہیں جو اس سے پہلے مصنفؒ کی تعریف کے ذیل میں گزر چکے ہیں آخری قید" من غیر تاویل فی الوضع" سے علامہ سکاکیؒ نے استعارہ کو خارج کر دیا ہے کیونکہ استعارہ میں اگر چہ لفظ معنیٰ موضوع لہٗ میں استعمال ہوتا ہے لیکن وہ معنیٰ موضوع لہٗ تاویلی ہوتا ہے نہ کہ حقیقی اس کی تفصیل یہ ہے کہ اس بات پر تمام اہل معانی کا اتفاق ہے کہ استعارہ معنیٰ غیر موضوع لہٗ میں استعمال ہونے کی وجہ سے مجاز ہے لیکن اس بات میں اختلاف ہے کہ استعارہ مجاز عقلی ہے یا مجاز لفظی بعض کے نزدیک مجاز عقلی ہے جبکہ دوسرے بعض کے نزدیک مجاز لغوی ہے لیکن صحیح تر قول یہ ہے کہ استعارہ مجاز لغوی ہے اگر استعارہ مجاز لغوی ہو تو حقیقت کی تعریف میں داخل نہیں ہوگا اور اگر استعارہ مجاز عقلی ہو تو حقیقت کی تعریف میں داخل ہوگا علامہ سکاکی کے نزدیک بھی چونکہ استعارہ مجاز لغوی ہے اسلئے حقیقت کی تعریف میں داخل نہیں ہوگا اور اسے حقیقت کی تعریف سے خارج کرنے کیلئے انھوں نے کوئی قید لگائی تھی تو" من غیر تاویل فی الوضع" کی قید لگائی ہے کیونکہ استعارہ میں اگر چہ معنیٰ موضوع لہٗ پایا جاتا ہے لیکن وہ تاویلی اور ادعائی معنیٰ موضوع لہٗ ہے نہ کہ حقیقی اور اصلی اور استعارہ میں ادعائی طور پر معنیٰ موضوع لہٗ اس طرح ہے کہ استعارہ میں مشبہ کو مشبہ بہ کی جنس میں داخل سمجھا جاتا ہے اس طور پر کہ مشبہ بہ کے دو افراد ہوں ایک فرد متعارف اور دوسرا فرد غیر متعارف مجاز میں فرد متعارف بول کر فرد غیر متعارف مراد لیا جاتا ہے اور حقیقت میں فرد متعارف۔

الحقیقۃ اللغویۃ:۔ یہاں سے حقیقت لغویہ کی تعریف کی ہے لیکن تعریف سے پہلے ایک بات کا جاننا ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ حقیقت لغویہ کی تعریف میں لغوی کی قید سے حقیقت عقلیہ سے احتراز کرنا مقصود ہے حقیقت شرعیہ اور حقیقت عرفیہ سے احتراز کرنا مقصود نہیں ہے لہٰذا یہ دونوں قسمیں اس کے ذیل میں داخل ہوں گی۔ اور علامہ سکاکی کے نزدیک حقیقت لغویہ اس لفظ کو کہتے ہیں جسے بغیر کسی تاویل کے اس کے معنیٰ موضوع لہٗ میں استعمال کیا جائے۔

وَعَرَّفَ السَّکَّاکِیُّ اَلْمَجَازَ اللُّغَوِیَّ بِالْکَلِمَۃِ الْمُسْتَعْمَلَۃِ فِیْ غَیْرِ مَاھِیَ مَوْضُوْعَۃٌ لَہٗ بِالتَّحْقِیْقِ اِسْتِعْمَالًا فِی الْغَیْرِ بِالنِّسْبَۃِ اِلٰی نَوْعِ حَقِیْقَتِھَا مَعَ قَرِیْنَۃٍ مَانِعَۃٍ عَنْ اِرَادَۃِ مَعْنَاھَا فِیْ ذٰلِکَ النَّوْعِ وَقَوْلُہٗ بِالنِّسْبَۃِ مُتَعَلِّقٌ بِالْغَیْرِ وَاللَّامُ فِی الْغَیْرِ لِلْعَھْدِ اَیِ الْمُسْتَعْمَلَۃِ فِیْ مَعْنًی غَیْرِ الْمَعْنَی الَّذِیْ اَلْکَلِمَۃُ مَوْضُوْعَۃٌ لَہٗ فِی اللُّغَۃِ اَوِ الشَّرْعِ اَوِ الْعُرْفِ غَیْرًا بِالنِّسْبَۃِ اِلٰی نَوْعِ حَقِیْقَۃِ تِلْکَ الْکَلِمَۃِ حَتّٰی لَوْ کَانَ نَوْعُ حَقِیْقَتِھَا لُغَوِیًّا تَکُوْنُ الْکَلِمَۃُ قَدِ اسْتُعْمِلَتْ فِیْ غَیْرِ مَعْنَاھَا اللُّغَوِیِّ فَیَکُوْنُ مَجَازًا لُغَوِیًّا وَعَلٰی ھٰذَا الْقِیَاسُ وَلَمَّا کَانَ قَوْلُہٗ اِسْتِعْمَالًا فِی الْغَیْرِ بِالنِّسْبَۃِ اِلٰی نَوْعِ حَقِیْقَتِھَا بِمَنْزِلَۃِ قَوْلِنَا فِیْ اِصْطِلَاحٍ بِہِ التَّخَاطُبُ مَعَ کَوْنِ ھٰذَا اَوْضَحَ وَاَدَلَّ عَلَی الْمَقْصُوْدِ اَقَامَہُ الْمُصَنِّفُ مَقَامَہٗ اٰخِذًا بِالْحَاصِلِ مِنْ کَلَامِ السَّکَّاکِیِّ فَقَالَ فِیْ غَیْرِ مَا وُضِعَتْ لَہٗ بِالتَّحْقِیْقِ فِیْ اِصْطِلَاحٍ بِہِ التَّخَاطُبُ مَعَ قَرِیْنَۃٍ مَانِعَۃٍ عَنْ اِرَادَتِہٖ اَیْ اِرَادَۃِ مَعْنَاھَا فِیْ ذٰلِکَ الْاِصْطِلَاحِ وَاَتَی السَّکَّاکِیُّ بِقَیْدِ التَّحْقِیْقِ

حَیْثُ قَالَ مَوْضُوْعَةٌ لَهٗ بِالتَّحْقِیْقِ لِتَدْخُلَ فِیْهِ اَیْ فِیْ تَعْرِیْفِ الْمَجَازِ الْاِسْتِعَارَةُ الَّتِیْ هِیَ مَجَازٌ لُغَوِیٌّ عَلٰی مَامَرَّ مِنْ اَنَّهَا مُسْتَعْمَلَةٌ فِیْمَا وُضِعَتْ لَهٗ بِالتَّاوِیْلِ لَا بِالتَّحْقِیْقِ فَلَوْلَمْ یُقَیِّدِ الْوَضْعُ بِالتَّحْقِیْقِ لَمْ تَدْخُلْ هِیَ فِی التَّعْرِیْفِ لِاَنَّهَا لَیْسَتْ مُسْتَعْمَلَةً فِیْ غَیْرِ مَا وُضِعَتْ لَهٗ بِالتَّاوِیْلِ۔

ترجمہ:۔

اور علامہ سکاکی نے مجاز لغوی کی تعریف کی ہے کہ مجاز لغوی وہ کلمہ ہے جس میں لفظ تحقیقی طور پر موضوع لۂ کے غیر میں مستعمل ہو اور یہ غیر میں مستعمل ہونا حقیقت کلمہ کی نوع کے بنسبت ہو ایسے قرینہ کے ساتھ جو اس نوع میں معنٰی کلمہ کے ارادہ سے مانع ہو اس اصطلاح میں یعنی مجاز کی تعریف میں استعارہ جو مجاز لغوی ہے جیسا کہ گزر چکا ہے کہ استعارہ میں کلمہ اپنے معنٰی موضوع لۂ میں وضع تاویل کے ساتھ مستعمل ہوتا ہے نہ کہ تحقیق کے ساتھ اگر وضع کو تحقیق کے ساتھ مقید نہ کیا جاتا تو استعارہ تعریف میں داخل نہ ہوتا کیونکہ غیر معنٰی موضوع لۂ میں تاویل کے ساتھ وہ مستعمل نہیں ہے۔

تشریح:۔

وعرف المجاز اللغوی:۔ علامہ سکاکیؒ نے مجاز لغوی کی تعریف یہ کی ہے کہ مجاز لغوی کسی لفظ کو اس کے غیر معنٰی موضوع لۂ میں اس طرح استعمال کرنے کو کہتے ہیں کہ اس اصطلاح میں بھی وہ حقیقی طور پر معنٰی غیر موضوع لۂ ہو جس میں اسے استعمال کیا گیا ہے اور اس کے ساتھ کوئی ایسا قرینہ بھی ہو جس کے ہوتے ہوئے لفظ کے معنٰی موضوع لۂ کا ارادہ کرنا صحیح نہ ہو۔ مجاز لغوی کی اس تعریف میں تین قیود ذکر کئے ہیں پہلی قید یہ ذکر کی ہے کہ اس لفظ کو حقیقی طور پر معنٰی غیر موضوع لۂ میں استعمال کیا گیا ہو دوسری قید یہ لگائی ہے کہ اس اصطلاح میں بھی وہ معنٰی غیر موضوع لۂ ہو جس میں تخاطب ہو رہا ہے اور تیسری قید یہ لگائی ہے کہ اس میں معنٰی موضوع لۂ کے مراد ہونے سے مانع قرینہ موجود ہو۔

فائدہ:۔ مذکورہ بالا تعریف ان ہی الفاظ کے ساتھ علامہ سکاکی نے نہیں کی ہے مصنفؒ نے یہ تعریف ان کے الفاظ سے اخذ کی ہے علامہ سکاکی نے جن الفاظ کے ساتھ مجاز لغوی کی تعریف کی ہے وہ الفاظ یہ ہیں "الکلمة المستعملة فی غیر ماھی موضوعة لهٗ بالتحقیق استعمالاً فی الغیر بالنسبة الی نوع حقیقتها مع قرینة مانعة عن ارادة معناھا فی ذلك النوع" اس پوری تعریف کا مطلب بھی وہی ہے جو مصنفؒ کی بیان کردہ تعریف کا ہے البتہ دونوں میں صرف اتنا فرق ہے کہ علامہ سکاکی نے اپنی تعریف میں الفاظ غیر معروفہ استعمال کئے تھے جس کی وجہ سے ان کی تعریف غیر واضح اور مقصود کے بیان کرنے سے عاجز تھی جبکہ مصنفؒ نے مجاز کی تعریف میں معروف الفاظ استعمال کئے ہیں چنانچہ کہا ہے کہ "فی اصطلاح به التخاطب" جن کی دلالت اپنے معنٰی موضوع لۂ پر اوضح اور ظاہر ہے اسلئے انھوں نے اصل تعریف نقل کرنے کے بجائے علامہ سکاکی کی تعریف کا معنٰی نقل کیا ہے۔

غیر ماھی موضوعة لهٗ بالتحقیق:۔ یہ قید علامہ سکاکی نے استعارہ کو مجاز کی تعریف میں داخل کرنے کیلئے لگائی ہے اسلئے کہ استعارہ میں مشبہ کو ادعاءً مشبہ بہ کی جنس میں داخل سمجھا جاتا ہے تو یہ معنٰی بھی اس کا موضوع لۂ بنتا ہے لیکن جب کہا کہ وہ حقیقتاً معنٰی غیر موضوع لۂ ہو ادعاءً معنٰی غیر موضوع لۂ نہ ہو تو اس قید کے لگانے کی وجہ سے استعارہ مجاز کی تعریف میں داخل ہو جائے گا کیونکہ استعارہ میں لفظ کا استعمال حقیقتاً معنٰی موضوع لۂ نہیں ہوتا ہے بلکہ ادعاءً معنٰی غیر موضوع لۂ میں ہوتا ہے۔

وَظَاهِرُ عِبَارَةِ الْمِفْتَاحِ هٰهُنَا فَاسِدٌ لِاَنَّهٗ قَالَ وَقَوْلِیْ بِالتَّحْقِیْقِ اِحْتِرَازٌ عَنْ اَنْ لَا یَخْرُجَ الْاِسْتِعَارَةُ وَظَاهِرٌ اَنَّ الْاِحْتِرَازَ اِنَّمَا هُوَ عَنْ خُرُوْجِ الْاِسْتِعَارَةِ لَا عَنْ عَدَمِ خُرُوْجِهَا فَیَجِبُ اَنْ یَکُوْنَ لَا زَائِدَةً اَوْ یَکُوْنُ الْمَعْنٰی اِحْتِرَازٌ لِئَلَّا یَخْرُجَ الْاِسْتِعَارَةُ۔

ترجمہ:۔

اور یہاں پر مفتاح کی عبارت بظاہر صحیح نہیں ہے کیونکہ انھوں نے کہا ہے کہ میرا قول بالتحقیق سے احتراز ہے اس سے کہ استعارہ خارج نہ ہو اور ظاہر ہے کہ احتراز تو خروج استعارہ سے ہے نہ کہ عدم خروج استعارہ سے لہٰذا یہ ضروری ہے کہ یہ لا زائد ہو اور یا اس کا مطلب یہ بنے کہ احتراز ہے تاکہ

استعارہ نہ نکلے۔

تشریح:۔

اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ نے علامہ سکاکیؒ پر چوٹ کی ہے کہ علامہ سکاکیؒ کی عبارت میں نقص ہے انھوں نے کہا ہے کہ " وقولی بالتحقیق احترازعن ان لایخرج الاستعارة "اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے یہ قید مجاز لغوی کی تعریف سے استعارہ کے عدم اخراج سے احتراز کرنے کیلئے لگائی ہے جبکہ حقیقت یہ ہے کہ مجاز لغوی کی تعریف میں استعارہ کے عدم اخراج سے احتراز کرنے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ اخراج سے احتراز کرنے کی ضرورت ہے بالفاظ دیگر مجاز لغوی کی تعرف میں استعارہ داخل ہے اس کو نکالنے کی ضرورت نہیں ہے اسلئے مصنفؒ کی عبارت بظاہر صحیح نہیں ہے اس کو صحیح کرنے کیلئے شارحؒ نے دو تاویلیں کی ہیں پہلی تاویل یہ کی ہے کہ اس میں " ان لایخرج "میں لا زائدہ ہے دوسری تاویل یہ کی ہے کہ "لان لایخرج " کی تاویل میں ہے اس صورت میں ان کی عبارت کا مطلب یہ بنے گا کہ انھوں نے یہ قید اسلئے لگائی ہے تاکہ مجاز کی تعریف میں استعارہ سے احتراز نہ ہو جائے۔

وَرُدَّمَاذَكَرَهُ السَّكَاكِيُّ بِاَنَّ الْوَضْعَ وَمَايُشْتَقُّ مِنْهُ كَالْمَوْضُوعِ مَثَلاً إِذَااُطْلِقَ لَايَتَنَاوَلُ الْوَضْعَ بِتَاوِيْلٍ لِاَنَّ السَّكَاكِيَّ نَفْسَهُ قَدْفَسَّرَالْوَضْعَ بِتَعْيِيْنِ اللَّفْظِ بِإِزَاءِ الْمَعْنٰى بِنَفْسِهٖ قَالَ وَقَوْلِيْ بِنَفْسِهٖ اِحْتِرَازٌعَنِ الْمَجَازِالْمُعَيَّنِ بِإِزَاءِ مَعْنَاهُ بِقَرِيْنَةٍ وَلَاشَكَّ اَنَّ دَلَالَةَ الْاَسَدِعَلَى الرَّجُلِ الشُّجَاعِ اِنَّمَاهُوَبِالْقَرِيْنَةِ فَحِيْنَئِذٍ لَاحَاجَةَ اِلَى تَقْيِيْدِالْوَضْعِ فِيْ تَعْرِيْفِ الْحَقِيْقَةِ بِعَدَمِ التَّاوِيْلِ وَفِيْ تَعْرِيْفِ الْمَجَازِبِالتَّحْقِيْقِ اَللّٰهُمَّ اِلَّا اَنْ يُقْصَدَ زِيَادَةُ الْاِيْضَاحِ لَاتَتْمِيْمُ الْحَدِّ وَيُمْكِنُ الْجَوَابُ بِاَنَّ السَّكَاكِيَّ لَمْ يَقْصُدْاَنَّ مُطْلَقَ الْوَضْعِ بِالْمَعْنَى الَّذِيْ ذَكَرَهُ يَتَنَاوَلُ الْوَضْعَ بِالتَّاوِيْلِ بَلْ مُرَادُهُ اَنَّهُ قَدْعُرِضَ لِلَفْظِ الْوَضْعِ اِشْتِرَاكٌ بَيْنَ الْمَعْنَى الْمَذْكُوْرِوَبَيْنَ الْوَضْعِ بِالتَّاوِيْلِ فِي الْاِسْتِعَارَةِ فَقَيَّدَهُ بِالتَّحْقِيْقِ لِيَكُوْنَ قَرِيْنَةً عَلٰى اَنَّ الْمُرَادَبِالْوَضْعِ مَعْنَاهُ الْمَذْكُوْرُلَاالْمَعْنَى الَّذِيْ يُسْتَعْمَلُ فِيْهِ اَحْيَانًاوَهُوَالْوَضْعُ بِالتَّاوِيْلِ۔

ترجمہ:۔

اور سکاکی نے جو کچھ ذکر کر دیا ہے اسے رد کر دیا گیا ہے اس طور پر کہ وضع اور جو اس سے مشتق ہو مثلاً جیسے موضوع جب مطلق بولا جائے تو وضع تاویلی کو شامل نہیں ہوتا ہے کیونکہ خود سکاکی نے وضع کی تعریف لفظ کو اپنی ذات کے اعتبار سے معنٰی کے مقابلہ میں معین کرنے کے ساتھ کی ہے اور کہا ہے کہ بنفسہٖ کے ذریعہ اس مجاز سے احتراز ہے جو معنٰی کے مقابلہ میں قرینہ کے واسطہ سے معین ہوتا ہے اور اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ اسد کی دلالت رجل شجاع پر قرینہ کے ذریعہ سے ہے تو اس صورت میں حقیقت کی تعریف میں وضع کو عدم تاویل کے ساتھ اور مجاز کی تعریف میں تحقیق کی قید کے ساتھ مقید کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے سوائے اس کے کہ اس سے اس کی زیادہ وضاحت مقصود ہو تکمیل تعریف مقصود نہ ہو اور ممکن ہے کہ جواب اس طور پر دیدیا جائے کہ سکاکی کا مقصد یہ نہیں ہے کہ مطلق وضع اس معنٰی کے لحاظ سے ہو جس کو اس نے ذکر کیا ہے وضع تاویلی کو شامل ہے بلکہ اس کا مقصد یہ ہے کہ لفظ وضع کو عارض ہو گیا ہے اشتراک معنٰی مذکور اور وضع تاویلی کے درمیان استعارہ میں تو انھوں نے اسے مقید کر دیا ہے تحقیق کے ساتھ تا کہ اس بات کا قرینہ ہو جائے کہ وضع سے مذکورہ معنٰی مراد ہیں نہ کہ وہ معنٰی جس میں اس کو کبھی کبھار استعمال کیا جاتا ہے اور وہ وضع تاویلی ہے۔

تشریح:۔

وردماذکرہ السکاکی بان الوضع :۔

یہاں سے ان آٹھ نو اعتراضات میں سے پہلا اعتراض ذکر کر رہے ہیں مصنفؒ نے علامہ سکاکیؒ پر پہلا اعتراض یہ کیا ہے کہ آپ نے حقیقت لغویہ کی تعریف میں استعارہ کو نکالنے کیلئے " من غیر تاویل " کی قید لگائی ہے اور مجاز لغوی کی تعریف میں استعارہ کو شامل کرنے کیلئے " غیر موضوعة لهٗ بالتحقیق " کی قید لگائی ہے اس کی کوئی ضرورت نہیں تھی آپ نے یہ دونوں قید خامخواہ لگائی ہیں اسلئے کہ یہ قانون ہے کہ

''المطلق اذااطلق یراد بہ الفرد الکامل ''تو یہاں پر بھی اگر حقیقت ومجاز کوان قیود کے بغیر مطلق ذکر کرتے تو اس ضابطے کے مطابق اس سے بھی فرد کامل اور فرد حقیقی مراد ہوتا لہٰذا جب حقیقت لغویہ کی تعریف میں وضع سے وضع حقیقی مراد ہوگی تو استعارہ خود بخود نکل جاتا اس کے نکالنے کیلئے قید کے اضافہ کرنے کی ضرورت نہیں تھی اور اسی طرح جب مجاز کی تعریف میں مجاز حقیقی مراد ہوگا تو استعارہ خود بخود داخل ہوگا اس کو داخل کرنے کیلئے کسی قید کے لگانے کی کوئی ضرورت نہ ہوتی تو پھر بھی انھوں نے یہ قیود کیوں لگائی ہیں اور ہماری اس بات کی تائید علامہ سکاکیؒ کی وضع کی بیان کردہ اس تعریف سے بھی ہوتی ہے کہ انھوں نے وضع کی تعریف کرتے ہوئے کہا ہے کہ ''الوضع ھو تعیین اللفظ بازاء المعنی بنفسہ'' اور پھر اس کی وضاحت کرتے ہوئے کہا ہے کہ وہ ایسا مجاز نہ ہو جو قرینہ کے ساتھ معنٰی پر دلالت کرے جبکہ جس طرح مجاز میں قرینہ کی ضرورت ہوتی ہے اسی طرح استعارہ میں بھی قرینہ کی ضرورت ہوتی ہے جیسے اسد کی دلالت بہادر آدمی پر قرینہ کے بغیر نہیں ہوتی ہے لہٰذا وضع کی اس تعریف سے حقیقت کی تعریف سے استعارہ خود بخود نکل جاتا حقیقت کی تعریف سے استعارہ کو نکالنے کیلئے من غیر تاویل کی قید لگانے کی ضرورت نہیں تھی اور مجاز کی تعریف میں استعارہ خود بخود داخل ہوتا مجاز کی تعریف میں استعارہ کو داخل کرنے کیلئے غیر موضوعۃ لہٗ بالتحقیق کی قید لگانے کی ضرورت نہیں تھی؟

جواب:۔اللّٰھم الاان یقصد

اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے علامہ سکاکی کی طرف داری کرتے ہوئے دو جواب دئے ہیں پہلا جواب یہ دیا ہے کہ حقیقت اور مجاز لغویہ کی تعریفوں میں یہ قیود تعریفوں کی حقیقت میں داخل نہیں ہیں اسلئے کہ یہ قیدیں تعریفوں کیلئے تکمیل کا فائدہ دینے کیلئے نہیں ہیں بلکہ یہ تعریف کی مزید وضاحت کیلئے لگائی گئیں ہیں۔

دوسرا جواب یہ دیا ہے کہ استعارہ اور حقیقت میں اشتراک لفظی تھا ان دونوں کے درمیان فرق کرنے کیلئے علامہ سکاکی نے یہ قید لگائی ہے کہ حقیقت وہ ہے جس میں وہ معنٰی تاویل کے طور پر موضوع لہٗ نہ ہو جبکہ استعارہ میں وہ معنٰی تاویل کے طور پر موضوع لہٗ بنتا ہے۔

وَبِهٰذَا يَخْرُجُ الْجَوَابُ عَنْ سَوَالٍ اٰخَرَوَهُوَاَنْ يُقَالَ لَوْ سُلِّمَ تَنَاوُلُ الْوَضْعِ لِوَضْعٍ بِالتَّاوِيْلِ فَلَاتَخْرُجُ الْاِسْتِعَارَةُ اَيْضًالِاَنَّهٗ يَصْدِقُ عَلَيْهَااَنَّهَامُسْتَعْمَلَةٌفِيْ غَيْرِمَاوُضِعَتْ لَهٗ فِي الْجُمْلَةِاَعْنِي الْوَضْعَ بِالتَّحْقِيْقِ اِذْغَايَةُمَا فِي الْبَابِ اَنَّ الْوَضْعَ يَتَنَاوَلُ الْوَضْعَ بِالتَّحْقِيْقِ وَالتَّاوِيْلِ لٰكِنْ لَاجِهَةَلِتَخْصِيْصِهٖ بِالْوَضْعِ بِالتَّاوِيْلِ فَقَطْ حَتّٰى يَخْرُجَ الْاِسْتِعَارَةُالْبَتَّةَ۔

ترجمہ:۔

اس سے ایک دوسرے سوال کا جواب بھی نکل آیا اور وہ یہ کہ اگر وضع کا وضع تاویلی کو شامل ہونا مان لیا جائے تو تب بھی استعارہ خارج نہیں ہوتا کیونکہ اس بات پر یہ صادق آرہا ہے کہ یہ فی الجملہ اپنے غیر معنٰی موضوع لہٗ میں مستعمل ہے یعنی وضع تحقیقی میں کیونکہ زیادہ سے زیادہ اتنی سی بات ہے کہ لفظ وضع تحقیقی اور وضع تاویلی دونوں کو شامل ہے لیکن اسے صرف وضع تاویلی کے ساتھ خاص کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے یہاں تک کہ یقینی طور پر استعارہ خارج ہوجائے۔

تشریح:۔

وبھذا یخرج :۔ اس عبارت کے ساتھ شارحؒ یہ فرمار ہے ہیں کہ اس دوسرے جواب کے ساتھ ایک اور اعتراض کا بھی جواب ہوگیا جو اس موقع پر کسی نے کیا تھا اور وہ اعتراض یہ تھا کہ آپ نے کہا ہے کہ حقیقت لغویہ کی تعریف میں علامہ سکاکی نے ''من غیر تاویل'' کی قید استعارہ کو نکالنے کیلئے لگائی ہے یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ کسی بھی چیز کو اس وقت نکالا جاتا ہے جب وہ چیز اس میں داخل ہو جبکہ یہاں پر مذکورہ صورت میں استعارہ تو پہلے سے حقیقت لغویہ کی تعریف میں داخل ہی نہیں ہے اسلئے کہ یہ قاعدہ ہے کہ'' المطلق اذااطلق یرادبہ الفرد الکامل ''تو اس سے بھی فرد کامل یعنی وضع حقیقی مراد ہے اور استعارہ میں وضع حقیقی نہیں ہوتی ہے بلکہ وضع تاویلی ہوتی ہے اسلئے اس قید کے لگانے کی ضرورت نہیں تھی اور اگر ہم مان بھی لیں کہ استعارہ حقیقت لغویہ میں داخل ہوتا ہے تو تب بھی اس قید کے لگانے کی ضرورت نہیں تھی اسلئے کہ اس میں کہا گیا ہے کہ معنٰی

موضوع لۂ میں لفظ مستعمل ہو جبکہ استعارہ میں فی الجملہ لفظ اپنے غیر معنی موضوع لۂ میں مستعمل ہوتا ہے اگر چہ بطور تاویل وہ معنیٰ موضوع لۂ بن جاتا ہے لہٰذا حقیقت لغویہ کی تعریف سے استعارہ خود بخود نکل جائے گا اسے نکالنے کیلئے ''من غیر تاویل'' کی قید لگانے کی ضرورت نہیں تھی۔

جواب:۔ گذشتہ جواب سے اس اعتراض کا بھی جواب ہو گیا کہ حقیقت لغویہ اور استعارہ میں چونکہ اشتراک لفظی تھی اسلئے ان کے درمیان فرق کرنے کیلئے علامہ سکاکی نے یہ قید لگائی ہے ورنہ یہ قید اس تعریف کی حقیقت میں داخل نہیں ہے اور نہ ہی اس کی ضرورت ہے۔

وَرُدَّ اَيْضًا مَاذَكَرَهٗ بِاَنَّ التَّقْيِيْدَ بِاِصْطِلَاحٍ بِهِ التَّخَاطُبُ اَوْمَايُؤَدِّيْ مَعْنَاهُ كَمَالَابُدَّمِنْهُ فِيْ تَعْرِيْفِ الْمَجَازِ لِيَدْخُلَ فِيْهِ نَحْوُلَفْظِ الصَّلٰوةِ اِذَااسْتَعْمَلَهُ الشَّارِعُ فِي الدُّعَاءِ مَجَازًا كَذٰلِكَ لَابُدَّ مِنْهُ فِيْ تَعْرِيْفِ الْحَقِيْقَةِ اَيْضًا لِيَخْرُجَ عَنْهُ نَحْوُهٰذَااللَّفْظِ لِاَنَّهٗ مُسْتَعْمَلٌ فِيْمَاوُضِعَ لَهٗ فِي الْجُمْلَةِ وَاِنْ لَمْ يَكُنْ مَاوُضِعَ لَهٗ فِيْ هٰذَا الْاِصْطِلَاحِ وَيُمْكِنُ الْجَوَابُ بِاَنَّ قَيْدَالْحَيْثِيَّةِ مُرَادٌ فِيْ تَعْرِيْفِ الْاُمُوْرِالَّتِيْ تَخْتَلِفُ بِاِخْتِلَافِ الْاِعْتِبَارَاتِ وَالْاِضَافَاتِ وَلَايَخْفٰى اَنَّ الْحَقِيْقَةَ وَالْمَجَازَ كَذٰلِكَ لِاَنَّ الْكَلِمَةَ الْوَاحِدَةَ بِالنِّسْبَةِ اِلَى الْمَعْنَى الْوَاحِدِ قَدْتَكُوْنُ حَقِيْقَةً وَقَدْتَكُوْنُ مَجَازًابِحَسَبِ وَضْعَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ فَالْمُرَادُاَنَّ الْحَقِيْقَةَ هِيَ الْكَلِمَةُ الْمُسْتَعْمَلَةُ فِيْمَاهِيَ مَوْضُوْعَةٌ لَهٗ مِنْ حَيْثُ اَنَّهَامَوْضُوْعَةٌ لَهٗ لَاسِيَّمَااَنَّ تَعْلِيْقَ الْحُكْمِ بِالْوَصْفِ مُفِيْدٌلِهٰذَاالْمَعْنٰى كَمَايُقَالُ اَلْجَوَادُلَايَخِيْبُ سَائِلَهٗ اَيْ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ جَوَادٌفَحِيْنَئِذٍ يَخْرُجُ عَنِ التَّعْرِيْفِ مِثْلُ لَفْظِ الصَّلٰوةِ الْمُسْتَعْمَلِ فِيْ عُرْفِ الشَّرْعِ فِي الدُّعَاءِ لِاَنَّ اِسْتِعْمَالَهٗ فِي الدُّعَاءِ لَيْسَ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ مَوْضُوْعٌ لِلدُّعَاءِ بَلْ مِنْ حَيْثُ اَنَّ الدُّعَاءَ جُزْءٌ مِنَ الْمَوْضُوْعِ لَهٗ۔

ترجمہ:۔

اور اس سے اس کی بھی تردید ہوگئی جو انھوں نے ذکر کیا ہے کہ باصطلاح بہ التخاطب یا وہ لفظ جو اس کے معنیٰ کو ادا کرے کے ساتھ اس کو مقید کرنا یہ جس طرح مجاز کی تعریف میں ضروری ہے تا کہ اس میں صلوٰۃ جیسے الفاظ داخل ہو جائیں جبکہ انھیں شارع مجازاً دعا کے معنیٰ میں استعمال کرے ایسے ہی ضروری ہے کہ حقیقت کی تعریف میں بھی ہوں تا کہ اس سے لفظ صلوٰۃ جیسے الفاظ نکل جائیں کیونکہ یہ فی الجملہ معنیٰ موضوع لۂ میں مستعمل ہے اگر چہ وہ اصطلاح کے اعتبار سے معنیٰ موضوع لۂ نہیں ہیں اور جواب میں ممکن ہے یوں کہا جائے کہ ان امور میں حیثیت کی قید مراد ہوتی ہے جو اعتبارات اور اضافات کے مختلف ہونے سے مختلف ہوتے ہیں اور یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ حقیقت اور مجاز بھی ایسے ہی ہیں کیونکہ ایک کلمہ ایک ہی معنیٰ کے اعتبار سے کبھی حقیقت ہوتا ہے اور کبھی مجاز دو مختلف وضعوں کے اعتبار سے لہٰذا مراد یہ ہے کہ حقیقت وہ کلمہ ہے جو معنیٰ موضوع لۂ میں مستعمل ہو اس حیثیت سے کہ وہ معنیٰ موضوع لۂ ہے خاص کر یہ کہ حکم کو معنیٰ کے ساتھ معلق کرنا اس معنیٰ کا فائدہ دیتا ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ سخی اپنے سائل کو محروم نہیں کرتا ہے یعنی اس حیثیت سے کہ وہ سخی ہے تو اس صورت میں تعریف سے لفظ صلوٰۃ نکل جائے گا جو عرف شرعی میں دعاء کے معنیٰ میں مستعمل ہے کیونکہ دعاء میں اس کا استعمال اس حیثیت سے نہیں ہے کہ وہ دعاء میں موضوع ہے بلکہ اس حیثیت سے ہے کہ دعاء اس کے معنیٰ موضوع لۂ کا ایک جزء ہے۔

تشریح:۔

وردماذکرہٗ ایضًا بان التقیید:۔ علامہ سکاکی کی حقیقت لغوی اور مجاز لغوی کی تعریف پر یہاں سے دوسرا اعتراض ذکر کر رہے ہیں اس اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ نے جس طرح مجاز کی تعریف میں ''فی اصطلاح بہ التخاطب'' کی قید لگائی ہے اسی طرح آپ کو چاہئے تھا کہ آپ یہ قید حقیقت کی تعریف میں بھی لگا لیتے جیسے کہ ہم نے اس سے پہلے دونوں کی تعریفوں میں یہ قید لگائی ہے کیونکہ جس طرح مجاز میں یہ قید ضروری ہے کہ وہ اسی اصطلاح میں مجاز ہو جس میں بات ہو رہی ہے اس قید کے لگانے سے یہ فائدہ ہوگا کہ لفظ صلوٰۃ جیسے الفاظ کو جب صاحب اصطلاح دوسرے معنیٰ میں استعمال کرے تو وہ مجاز بن جائیں گے یہ تمام الفاظ مجاز ہونے کے باوجود حقیقت کی تعریف میں داخل ہوں گے اسی طرح یہ بھی ضروری ہے کہ وہ اس اصطلاح میں حقیقت ہو جس میں بات ہو رہی ہے تو آپ نے مجاز میں یہ قید لگائی ہے حقیقت کی تعریف میں یہ قید کیوں

نہیں لگائی ہے شارحؒ علامہ تفتازانی نے علامہ سکا کی کی طرف داری کرتے ہوئے اس اعتراض کے تین جوابات دیئے ہیں لیکن تینوں جوابات ضعیف ہیں ان میں سے کوئی ایک بھی قوی اور صحیح نہیں ہے۔

پہلا جواب:۔ ہر وہ چیز جو اعتبارات اور نسبتوں کے مختلف ہونے سے مختلف ہوتی ہے ان میں حیثیت کی قید معتبر ہوتی ہے اور حقیقت ومجاز بھی نسبتوں اور اعتبارات کے مختلف ہونے سے مختلف ہوتے ہیں لہٰذا ان میں بھی حیثیت کی قید اگر چہ ہم نے نہیں لگائی ہے لیکن پھر بھی معتبر ہوگی چنانچہ اس قید کے لگانے سے حقیقت کی تعریف یوں بنے گی کہ حقیقت وہ ہے جو اپنے معنٰی موضوع لہٗ میں استعمال ہو اس حیثیت سے کہ وہ معنٰی موضوع لہٗ ہے لہٰذا حیثیت کی قید اگر چہ ہم نے نہیں لگائی ہے لیکن پھر بھی اس قانون کی وجہ سے معتبر ہوگی جس کی وجہ سے صلوٰۃ کو جب دعا کے معنٰی میں استعمال کیا جائے تو حس داخل نہیں ہوگا۔

لا سیمّا کی عبارت کے ساتھ اسی بات کے ثبوت کیلئے دوسری بات ذکر کر رہے ہیں کہ اسی طرح جب کسی حکم کو کسی وصف کے ساتھ متعلق کر دیا جائے تو اس موصوف کا مصدر اس کیلئے علت بنتا ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ ’’الجواد لا یخیب سائلہٗ ‘‘یعنی سخی آدمی اپنے سائل کو ناکام نہیں لوٹاتا۔ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ سخی سخی ہونے کی حیثیت سے اپنے سائل کو ناکام نہیں لوٹاتا اس سے کوئی اور حیثیت مراد نہیں ہوتی ہے اسلئے اس کی تقدیری عبارت یوں بنے گی کہ ’’الجواد لا یخیب سائلہٗ لأنہٗ جواد ‘‘لہٰذا جب حقیقت کی تعریف میں بھی حیثیت کی قید معتبر ہے تو اب اگر کوئی آدمی شرعی اصطلاح میں لفظ صلوٰۃ کو دعا کیلئے استعمال کرے گا تو یہ حقیقت کی تعریف سے نکل جائے گا اسلئے کہ شریعت میں صلوٰۃ اس معنٰی کیلئے موضوع نہیں ہے بلکہ لفظ صلوٰۃ شریعت میں دعا کے معنٰی میں اس اعتبار سے استعمال ہوتا ہے کہ دعاء نماز کا ایک جزء ہے۔

یہ جواب کمزور ہے اسلئے کہ اگر یہی بات کافی ہوتی تو پھر مجاز کی تعریف میں بھی ’’فی اصطلاح بہ التخاطب ‘‘ کی قید معتبر ہونی چاہئے اور جس طرح حقیقت کی تعریف میں اس کے معتبر ہونے کی وجہ سے اس کا ذکر نہیں کیا ہے اسی طرح مجاز کی تعریف میں بھی اس قید کے معتبر ہونے کی وجہ سے یہ قید نہیں لگانی چاہئے تھی جبکہ علامہ سکا کیؒ نے حقیقت کی تعریف میں تو یہ قید نہیں لگائی ہے اور مجاز کی تعریف میں یہ قید لگادی ہے۔

وَقَدْ يُجَابُ بِاَنَّ قَيْدَاِصْطِلَاحٍ بِهِ التَّخَاطُبُ مُرَادٌفِيْ تَعْرِيْفِ الْحَقِيْقَةِلٰكِنَّهٗ اُكْتُفِيَ بِذِكْرِهٖ فِي الْمَجَازِلِكَوْنِ الْبَحْثِ عَنِ الْحَقِيْقَةِغَيْرَمَقْصُوْدٍفِيْ هٰذَاالْفَنِّ وَبِاَنَّ اللَّامَ فِي الْوَضْعِ لِلْعَهْدَةِاَيِ الْوَضْعِ الَّذِيْ وَقَعَ بِهِ التَّخَاطُبُ فَلَاحَاجَةَاِلٰى هٰذَاالْقَيْدِوَفِيْ كِلَيْهِمَانَظَرٌوَاعْتِرَاضٌ اَيْضًاعَلٰى تَعْرِيْفِ الْمَجَازِبِاَنَّهٗ يَتَنَاوَلُ الْغَلَطَ لِاَنَّ الْفَرَسَ فِيْ قَوْلِهٖ خُذْهٰذَاالْفَرَسَ مُشِيْرًااِلٰى كِتَابٍ بَيْنَ يَدَيْهِ مُسْتَعْمَلٌ فِيْ غَيْرِمَاوُضِعَ لَهٗ وَالْاِشَارَةُ اِلَى الْكِتَابِ قَرِيْنَةٌعَلٰى اَنَّهٗ لَمْ يُرِدْبِالْفَرَسِ مَعْنَاهُ الْحَقِيْقِيَّ۔

ترجمہ:۔

اور کبھی اس کا جواب اس طور پر دیا جاتا ہے کہ تخاطب کی قید حقیقت کی تعریف میں بھی مراد ہے لیکن مجاز کی تعریف میں ذکر کرنے پر اکتفاء کر لیا ہے کیونکہ حقیقت کی بحث اس فن میں مقصود بالذات نہیں ہے اور اس طور پر کہ الوضع میں لام عہد کیلئے ہے یعنی وہ وضع ہے جس کے ساتھ تخاطب ہو رہا ہے تو اس قید کی ضرورت نہیں ہے لیکن ان دونوں میں نظر ہے اور مجاز کی تعریف پر یہ بھی اعتراض کیا گیا ہے کہ یہ غلط کو شامل ہے کیونکہ سامنے رکھی ہوئی کتاب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے خذ ہذا الفرس میں لفظ فرس غیر معنٰی موضوع لہٗ میں مستعمل ہے اور کتاب کی طرف اشارہ کرنا اس بات کا قرینہ ہے کہ فرس سے اس کے حقیقی معنی مراد نہیں ہیں۔

تشریح:۔

وقد یجاب:۔ یہاں سے حقیقت ومجاز لغوی کی تعریفوں پر ہونے والے اعتراض کا دوسرا جواب دیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ’’فی اصطلاح بہ التخاطب‘‘ کی قید حقیقت ومجاز دونوں کی تعریفوں میں معتبر ہے لیکن ہم نے مجاز کی تعریف میں اس کے ذکر کرنے پر اکتفاء کیا ہے تا کہ حقیقت کو اس پر قیاس کیا جاسکے اسلئے کہ اصل مقصود مجاز کی بحث ہے اور جب اصل مقصود میں اسے ذکر کر دیا تو غیر مقصود کو اس پر قیاس کریں گے۔

لیکن یہ جواب کمزور ہے اسلئے کہ حقیقت اصل اور متبوع ہے اور مجاز فرع اور تابع ہے اور قانون یہ ہے کہ اصل پر فرع کو قیاس کیا جاتا ہے نہ کہ فرع پر اصل کو جبکہ مذکورہ صورت میں اصل کو فرع پر قیاس کرنا لازم آرہا ہے اور یہ صحیح نہیں ہے اور دوسری اس وجہ سے بھی یہ جواب صحیح نہیں ہے کہ اگر قیاس کرنا ہی تھا تو ان کو چاہئے تھا کہ یہ قید حقیقت کی تعریف میں ذکر کر کے مجاز کو اس پر قیاس کرتے اسلئے کہ مقیس علیہ پہلے مذکور ہوتا ہے نہ کہ مقیس جبکہ مذکورہ صورت میں مقیس مقیس علیہ سے مقدم ہے۔

وبانّ اللام فی الوضع للعهد

یہاں سے تیسرا جواب دیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ وضع کے اوپر جو الف لام داخل ہے یہ الف لام عہد کا ہے اور اس سے مراد وہ اصطلاح ہے جس میں تخاطب ہو رہا ہے لہٰذا حقیقت لغویہ کی تعریف میں اس قید کے لگانے کی ضرورت نہیں ہے۔

لیکن یہ جواب بھی کمزور ہے اسلئے کہ اگر یہ بات صحیح ہوتی تو پھر مجاز میں بھی الوضع پر الف لام کو عہد کیلئے بنا کر "فی اصطلاح بہ التخاطب" کی قید کی تصریح نہیں کرنی چاہئے تھی جبکہ مجاز میں انھوں نے اس قید کی تصریح کی ہے اس کی کیا وجہ ہے۔

واعترض علیہ:۔ اس عبارت کیساتھ شارحؒ خود علامہ سکاکیؒ پر اعتراض کر رہے ہیں کہ ان کی مجاز کی یہ تعریف صحیح نہیں ہے اسلئے کہ یہ تعریف غلط پر صادق آرہی ہے جبکہ غلط کسی کے نزدیک مجاز نہیں ہے جیسے کوئی آدمی کتاب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہے کہ "خذ ھذا الفرس" تو اس پر مجاز کی پوری تعریف صادق آرہی ہے کہ لفظ حقیقی طور پر اپنے معنیٰ غیر موضوع لہٗ میں استعمال ہوا ہے اور یہ اس اصطلاح میں بھی غیر موضوع لہٗ ہے جس میں تخاطب ہو رہا ہے اور قرینہ مانعہ بھی موجود ہے کہ اس سے اس کا معنیٰ حقیقی کتاب مراد نہیں ہے۔ لہٰذا اس تعریف کے کذب کو شامل ہونے کی وجہ سے یہ تعریف دخول غیر سے مانع نہیں ہے۔

وَقَسَّمَ السَّکَّاکِیُّ الْمَجَازَ اللُّغَوِیَّ الرَّاجِعَ اِلٰی مَعْنَی الْکَلِمَةِ الْمُتَضَمِّنَ لِلْفَائِدَةِ اِلٰی اِسْتِعَارَةٍ وَّغَیْرِھَا بِاَنَّهٗ اِنْ تَضَمَّنَ الْمُبَالَغَةَ فِی التَّشْبِیْهِ فَاِسْتِعَارَةٌ وَّاِلَّا فَغَیْرُ اِسْتِعَارَةٍ وَعَرَّفَ السَّکَّاکِیُّ الْاِسْتِعَارَةَ بِاَنْ تَذْکُرَ اَحَدَ طَرَفَیِ التَّشْبِیْهِ وَتُرِیْدَ بِهٖ اَیْ بِالطَّرَفِ الْمَذْکُوْرِ الْاٰخَرَ اَیْ اَلطَّرَفَ الْمَتْرُوْکَ مُدَّعِیًا دُخُوْلَ الْمُشَبَّهِ فِیْ جِنْسِ الْمُشَبَّهِ بِهٖ کَمَا تَقُوْلُ فِی الْحَمَّامِ اَسَدٌ وَّاَنْتَ تُرِیْدُ بِهِ الرَّجُلَ الشُّجَاعَ مُدَّعِیًا اَنَّهٗ مِنْ جِنْسِ الْاَسَدِ فَتُثْبِتُ لَهٗ مَا یَخْتَصُّ الْمُشَبَّهُ بِهٖ وَھُوَ اِسْمُ جِنْسِهٖ وَکَمَا تَقُوْلُ اَنْشَبَتِ الْمَنِیَّةُ اَظْفَارَھَا وَاَنْتَ تُرِیْدُ بِالْمَنِیَّةِ اَلسَّبُعَ بِاِدِّعَاءِ السَّبُعِیَّةِ لَھَا فَتُثْبِتُ لَھَا مَا یَخْتَصُّ السَّبُعَ الْمُشَبَّهَ بِهٖ وَھُوَ الْاَظْفَارُ وَیُسَمَّی الْمُشَبَّهُ بِهٖ سَوَاءٌ کَانَ ھُوَ الْمَذْکُوْرَ اَوِ الْمَتْرُوْکَ مُسْتَعَارًا مِّنْهُ وَیُسَمَّی اِسْمُ الْمُشَبَّهِ بِهٖ مُسْتَعَارًا وَّیُسَمَّی الْمُشَبَّهُ مُسْتَعَارًا لَّهٗ

ترجمہ:۔

اور سکاکی نے مجاز لغوی کی تقسیم کی ہے جو معنیٰ کلمہ کی طرف لوٹے اور فائدہ کو متضمن ہو استعارہ اور غیر استعارہ کی طرف اس طور پر کہ اگر وہ تشبیہ میں مبالغہ کو متضمن ہو تو استعارہ ہے ورنہ غیر استعارہ ہے اور استعارہ کی تعریف کی ہے اس طور پر کہ تشبیہ کے طرفین میں سے ایک کو ذکر کیا جائے اور اس سے طرف مذکور کی دوسری طرف مراد لی جائے مشبہ کے مشبہ بہ کی جنس میں داخل ہونے کا دعویٰ کرنے کے ساتھ جیسے تو کہے کہ فی الحمام اسد اس سے رجل شجاع کا دعویٰ کرتے ہوئے کہ وہ اسد کی جنس میں سے ہے لہٰذا تو اس کیلئے وہ ثابت کرے گا جو مشبہ بہ کے ساتھ خاص ہو اور وہ اس کا اسم جنس ہے اور جیسے تم کہتے ہو کہ موت نے اپنے پنجے گاڑھ دئے ہیں اور تو موت سے درندہ مراد لے اس کیلئے درندگی کا ارادہ کرتے ہوئے لہٰذا تو یہ ثابت کرے گا اس کیلئے کہ وہ مشبہ بہ یعنی سبع کے ساتھ خاص ہو اور وہ اظفار ہے اور مشبہ بہ کا نام رکھا جاتا ہے خواہ وہ مذکور ہو یا متروک مستعار منہ اور مشبہ بہ کے اسم کا مستعار اور مشبہ کا مستعار لہٗ۔

تشریح:۔

وقسم السکاکی المجاز اللغوی

اب تک علامہ سکاکی پر ہونے والے دواعتراض بیان ہوئے اوراب یہاں سے علامہ سکاکی پر ہونے والا تیسرا اعتراض بیان کر رہے ہیں لیکن اعتراض کے ذکر کرنے سے پہلے تمہید کے طور پر علامہ سکاکی نے مجاز لغوی کی تقسیم کی ہے۔ پہلے اس تقسیم کو بیان کریں گے جس کے ضمن میں کچھ تعریفات بھی ذکر کریں گے چنانچہ علامہ سکاکی کے نزدیک مجاز کی دوقسمیں ہیں استعارہ اور غیر استعارہ اور استعارہ اس تشبیہ کو کہتے ہیں جس میں طرفین یعنی مشبہ اور مشبہ بہ میں سے کسی ایک کو ذکر کردیا جائے اور دوسرے کو حذف کردیا جائے پھر مذکور بول کر محذوف مراد لیا جائے اس بات کا دعویٰ کرتے ہوئے کہ یہاں پر مشبہ مشبہ بہ کی جنس میں داخل ہے پھر محذوف کے لوازات کو مذکور کیلئے ثابت کئے جائیں مشبہ بہ کے مذکور ہونے کی مثال جیسے ''رئیت اسدًا فی الحمام یغتسل ''میں نے حمام میں شیر کو نہاتے ہوئے دیکھا ہے۔اس میں اسد مشبہ بہ اور مذکور ہے اور اس میں اسد بول کر مشبہ انسان شجاع کا قصد کیا گیا ہے اس طور پر کہ انسان اسد کے افراد میں سے ایک فرد ہے اور اسد کیلئے محذوف انسان کے اوصاف میں سے یغتسل ثابت کیا ہے مشبہ کے مذکور ہونے کی مثال جیسے انشبت المنیۃ اظفارھا اس میں منیہ مشبہ کو مشبہ بہ کے جنس میں داخل کر کے اس کے افراد میں سے ایک فرد قرار دیکر مشبہ کیلئے مشبہ بہ کا لازم اظفار ثابت کیا ہے اور اس سے مراد ''حیوان مفترس '' ہے اور وہ محذوف ہے پھر ''حیوان مفترس'' محذوف کے لوازمات ''اظفار'' کو مشبہ کیلئے ثابت کیا ہے پھر یہاں پر وہ بات ذکر کی ہے جس کا کئی بار پہلے ذکر ہو چکا ہے کہ مشبہ بہ کو مستعار منہ اور مشبہ کو مستعار لہٗ اور وہ لفظ جو مشبہ بہ پر دلالت کرے اسے مستعار کہتے ہیں۔

وَقسَّمَهَا اَیْ اَلاِسْتِعَارَۃَ اِلَی الْمُصَرَّحِ بِهَا وَالْمَكْنِيِّ عَنْهَا وَعَنٰی بِالْمُصَرَّحِ بِهَا اَنْ یَّكُوْنَ الطَّرَفُ الْمَذْكُوْرُ مِنْ طَرَفَيِ التَّشْبِیْهِ هُوَ الْمُشَبَّهُ بِهٖ وَجَعَلَ مِنْهَا اَیْ مِنَ الاِسْتِعَارَۃِ الْمُصَرَّحِ بِهَا تَحْقِیْقِیَّۃً وَتَخْیِیْلِیَّۃً وَاِنَّمَا لَمْ یَقُلْ قَسَّمَهَا اِلَیْهِمَا لِاَنَّ الْمُتَبَادَرَ اِلَی الْفَهْمِ مِنَ التَّحْقِیْقِیَّۃِ وَالتَّخْیِیْلِیَّۃِ مَا یَكُوْنُ عَلَی الْقَطْعِ وَهُوَ قَدْ ذَكَرَ قِسْمًا اٰخَرَ سَمَّاهَا الْمُحْتَمِلَۃَ لِلتَّحْقِیْقِ وَالتَّخْیِیْلِ كَمَا ذَكَرَ فِیْ بَیْتِ زُهَیْرٍ وَفَسَّرَ التَّحْقِیْقِیَّۃَ بِمَا مَرَّ اَیْ بِمَا یَكُوْنُ الْمُشَبَّهُ الْمَتْرُوْكُ مُتَحَقِّقًا حِسًّا اَوْ عَقْلًا وَعَدَّ التَّمْثِیْلَ عَلٰی سَبِیْلِ الاِسْتِعَارَۃِ كَمَا فِیْ قَوْلِكَ اَرَاكَ تُقَدِّمُ رِجْلًا وَتُؤَخِّرُ اُخْرٰی مِنْهَا اَیْ مِنَ التَّحْقِیْقِیَّۃِ حَیْثُ قَالَ فِیْ قِسْمِ الاِسْتِعَارَۃِ الْمُصَرَّحِ بِهَا التَّحْقِیْقِیَّۃِ مَعَ الْقَطْعِ وَمِنَ الْاَمْثِلَۃِ اِسْتِعَارَۃُ وَصْفِ اِحْدٰی صُوْرَتَیْنِ مُنْتَزَعَتَیْنِ مِنْ اُمُوْرٍ لِوَصْفِ صُوْرَۃٍ اُخْرٰی۔

ترجمہ:۔

اور استعارہ کو تقسیم کیا ہے مصرحہ اور مکنیہ کی طرف اور مصرحہ سے یہ مراد لیا ہے کہ تشبیہ کے طرفین میں سے مشبہ بہ مذکور ہو اور استعارہ مصرحہ ہی سے قرار دیا ہے تحقیقیہ اور تخییلیہ کو مصنفؒ نے قسمہا الیہما اس لئے نہیں کہا ہے کہ تحقیقیہ اور تخییلیہ سے متبادر الی الفہم وہ ہے جو جزم اور یقین کے طور پر ہو حالانکہ سکاکی نے ایک اور قسم ذکر کی ہے جس کا نام محتمل تحقیق وتخییل ہے جیسا کہ زہیر کے شعر میں ذکر کیا ہے۔اور تحقیقیہ کی وہ تفسیر کی ہے جو گزر چکی ہے یعنی جس میں مشبہ متروک متحقق ہو حسًا یا عقلاً اور تمثیل کو استعارہ کے طور پر شمار کیا ہے جیسے تمہارے اس قول میں ہے کہ میں تجھے دیکھ رہا ہوں کہ تو ایک پیر کو آگے بڑھا رہا ہے اور دوسرے کے پیچھے کر رہا ہے۔اسی میں سے تحقیقیہ ہے چنانچہ اس نے کہا ہے کہ امثلہ ہی سے ہے چند امور سے منتزع ہونے والی دو صورتوں میں سے ایک کے وصف کا استعارہ دوسری صورت کے وصف کیلئے کردیا جائے۔

تشریح:۔

وقسمھا السکاکی:۔ پھر استعارہ کی تقسیم بیان کی ہے چنانچہ استعارہ کی دوقسمیں ہیں استعارہ تصریحیہ اور استعارہ کنایہ اور علامہ سکاکی کے نزدیک استعارہ تصریحیہ وہ استعارہ ہے جس میں مشبہ بہ مذکور اور مشبہ محذوف ہو پھر استعارہ تصریحیہ کی دوقسمیں ہیں تحقیقیہ اور تخییلیہ۔

پھر تحقیقیہ کی تعریف وہی کی ہے جو ہم نے پہلے ذکر کی تھی کہ استعارہ تحقیقیہ وہ استعارہ ہے جس میں مشبہ مذکور نہ ہو لیکن اس کے باوجود حسًا یا عقلاً پایا جاتا ہو حسًا کی مثال جیسے ''رئیت اسدًا فی الحمام'' اس میں اسد سے مراد ''رجل شجاع'' ہے اور اس کا وجود خارج میں موجود ہے اور عقلاً کی مثال جیسے ''اھدنا الصراط المستقیم'' اس میں صراط عقلاً موجود ہے۔اور تمثیل کو علامہ سکاکیؒ نے حقیقیہ میں داخل

کیا ہے اسلئے کہ انھوں نے اپنی کتاب میں اس کی عبارت یوں ذکر کی ہے ''التحقیقیة مع القطع ومن الامثلة استعارة وصف احدی الصورتین منتزعتین من امورلوصف صورة اخریٰ''

شرح کی چند باتیں۔

الراجع الیٰ معنی الکلمة :اس عبارت کے ساتھ اس استعارہ سے احتراز کیا ہے جو حکم کلمہ کی طرف لوٹتا ہے شارحؒ نے بعد میں جا کر اس کی وضاحت کی ہے لیکن یہاں پر ضمناً یہ بات سمجھ لیں کہ ایک استعارہ کلمہ کے معنیٰ کی طرف لوٹتا ہے اور استعارہ معنیٰ کے اعتبار سے کیا جاتا ہے اور دوسرا استعارہ کلمہ کے حکم کے اعتبار سے ہوتا ہے یعنی اعراب کے اعتبار سے کہ ایک لفظ کا اعراب دوسرے لفظ پر جاری کر دیا جاتا ہے جیسے ''وجاء ربك'' اصل میں تھا ''وجاء حکم ربك'' اس میں اصل کے اعتبار سے رب مجرور ہے کیونکہ یہ حکم کیلئے مضاف الیہ بننے کی وجہ سے مجرور ہے اور حکم مرفوع ہے یہاں پر فاعل ہونے کی وجہ سے لیکن یہاں پر مضاف کو حذف کر کے مضاف الیہ پر مضاف کا اعراب جاری کر دیا گیا ہے تو ''الراجع الی حکم الکلمة'' کی قید لگانے کے ساتھ اس سے احتراز کیا ہے۔

المتضمن للفائدة :۔اس کی پوری تفصیل بعد میں آئے گی کہ استعارہ کی ایک قسم ہے متضمن للفائدہ اور دوسری قسم ہے غیر متضمن للفائدہ تو یہ قید لگا کر غیر متضمن للفائدہ سے احتراز کیا ہے جیسے ''المرسن ''اونٹ کی ناک کو کہتے ہیں یہ بول کر انسان کی ناک مراد لی جائے اور تشبیہ کا قصد نہ کیا جائے تو یہ استعارہ تو ہوگا لیکن متضمن للفائدہ نہیں ہوگا۔

وانمالم یقل قسمهاالیهما :۔اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا ہے کہ آپ نے اپنا طرز کیوں تبدیل کیا ہے پہلے آپ نے کہا تھا کہ قسمها اور آخر میں آکر کہا وجعل منها تحقیقیة وتخییلیة اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب:۔مصنفؒ نے ایک فائدہ کی طرف اشارہ کرنے کیلئے اپنا طرز کلام تبدیل کر دیا ہے جو اس عبارت کے غیر کی صورت میں حاصل نہیں ہو سکتا تھا اور وہ فائدہ یہ تھا کہ اگر مصنفؒ وہ عبارت لاتے جو آپ نے ذکر کی ہے تو اس سے یہ لازم آتا کہ ان کے نزدیک استعارہ تصریحیہ کی دو ہی قسمیں ہیں جبکہ ان کے نزدیک استعارہ تصریحیہ کی تین قسمیں ہیں دو یہ قسمیں اور تیسری قسم وہ جس میں تحقیقیہ اور تخییلیہ دونوں پائے جائیں جیسے زہیر کے قول ''صحاالقلب عن سلمیٰ واقصرباطلة::وعری افراس الصبی ورواحلة'' ۔تو انھوں نے اس حصر سے بچنے کیلئے اپنا طرز کلام تبدیل کر دیا ہے۔ چنانچہ اگر اس طرح اپنا طرز کلام نہ بدلتے تو اس نکتہ کی طرف اشارہ نہیں ہو سکتا تھا۔

اس جواب کی وجہ سے علامہ سکاکی کے مذہب پر اشکال ہوگا کہ ان کے نزدیک یہ ممکن ہے کہ استعارہ تحقیقیہ اور تخییلیہ دونوں ایک ہی جگہ جمع ہو جائیں حالانکہ ہم یہ بات پہلے بتا چکے ہیں کہ تخییلیہ اور مکنیہ کے درمیان تلازم ہے اور تخییلیہ اور حقیقیہ ایک دوسرے کے ضد ہیں اسلئے کہ دونوں ایک دوسرے کے قسیمین بنتے ہیں تو پھر حقیقیہ اور تخییلیہ کیسے جمع ہو سکتے ہیں؟

وَرُدَّ ذٰلِكَ بِاَنَّهٗ اَیِ التَّمْثِیْلُ مُسْتَلْزِمٌ لِلتَّرْکِیْبِ الْمُنَافِیْ لِلْاِفْرَادِ فَلَایَصِحُّ عَدُّهٗ مِنَ الْاِسْتِعَارَةِ الَّتِیْ هِیَ مِنْ اَقْسَامِ الْمَجَازِ الْمُفْرَدِ لِاَنَّ تَنَافِی اللَّوَازِمِ یَدُلُّ عَلٰی تَنَافِی الْمَلْزُوْمَاتِ وَاِلَّا لَزِمَ اِجْتِمَاعُ الْمُتَنَافِیَیْنِ ضَرُوْرَةَ وُجُوْدِ اللَّازِمِ عِنْدَ وُجُوْدِ الْمَلْزُوْمِ۔

ترجمہ:۔

اور رد کر دیا گیا ہے اس کو اس طور پر کہ تمثیل مستلزم ترکیب ہے جو افراد کے منافی ہے لہٰذا تمثیل کو استعارہ سے شمار کرنا صحیح نہیں کیونکہ استعارہ مجاز مفرد کی اقسام میں سے ہے اس واسطے کہ لوازم کا متنافی ہونا تنافی ملزومات پر دال ہے ورنہ اجتماع متنافیین لازم آئے گا کیونکہ وجود ملزوم کے وقت وجود لازم لازم ہے۔

تشریح:۔

یہاں سے مصنفؒ نے اپنے مقصود کے مطابق علامہ سکاکیؒ پر تیسرا اعتراض کیا ہے اور وہ اعتراض یہ ہے کہ علامہ سکاکیؒ نے استعارہ تمثیلیہ

کو استعارہ حقیقیہ میں داخل سمجھ کر اس کی ایک قسم قرار دیا ہے یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ استعارہ تمثیلیہ ترکیب کو مستلزم ہے اور وہ اس طرح کہ استعارہ تمثیلیہ کہتے ہیں چند متعدد چیزوں سے کوئی صورت منتزع کرنے کو اور یہ اس صورت میں ہوسکتا ہے جب وہ مرکب ہو الغرض استعارہ تمثیلیہ کو ترکیب لازم ہے اور استعارہ حقیقیہ مجاز لغوی کی ایک قسم ہے اور مجاز لغوی مفرد ہے اور اس کے واسطے سے حقیقیہ کو بھی افراد لازم ہوگا تو استعارہ تمثیلیہ کو حقیقیہ کی قسم قرار دینے سے دو متنافیین (یعنی مرکب اور مفرد) کا جمع ہونا لازم آئے گا جو کہ صحیح نہیں ہے۔

وَالْجَوَابُ اَنَّهُ عَدَّ التَّمْثِيْلَ قِسْمًا مِنْ مُطْلَقِ الْاِسْتِعَارَةِ التَّصْرِيْحِيَّةِ التَّحْقِيْقِيَّةِ لَا مِنَ الْاِسْتِعَارَةِ الَّتِيْ هِيَ مَجَازٌ مُفْرَدٌ وَقِسْمَةُ الْمَجَازِ الْمُفْرَدِ اِلَى الْاِسْتِعَارَةِ وَغَيْرِهَا لَا تُوْجِبُ كَوْنَ كُلِّ اِسْتِعَارَةٍ مَجَازًا مُفْرَدًا كَقَوْلِنَا اَلْاَبْيَضُ اِمَّا حَيَوَانٌ اَوْ غَيْرُهُ وَالْحَيَوَانُ قَدْ يَكُوْنُ اَبْيَضَ وَقَدْ لَا يَكُوْنُ۔

ترجمہ:۔

جواب یہ ہے کہ سکاکی نے تمثیل کو مطلق استعارہ تصریحیہ تحقیقیہ کی قسم شمار کیا ہے نہ کہ اس استعارہ کی جو مجاز مفرد ہے اور مجاز مفرد کا منقسم ہونا استعارہ وغیرہ کی طرف واجب نہیں کرتا ہے ہر استعارہ کے مجاز مفرد ہونے کو جیسے ہمارا قول ابیض حیوان ہے یا غیر حیوان اور حیوان کبھی ابیض ہوتا ہے اور کبھی نہیں ہوتا۔

تشریح:۔

والجواب انہ عدّ التمثیل :۔ یہاں سے شارحؒ نے مصنفؒ کے اس اعتراض کے جوابات دینے شروع کئے ہیں اور کل پانچ جوابات دئے ہیں ان میں سے دو قوی اور صحیح ہیں جبکہ باقی تین جوابات چونکہ ضعیف ہیں اسلئے ان کی تعبیر کلمہ تمریض اجیب کیساتھ کی ہے۔

الجواب الاول :۔ استعارہ تصریحیہ مجاز لغوی کی ایک قسم ہے اور مجاز لغوی مفرد ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ مقسم کے مفرد ہونے سے قسم کا مفرد ہونا لازم نہیں آتا ہے اس وجہ سے یہاں پر اجتماع متنافیین لازم نہیں آئے گا لہذا استعارہ تمثیلیہ کو استعارہ حقیقیہ کی قسم شمار کرنا صحیح ہے یہ اس طرح ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ ''الابیض اما حیوان او غیر حیوان'' پھر حیوان کیلئے ابیض ہونا کوئی ضروری نہیں ہے بلکہ وہ ابیض بھی ہوسکتا ہے جیسے مرغابی اور سفید بکری اور غیر ابیض بھی ہوسکتا ہے جیسے بھینس وغیرہ اس کی تفصیل یہ ہے کہ مقسم اور قسم کے درمیان دو طرح کی نسبتیں ہوتی ہیں کبھی عام خاص مطلق کی نسبت ہوتی ہے اور کبھی عام خاص من وجہ کی۔ اگر مقسم اور قسم کے درمیان عام خاص مطلق کی نسبت ہو تو مقسم کا قسم سے عام اور قسم کا مقسم سے خاص ہونا ضروری ہوتا ہے اور اگر مقسم اور اس کی قسم کے درمیان عام خاص من وجہ کی نسبت ہو تو قسم کا مقسم سے خاص ہونا کوئی ضروری نہیں ہے کبھی خاص ہوگی جیسے انسان حیوان سے خاص ہے اور کبھی عام ہوگی جیسے ابیض کی قسم حیوان غیر ابیض اپنے مقسم سے عام ہے اور یہاں پر بھی مجاز لغوی اور استعارہ حقیقیہ کے درمیان عام خاص من وجہ کی نسبت ہے لہذا تصریحیہ بھی حقیقیہ کی قسم ہو کر اس سے عام ہوسکتی ہے اسلئے کہ اس میں مفرد اور مرکب دونوں کا احتمال ہے لہذا اس سے اجتماع متنافیین لازم نہیں آئے گا اسلئے کہ تمثیل مطلق استعارہ تصریحیہ تحقیقیہ کی قسم ہے اس مجاز کی قسم نہیں ہے جو مجاز مفرد بنتا ہے۔

عَلٰى اَنَّ لَفْظَ الْمِفْتَاحِ صَرِيْحٌ فِيْ اَنَّ الْمَجَازَ الَّذِيْ جَعَلَهُ مُنْقَسِمًا اِلٰى اَقْسَامٍ لَيْسَ هُوَ الْمَجَازُ فِي الْمُفْرَدِ الْمُفَسَّرِ بِالْكَلِمَةِ الْمُسْتَعْمَلَةِ فِيْ غَيْرِ مَا وُضِعَتْ لَهُ لِاَنَّهُ قَالَ بَعْدَ تَعْرِيْفِ الْمَجَازِ اَنَّ الْمَجَازَ عِنْدَ السَّلَفِ قِسْمَانِ لُغَوِيٌّ وَعَقْلِيٌّ وَاللُّغَوِيُّ قِسْمَانِ رَاجِعٌ اِلٰى مَعْنَى الْكَلِمَةِ وَرَاجِعٌ اِلٰى حُكْمِ الْكَلِمَةِ وَالرَّاجِعُ اِلَى الْمَعْنٰى قِسْمَانِ خَالٍ عَنِ الْفَائِدَةِ وَمُتَضَمِّنٌ لَهَا وَالْمُتَضَمِّنُ لِلْفَائِدَةِ قِسْمَانِ اِسْتِعَارَةٌ وَغَيْرُ اِسْتِعَارَةٍ وَظَاهِرٌ اَنَّ الْمَجَازَ الْعَقْلِيَّ وَالرَّاجِعَ اِلٰى حُكْمِ الْكَلِمَةِ خَارِجَانِ عَنِ الْمَجَازِ بِالْمَعْنَى الْمَذْكُوْرِ فَيَجِبُ اَنْ يُرِيْدَ بِالرَّاجِعِ اِلٰى مَعْنَى الْكَلِمَةِ اَعَمَّ مِنَ الْمُفْرَدِ وَالْمُرَكَّبِ لِيَصِحَّ الْحَصْرُ فِي الْقِسْمَيْنِ۔

ترجمہ:۔

اس کے باوجود کہ مفتاح کا لفظ اس بات پر صراحت کرتا ہے کہ جس مجاز کو انھوں نے ان قسموں کی طرف منقسم کر دیا ہے وہ مجاز مفرد نہیں ہے جس

کی تفسیر غیر موضوع لہٗ میں مستعمل ہونے والے کلمہ کے ساتھ کی گئی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ سکا کی نے مجاز کی تعریف کے بعد کہا ہے کہ سلف کے ہاں مجاز کی دو قسمیں ہیں لغوی، عقلی پھر لغوی کی دو قسمیں ہیں راجع الی معنی الکلمۃ راجع الی حکم الکلمہ پھر راجع الی المعنیٰ کی دو قسمیں ہیں خالی عن الفائدہ متضمن للفائدہ پھر متضمن للفائدہ کی دو قسمیں ہیں استعارہ غیر استعارہ اور ظاہر ہے کہ مجاز عقلی اور راجع الی حکم الکلمہ دونوں مجاز بمعنیٰ مذکور سے خارج ہیں اسلئے ضروری ہے کہ راجع الی معنی الکلمہ سے مراد مفرد اور مرکب دونوں سے اعم ہو تا کہ قسموں میں حصر صحیح ہو جائے۔

تشریح:۔

اس عبارت کے ساتھ اس اعتراض کا دوسرا جواب دیا ہے کہ استعارہ تصریحیہ اور مکنیہ کیلئے جو مجاز مقسم بن رہا ہے وہ وہ مجاز نہیں ہے جس کی ہم نے تعریف کی ہے کہ لفظ کو اس کے معنیٰ غیر موضوع لہٗ میں بالتحقیق استعمال کیا جائے جو بالتحقیق اس لفظ کا معنیٰ غیر موضوع لہٗ ہو اور اس لفظ کیلئے مفرد ہونا ضروری ہے بلکہ جو مجاز لفظ کا مقسم بن رہا ہے وہ مطلقاً مجاز ہے قطع نظر اس سے کہ وہ مجاز مفرد ہے یا مرکب اسلئے کہ مجاز کی یہ تعریف کرنے کے بعد علامہ سکا کیؒ نے کہا ہے کہ علماء اسلاف کے نزدیک مجاز کی دو قسمیں ہیں مجاز عقلی اور مجاز لغوی پھر جب یہ مجاز۔ مجاز عقلی ہوگا تو یہ مقسم کا غیر ہوگا اسلئے کہ مقسم تو یہ ہے کہ لفظ کو غیر معنیٰ موضوع لہٗ میں استعمال کیا جائے جبکہ لفظ عقلی نہیں بن سکتا ہے کہ اسے معنیٰ غیر موضوع لہٗ میں استعمال کیا جائے پھر مجاز لغوی کی دو قسمیں ہیں راجع الی معنی الکلمۃ اور راجع الی حکم الکلمۃ تو علامہ سکا کی نے جب راجع الی حکم الکلمۃ کہا تو یہ بھی مقسم مجاز لغوی کا غیر ہوگا اسلئے کہ مجاز لغوی وہ کلمہ ہے جسے معنیٰ غیر موضوع لہٗ میں استعمال کیا جائے اور راجع الی حکم الکلمہ میں لفظ کو کسی معنیٰ میں استعمال نہیں کیا جاتا ہے بلکہ اعراب کے اعتبار سے ایک لفظ کے حکم کو دوسرے لفظ کیلئے ثابت کیا جاتا ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ''وجاء ربك ''اصل میں تھا'' وجاء حکم ربك'' یعنی'' رب ''حکم کا مضاف الیہ ہونے کی وجہ سے مجرور تھا لیکن مضاف کو حذف کر کے اس کے اعراب کو استعارہ کے طور پر مضاف الیہ پر جاری کر دیا گیا ہے۔

پھر راجع الی حکم الکلمۃ کی دو قسمیں ہیں خالی عن الفائدۃ اور متضمن للفائدہ خالی عن الفائدہ جیسے مقید بول کر مطلق مراد لے لینا اسلئے کہ مقید بول کر مطلق کو اس طرح مراد لینا کہ اس کے ساتھ مقید کا بھی ارادہ ہو اس کا کوئی فائدہ نہیں ہے اسلئے کہ مطلق مقید کے ضمن میں پہلے سے موجود ہوتا ہے جیسے مشفر بول کر مطلق ہونٹ مراد لینا۔ پھر متضمن للفائدہ کی دو قسمیں ہیں استعارہ اور غیر استعارہ یعنی (مجاز مرسل)
اب ان تمام قسموں میں سے مجاز عقلی اور'' راجع الی حکم الکلمۃ'' مجاز لغوی کی قسمیں ہونے کے باوجود مجاز لغوی میں داخل نہیں ہیں بلکہ اس سے اعم ہیں اس سے معلوم ہوا کہ کبھی کبھار قسم مقسم سے اعم بھی ہو سکتی ہے لہٰذا یہاں پر بھی مجاز مقسم مفرد اور مرکب ہونے سے اعم ہوگا اور وہ مفرد اور مرکب دونوں کو شامل ہوگا اور اس سے وجہ حصر بھی صحیح ہو جائے گی۔

وَأُجِيْبَ بِوُجُوْهٍ أُخَرَ اَلْاَوَّلُ اَنَّ الْمُرَادَ بِالْكَلِمَةِ اللَّفْظُ الشَّامِلُ لِلْمُفْرَدِ وَالْمُرَكَّبِ نَحْوُ كَلِمَةُ اللّٰهِ هِيَ الْعُلْيَا اَلثَّانِيْ اِنَّا لَا نُسَلِّمُ اَنَّ التَّمْثِيْلَ يَسْتَلْزِمُ التَّرْكِيْبَ بَلْ هُوَ اِسْتِعَارَةٌ مَبْنِيَّةٌ عَلَى التَّشْبِيْهِ التَّمْثِيْلِيِّ وَهُوَ قَدْ يَكُوْنُ طَرَفَاهُ مُفْرَدَيْنِ كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا اَلْاٰيَةَ اَلثَّالِثُ اِنَّ اِضَافَةَ الْكَلِمَةِ اِلٰى شَيْئٍ اَوْ تَقْيِيْدَهَا وَاقْتِرَانَهَا بِاَلْفِ شَيْئٍ لَا يُخْرِجُهَا عَنْ اَنْ تَكُوْنَ كَلِمَةً فَالْاِسْتِعَارَةُ فِيْ مِثْلِ اَرَاكَ تُقَدِّمُ رِجْلًا وَتُؤَخِّرُ اُخْرٰى هُوَ التَّقْدِيْمُ الْمُضَافُ اِلَى الرِّجْلِ الْمُقْتَرِنُ بِتَاخِيْرِ اُخْرٰى وَالْمُسْتَعَارُ لَهٗ هُوَ التَّرَدُّدُ فَهُوَ كَلِمَةٌ مُسْتَعْمَلَةٌ فِيْ غَيْرِ مَا وُضِعَتْ لَهٗ وَفِي الْكُلِّ نَظَرٌ اَوْرَدْنَاهُ فِي الشَّرْحِ۔

ترجمہ:۔

اور دوسرے اعتبارات سے بھی اس کا جواب دیا گیا ہے اول یہ کہ کلمہ سے مراد لفظ ہے جو مفرد اور مرکب دونوں کو شامل ہے جیسے کلمۃ اللہ ھی العلیا میں کلمہ سے مراد کلام ہے۔ دوسرا یہ کہ ہم تمثیل کا مستلزم ترکیب ہونا تسلیم نہیں کرتے کیونکہ وہ استعارہ ہے جو تشبیہ تمثیلی پر مبنی ہے جس کے طرفین کبھی مفرد بھی ہوتے ہیں جیسے آیت مثلھم کمثل الذی الخ میں ہے تیسرا یہ کہ کسی چیز کی طرف کلمہ کی اضافت کرنا یا اس کو کسی چیز کے ساتھ مقید کرنا چاہے وہ ہزار

چیزیں کیوں نہ ہوں کلمہ ہونے سے نہیں نکالتا ہے لہٰذا استعارہ اراک تقدم الخ میں وہ تقدیم مراد ہے جو رجل کی طرف مضاف ہے اور وہ تاخیر اخریٰ کے ساتھ مقترن ہے اور مستعار لہٗ تردد ہے لہٰذا یہ ایک کلمہ ہے جو غیر موضوع لہٗ میں مستعمل ہے ان تمام جوابوں میں نظر ہے جس کو ہم نے شرح میں بیان کیا ہے۔

تشریح:۔

یہاں سے کچھ کمزور جوابات بیان کررہے ہیں۔

پہلا جواب:۔

مجاز لغوی کی تعریف میں مذکور کلمہ سے مراد لفظ ہے اور لفظ عام ہے یہ مفرد اور مرکب دونوں کو شامل ہے اور مفرد اور مرکب دونوں اس کی قسمیں ہیں اسلئے یہاں پر کوئی اجتماع متنافیین لازم نہیں آئے گا باقی لفظ مفرد پر کلمہ کا اطلاق تو یہ عام ہے لفظ مرکب پر بھی کلمہ کا اطلاق قرآن پاک میں ہوا ہے جیسے'' وکلمة اللّٰه هی العلیا ''یعنی اللہ کے کلمے بلاغت کے انتہائی درجے کو پہنچے ہوئے ہیں۔اس میں کلمہ کو بلیغ کہا ہے جبکہ یہ مسلم حقیقت ہے کہ کلمہ بلیغ نہیں ہوتا ہے بلکہ کلام بلیغ ہوتا ہے تو اس آیت میں کلمہ کو اس کے کلمات کے بلیغ ہونے کے اعتبار سے بلیغ کہا گیا ہے۔

دوسرا جواب:۔ یہ ہے کہ ہم اس بات کو مانتے ہی نہیں ہیں کہ استعارہ مرکب ہوتا ہے استعارہ مرکب نہیں ہوتا ہے بلکہ اس کی بناء تشبیہ تمثیلی پر ہوتی ہے اور تشبیہ تمثیلی کے بارے میں ہم نے پہلے سے بتادیا ہے کہ اس کے طرفین میں دو احتمال ہوتے ہیں کہ وہ مفرد اور مرکب دونوں طرح سے ہوسکتی ہے مرکب کی مثال پہلے گذر چکی ہے'' مالی اراک تقدم رجلاً وتؤخر اخریٰ ''میں۔

مفرد کی مثال جیسے'' مثلهم کمثل الذی استو قدنارًا ''اس میں'' مثلهم '' مشبہ اور مفرد ہے اور'' کمثل الذی استوقد نارًا '' مشبہ بہ ہے اور مفرد ہے لہٰذا استعارہ کو حقیقت میں داخل سمجھنے سے متضادین کا جمع ہونا لازم نہیں آئے گا کیونکہ استعارہ مفرد و مرکب دونوں طرح ہوسکتا ہے۔

تیسرا اعتراض:۔ کسی بھی کلمہ کے مفرد یا مرکب ہونے کا دارومدار اس کی ذات پر ہوتا ہے اگر وہ ذات کے اعتبار سے مفرد ہو تو مفرد ہوتا ہے اور اگر ذات کے اعتبار سے مرکب ہو تو مرکب ہوتا ہے کسی دوسری چیز کی طرف اضافت یا کسی دوسری چیز کے ساتھ مقید کرنے سے یا کسی معنیٰ کو متضمن ہونے کی وجہ سے کسی لفظ کو مفرد یا مرکب نہیں کہتے ہیں اور استعارہ تمثیلیہ میں بھی ایک چیز چند چیزوں کی طرف مضاف ہوتی ہے یا ان کے ساتھ مقترن ہوتی ہے لیکن اگر اپنی ذات کے اعتبار سے ان کو دیکھا جائے تو مفرد ہی ہوتا ہے جیسے'' اراک تقدم رجلاً وتؤخر اخریٰ ''اس میں تقدم مستعار ہے جس کی اضافت رجل کی طرف کی گئی ہے جو'' تاخیر رجل اخریٰ '' کے ساتھ مقترن ہے اور خود تقدم مفرد ہے اور مستعار لہٗ تردد ہے اور یہ بھی مفرد ہے۔

وفی الکل نظر:۔

یہاں سے ان تینوں کا ضعف بیان کیا ہے چنانچہ پہلا جواب اسلئے ضعیف ہے کہ اس میں کلمہ سے لفظ مراد لیکر لفظ سے اس کا عام معنیٰ مراد لیا ہے تو یہ مجاز ہے اور اس پر دلالت کرنے کیلئے کوئی قرینہ نہیں ہے اور قرینہ کے بغیر غیر تعریف میں معنیٰ مجازی مراد لینا صحیح نہیں ہے تو تعریف میں کیسے صحیح ہوگا کیونکہ تعریف میں تو ویسے بھی معنیٰ مجازی مراد لینا صحیح نہیں ہے۔

دوسرا جواب اسلئے ضعیف ہے کہ استعارہ تمثیلیہ کو مفرد قرار دینے سے مصنفؒ کی تردید تو ہوجائے گی کہ انھوں نے استعارہ تمثیلیہ کیلئے ترکیب کو مستلزم قرار دیا تھا لیکن اس سے علامہ سکاکی کی کوئی تائید نہیں ہوسکے گی اسلئے کہ علامہ سکاکی نے'' اراک تقدم رجلاً وتؤخر اخریٰ '' کو استعارہ تحقیقیہ میں سے قرار دیا ہے اس میں مشبہ بہ نہ تو خود مفرد ہے اور نہ ہی مفرد کے ساتھ اس کی تعبیر کرنا ممکن ہے بلکہ اس میں تو نفس کلام کو اپنے معنیٰ اصلی میں استعمال نہ کرنے کی مثال ہے۔

تیسرے جواب میں سقم اور کمزوری یہ ہے کہ'' اراک تقدم رجلاً وتؤخر اخریٰ '' میں قطعی طور پر لفظ اپنے معنیٰ موضوع لہٗ میں مستعمل ہوا ہے جبکہ مجاز کیلئے لفظ کا اپنے معنیٰ غیر موضوع لہٗ میں مستعمل ہونا ضروری ہے۔

وَفَسَّرَ السَّكَّاكِيُّ الْاِسْتِعَارَةَ التَّخْيِيلِيَّةَ بِمَا لَاتَحَقُّقَ لِمَعْنَاهُ حِسًّا وَلَا عَقْلًا بَلْ هُوَ اَیْ مَعْنَاهُ صُوْرَةٌ وَهْمِيَّةٌ مَحْضَةٌ لَايَشُوْبُهَا شَيْئٌ مِنَ التَّحَقُّقِ الْعَقْلِيِّ وَالْحِسِّيِّ كَلَفْظَةِ الْاَظْفَارِ فِيْ قَوْلِ الْهُذَلِيِّ ع وَإِذَا الْمَنِيَّةُ اَنْشَبَتْ اَظْفَارَهَا فَاِنَّهُ لَمَّا شَبَّهَ الْمَنِيَّةَ بِالسَّبُعِ فِي الْاِغْتِيَالِ اَخَذَ الْوَهْمُ فِيْ تَصْوِيْرِهَا اَيْ الْمَنِيَّةِ بِصُوْرَتِهِ اَيْ بِصُوْرَةِ السَّبُعِ وَاخْتِرَاعِ لَوَازِمِهٖ لَهَا اَيْ لَوَازِمِ السَّبُعِ لِلْمَنِيَّةِ وَعَلَى الْخُصُوْصِ مَا يَكُوْنُ قِوَامُ اِغْتِيَالِ السَّبُعِ لِلنُّفُوْسِ بِهٖ فَاخْتَرَعَ لَهَا اَيْ لِلْمَنِيَّةِ صُوْرَةً مِثْلَ صُوْرَةِ الْاَظْفَارِ الْمُحَقَّقَةِ ثُمَّ اُطْلِقَ عَلَيْهِ اَيْ عَلٰى ذٰلِكَ الْمِثْلِ اَعْنِي الصُّوْرَةَ الَّتِيْ هِيَ مِثْلُ صُوْرَةِ الْاَظْفَارِ لَفْظُ الْاَظْفَارِ فَيَكُوْنُ اِسْتِعَارَةً تَصْرِيْحِيَّةً لِاَنَّهٗ قَدْ اُطْلِقَ اِسْمُ الْمُشَبَّهِ بِهٖ وَهُوَ الْاَظْفَارُ الْمُحَقَّقَةُ عَلَى الْمُشَبَّهِ وَهُوَ صُوْرَةٌ وَهْمِيَّةٌ شَبِيْهَةٌ بِصُوْرَةِ الْاَظْفَارِ الْمُحَقَّقَةِ وَالْقَرِيْنَةُ اِضَافَتُهَا اِلَى الْمَنِيَّةِ وَالتَّخْيِيلِيَّةُ عِنْدَهٗ قَدْ تَكُوْنُ بِدُوْنِ الْاِسْتِعَارَةِ بِالْكِنَايَةِ وَلِهٰذَا مَثَّلَ لَهَا بِنَحْوِ اَظْفَارِ الْمَنِيَّةِ الشَّبِيْهَةِ بِالسَّبُعِ فَصَرَّحَ بِالتَّشْبِيْهِ لِيَكُوْنَ الْاِسْتِعَارَةُ فِي الْاَظْفَارِ فَقَطْ مِنْ غَيْرِ اِسْتِعَارَةٍ بِالْكِنَايَةِ فِي الْمَنِيَّةِ وَقَالَ الْمُصَنِّفُ اِنَّهٗ بَعِيْدٌ جِدًّا لَايُوْجَدُ لَهٗ مِثَالٌ فِي الْكَلَامِ۔

ترجمہ:۔

اور علامہ سکا کی نے استعارہ تخیلیہ کی تفسیر اس کے ساتھ کی ہے جس کے معنیٰ حسًا اور عقلاً متحقق نہ ہوں بلکہ اس کے معنیٰ محض صورت وہمیہ ہو اس میں تحقق عقلی یا حسی کا اختلاط نہ ہو جیسے لفظ اظفار ہذلی کے اس شعر میں اور جب موت اپنے پنجے گاڑھ دے جب شاعر نے موت کی جانوں کے ہلاک کرنے میں درندے کے ساتھ تشبیہ دی ہے تو وہم نے موت کیلئے درندے کی ایک تصویر کھینچنی شروع کردی اور موت کیلئے درندے کے لوازمات کو گھڑنا شروع کردیا خاص کر ان کا جن سے جانوں کو درندوں کے ہلاک کرنے کا قوام ہو اسلئے موت کیلئے اظفار کی طرح ایک صورت گھڑلی اور لفظ اظفار کا اس پر اطلاق کردیا یعنی اس مثل پر اس سے میری مراد وہ صورت ہے جو اظفار کی طرح ہے تو یہ استعارہ تصریحیہ بن جائے گا کیونکہ اس میں مشبہ بہ اظفار محققہ کا مشبہ پر اطلاق کردیا گیا ہے اور وہ وہ صورت وہمیہ ہے جو صورت اظفار محققہ کے مشابہ ہے اور اس پر قرینہ اظفار کی منیہ کی طرف منسوب کرنا ہے اور سکا کی کے نزدیک استعارہ تخیلیہ کبھی کبھار استعارہ بالکنایہ کے بغیر بھی ہوتا ہے اسی لئے انھوں نے مثال ذکر کی ہے اظفار المنیۃ الشبیھۃ بالسبع کے ساتھ جس میں تشبیہ کی تصریح کی ہے تاکہ منیہ میں استعارہ بالکنایہ کے بغیر صرف اظفار میں استعارہ ہو مصنف ؒ نے کہا ہے کہ یہ بات بہت بعید ہے اور کلام میں اس کی مثال نہیں ملتی ہے۔

تشریح:۔

وفسر السکاکی التخییلیۃ :۔ یہاں تک تصریحیہ کی پہلی قسم تحقیقیہ اور اس پر ہونے والے اعتراضات کو بیان کیا اور اب یہاں سے اس کی دوسری قسم تخیلیہ اور اس پر ہونے والے اعتراضات کو بیان کریں گے۔

چنانچہ علامہ سکا کی نے تخیلیہ کی تعریف یوں کی ہے کہ استعارہ تخیلیہ وہ استعارہ ہے جس میں مشبہ کا تحقق نہ حسًا ہو اور نہ ہی عقلاً بلکہ وہ صرف ایسی صورت عقلیہ ہو جسے انسانی وہم اور تخیل نے گھڑ لیا ہو جیسے ہذلی کے اس شعر میں ہے کہ ''اذا المنیۃ انشبت اظفارھا'' اس میں منیہ موت کی تشبیہ دی ہے حیوان مفترس کے ساتھ اغتیال اور اھلاک میں تو تشبیہ دینے سے پہلے ہذلی کی قوت واہمہ نے منیہ کیلئے سبع کی ایک ہیئت اور صورت گھڑلی ہے اور پھر اس صورت مخترعہ کیلئے اظفار کی صورت گھڑ کر منیہ مشبہ کیلئے ثابت کیا ہے پھر اس میں مشبہ بہ کے خواص اظفار کا اطلاق مشبہ کی صورت وہمیہ (جو اظفار محققہ ہیں) پر کیا ہے اور اس پر قرینہ منیہ کی طرف اظفار کی نسبت کرنا ہے کیونکہ منیہ کے اظفار نہیں ہوتے ہیں اس کے باوجود منیہ کی طرف اظفار کی نسبت کرنا مجاز ہوگا۔

والتخییلیۃ عندہ:۔ علامہ سکا کی اور مصنف کا اس بات میں اختلاف ہے کہ استعارہ مکنیہ اور استعارہ تخیلیہ میں تلازم ہے یا نہیں مصنف ؒ کے نزدیک ان دونوں میں تلازم ہے جبکہ علامہ سکا کی کے نزدیک ان میں تلازم نہیں ہے بلکہ استعارہ تخیلیہ استعارہ مکنیہ کے بغیر پایا جاتا

ہے اسی وجہ سے انھوں نے استعارہ تخیلیہ کی مثال ''اظفار المنية الشبيهة بالسبع '' ذکر کرتے ہوئے مشبہ بہ سبع کی تصریح کی ہے تا کہ کسی کے ذہن میں یہ نہ آئے کہ یہ استعارہ مکنیہ ہے اور مصنفؒ کے نزدیک چونکہ ان دونوں کے درمیان تلازم ہوتا ہے اسلئے ''اذا المنية انشبت اظفارها'' کی مثال استعارہ تصریحیہ کی بنے گی یہ مثال حقیقت سے بہت دور اور ادراک سے بہت بعید ہوگی۔

وَفِيهِ أَيْ فِي تَفْسِيرِ التَّخْيِيلِيَّةِ بِمَاذَكَرَهُ تَعَسُّفٌ أَيْ أَخْذٌ عَلَى غَيْرِ الطَّرِيقِ لِمَا فِيهِ مِنْ كَثْرَةِ الْإِعْتِبَارَاتِ الَّتِي لَا يَدُلُّ عَلَيْهَا دَلِيلٌ وَلَا تَمَسُّ إِلَيْهَا حَاجَةٌ وَقَدْ يُقَالُ إِنَّ التَّعَسُّفَ فِيهِ هُوَ أَنَّهُ لَوْ كَانَ الْأَمْرُ كَمَا زَعَمَ لَوَجَبَ أَنْ تُسَمَّى هٰذِهِ الْإِسْتِعَارَةُ تَوَهُّمِيَّةً لَا تَخْيِيلِيَّةً وَهٰذَا فِي غَايَةِ السُّقُوطِ لِأَنَّهُ يَكْفِي فِي التَّسْمِيَةِ أَدْنٰى مُنَاسَبَةٍ عَلٰى أَنَّهُمْ يُسَمُّونَ حُكْمَ الْوَهْمِ تَخْيِيلًا ذَكَرَ صَاحِبُ الشِّفَاءِ أَنَّ الْقُوَّةَ الْمُسَمَّاةَ بِالْوَهْمِ هِيَ الرَّئِيسَةُ الْحَاكِمَةُ فِي الْحَيَوَانِ حُكْمًا غَيْرَ عَقْلِيٍّ وَلٰكِنْ حُكْمًا تَخْيِيلِيًّا

ترجمہ:۔

اور اس میں یعنی سکاکی کی ذکر کردہ تفسیر میں تعسف ہے یعنی صحیح طریقہ اختیار نہیں کیا گیا ہے کیونکہ اس میں بہت سارے وہ اعتبارات ہیں جن پر نہ تو کوئی دلیل ہے اور نہ ہی ان کی کوئی ضرورت ہے تعسف کی وجہ بیان کرنے میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ اگر بات اسی طرح ہوتی جس طرح سکاکی کا خیال ہے تو پھر تو اس کا نام استعارہ توہمیہ ہونا چاہئے تھا نہ کہ تخیلیہ لیکن یہ وجہ تو انتہائی کمزور ہے کیونکہ نام رکھنے میں معمولی سی مناسبت کافی ہوتی ہے اس کے باوجود وہ حکم کو تخیلی کے ساتھ موسوم کرتے ہیں چنانچہ صاحب شفاء نے کہا ہے وہ قوت جو وہم کے ساتھ موسوم ہوتی ہے وہ حیوان میں ایک قوت ہے جو حکم لگاتی ہے لیکن وہ عقلی نہیں ہے بلکہ حکم تخیلی ہے۔

تشریح:۔

وفيه تعسف :۔اس عبارت کیساتھ مصنفؒ نے علامہ سکاکی پر اعتراض کیا ہے لیکن اس اعتراض میں اجمال ہے پھر اس اجمال کی وجہ سے اس کی تفصیل میں دو قول ہوگئے ہیں ایک قول شارحؒ کا ہے اور دوسرا قول بعض لوگوں کا ہے شارحؒ نے اس کی وضاحت یہ کی ہے کہ اس طرح کرنے میں خانخواہ کا تکلف اور بلاضرورت و بلادلیل بہت سارے اعتبارات بعیدہ کا اعتبار کرنا ہے اسلئے اس میں تعسف ہے۔

بعض لوگوں نے کہا ہے کہ اس کا نام توہمیہ ہونا چاہئے جبکہ انھوں نے اسے تخیلیہ کا نام دیا ہے تو اس کا نام تخیلیہ رکھنے میں تعسف ہے لیکن تعسف کی یہ وضاحت دو اعتبار سے صحیح نہیں ہے ایک اس اعتبار سے صحیح نہیں ہے کہ نام رکھنے میں پوری مطابقت کوئی ضروری نہیں ہوتی ہے صرف ادنیٰ مناسبت کی وجہ سے کسی چیز کا نام رکھنا جائز ہوتا ہے جبکہ یہاں پر تو دونوں کے درمیان مناسبت بھی موجود ہے کہ وہم کے حکم کو تخیل بھی کہتے ہیں۔

اور دوسرے نمبر پر اس وجہ سے یہ وضاحت صحیح نہیں ہے کہ شیخ بوعلی سینا نے اپنی کتاب شفاء میں لکھا ہے کہ تمام حیوانات میں موجود قوت حاکمہ متصرفہ کو وہمیہ کہتے ہیں حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے بلکہ اس حکم کو تخیلیہ کہنا چاہئے۔

وَيُخَالِفُ تَفْسِيرُهُ لِلتَّخْيِيلِيَّةِ بِمَاذَكَرَ تَفْسِيرَ غَيْرِهِ لَهَا أَيْ غَيْرِ السَّكَّاكِيِّ لِلتَّخْيِيلِيَّةِ بِجَعْلِ الشَّيْءِ لِلشَّيْءِ كَجَعْلِ الْيَدِ لِلشِّمَالِ وَجَعْلِ الْأَظْفَارِ لِلْمَنِيَّةِ قَالَ الشَّيْخُ عَبْدُ الْقَاهِرِ إِنَّهُ لَا خِلَافَ فِي أَنَّ الْيَدَ اسْتِعَارَةٌ ثُمَّ إِنَّكَ لَا تَسْتَطِيعُ أَنْ تَزْعَمَ أَنَّ لَفْظَ الْيَدِ قَدْ نُقِلَ عَنْ شَيْءٍ لِشَيْءٍ إِذْ لَيْسَ الْمَعْنٰى أَنَّهُ شَبَّهَ شَيْئًا بِالْيَدِ بَلِ الْمَعْنٰى عَلٰى أَنَّهُ أَرَادَ أَنْ يُثْبِتَ لِلشِّمَالِ يَدًا وَلِبَعْضِهِمْ فِي هٰذَا الْمَقَامِ كَلِمَاتٌ وَاهِيَةٌ بَيَّنَّا فَسَادَهَا فِي الشَّرْحِ نَعَمْ يَتَّجِهُ أَنْ يُقَالَ إِنَّ صَاحِبَ الْمِفْتَاحِ فِي هٰذَا الْفَنِّ خُصُوصًا فِي مِثْلِ هٰذِهِ الْعِبَارَاتِ لَيْسَ بِصَدَدِ التَّقْلِيدِ لِغَيْرِهِ حَتّٰى يُعْتَرَضَ عَلَيْهِ بِأَنَّ مَا ذَكَرَهُ هُوَ مُخَالِفٌ لِمَا ذَكَرَهُ غَيْرُهُ

ترجمہ:۔

اور سکاکی کی استعارہ تخیلیہ کی ذکر کردہ تفسیر اس کے غیر کی تفسیر کے مخالف ہے ایک چیز کو دوسری چیز کیلئے کر دینے کے ساتھ جیسے شمال پر لفظ ید کا

اطلاق کر دیا جائے اور منیہ پر اظفار کا اطلاق کر دیا جائے شیخ نے کہا ہے کہ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ید استعارہ ہے لیکن پھر تم یوں نہیں کہہ سکتے ہو کہ لفظ ید ایک چیز سے دوسری چیز کیلئے نقل کر دیا گیا ہے کیونکہ یہاں پر کسی چیز کی ید کے ساتھ تشبیہ دینا مقصد نہیں ہے بلکہ یہاں پر مقصد تو یہ ہے کہ شمال کیلئے ید کو ثابت کرنا چاہ رہے ہیں بعض لوگوں نے یہاں پر غلط بیانی سے کام لیا ہے جس کا فاسد ہونا ہم نے شرح میں بیان کر دیا ہے۔ جی ہاں یہ کہا جا سکتا ہے کہ صاحب مفتاح اس فن میں خاص کر ان جیسی عبارتوں میں کسی کی تقلید کے درپے نہیں ہیں کہ ان پر اعتراض کیا جائے کہ اس کی تفسیر غیر کی تفسیر کے خلاف ہے۔

تشریح:۔

اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ نے علامہ سکاکیؒ کی تخیلیہ کی تعریف پر دوسرا اعتراض کیا ہے اور وہ اعتراض یہ ہے کہ علامہ سکاکی کی تخیلیہ کی تعریف اسلئے صحیح نہیں ہے کہ یہ تعریف اسلاف کی تعریف کے خلاف ہے کیونکہ اسلاف نے استعارہ تخیلیہ کی تعریف یہ کی ہے کہ استعارہ تخیلیہ وہ استعارہ ہے جس میں ایک چیز دوسری چیز کیلئے ثابت کی جائے جیسے ید بول کر شمال مراد لیا جائے اور منیہ بول کر اظفار مراد لیا جائے تو اسلاف کے نزدیک ایک چیز کو دوسری چیز کیلئے صرف ثابت کرنے کو استعارہ تخیلیہ کہتے ہیں جبکہ علامہ سکاکی کے نزدیک منیہ کیلئے اظفار کے ثابت کرنے سے پہلے منیہ کیلئے سبع کی صورت کا گھڑنا ضروری ہے اور شمال کیلئے ید کے ثابت کرنے سے پہلے شمال کی صورت کا گھڑنا ضروری ہے پھر ان دونوں مشبھوں کیلئے بالترتیب اظفار اور ید کی گھڑی ہوئی صورت ثابت کی جائے گی تو اس صورت کا گھڑنا اسلاف کی تعریف کے خلاف ہے جبکہ شیخ عبد القاہر جرجانیؒ نے کہا ہے کہ صرف ید کی شمال کی طرف نسبت کرنے اور صرف منیہ کی اظفار کی طرف نسبت کرنے کو استعارہ تخیلیہ نہیں کہتے ہیں بلکہ ید بول کر شمال مراد لینے کو اور منیہ بول کر اظفار مراد لینے کو استعارہ تخیلیہ کہتے ہیں۔

علامہ خلخالی نے مصنفؒ کی تردید کرتے ہوئے اور علامہ سکاکی کی تائید کرتے ہوئے کہا ہے کہ علامہ سکاکی کی استعارہ تخیلیہ کی تعریف صحیح ہے مصنفؒ نے خامخواہ اس پر اعتراض کیا ہے اور پھر علامہ سکاکیؒ کی تائید میں ایسی باتیں کہی ہیں جن کی کوئی حقیقت نہیں ہے اور انتہائی گری ہوئی باتیں ہیں اسلئے ہم ان کو ذکر نہیں کرتے ہیں۔

البتہ بعض لوگوں نے علامہ صاحب کی تائید کرتے ہوئے کہا ہے کہ علامہ سکاکیؒ پر یہ اعتراض کرنا صحیح نہیں ہے کہ ان کی یہ تعریف اسلاف کی تعریف کے خلاف ہے کیونکہ یہ اعتراض اس آدمی پر کیا جا سکتا ہے جو کسی فن میں امام نہ ہو جبکہ علامہ سکاکیؒ تو خود اس فن کے امام اور مجتہد ہیں ان کی تعریف کا دوسرے لوگوں کی تعریف کے مطابق ہونا کوئی ضروری نہیں ہے جیسا کہ امام ابو حنیفہؒ نے کہا ہے کہ میرے سامنے اگر کسی مسئلے میں کسی صحابی کا قول آجائے اور میری رائی اس قول سے ٹکراتی ہو تو میں اپنی رائی چھوڑ کر صحابی کا قول اختیار کرتا ہوں لیکن اگر میرے سامنے کسی تابعی کا قول آجائے اور میری رائی اس کے خلاف جا رہی ہو تو میں ان کی پیروی نہیں کرتا اسلئے کہ ''ھم رجال ونحن رجال'' کیونکہ وہ تابعی ہیں اور ہم بھی تابعی ہیں تو ہم پر ان کے قول کی پیروی کرنا ضروری نہیں ہے۔

یہ بعینہ اس طرح ہے جیسے کوئی آدمی کہے کہ امام شافعیؒ کا قول آمین بالجہر کہنا سنت ہے یہ غلط ہے اسلئے کہ یہ امام ابو حنیفہ کے قول کے مخالف ہے جس طرح یہ بات صحیح نہیں ہے اسی طرح یہ کہنا بھی صحیح نہیں ہے کہ علامہ سکاکی کی یہ تعریف اسلئے صحیح نہیں ہے کہ ان کی یہ تعریف اسلاف کی تعریف کے خلاف ہے۔

وَيَقْتَضِيْ مَاذَكَرَهُ السَّكَاكِيُّ فِيْ اَنْ يَكُوْنَ التَّرْشِيْحُ تَخْيِيْلِيَّةً لِلُزُوْمِ مِثْلِ مَاذَكَرَهُ السَّكَاكِيُّ فِي التَّخْيِيْلِيَّةِ مِنْ اِثْبَاتِ صُوْرَةٍ وَهْمِيَّةٍ فِيْهِ اَيْ فِي التَّرْشِيْحِ لِاَنَّ فِيْ كُلٍّ مِنَ التَّخْيِيْلِيَّةِ وَالتَّرْشِيْحِ اِثْبَاتُ بَعْضِ مَايَخْتَصُّ الْمُشَبَّهُ بِهٖ لِلْمُشَبَّهِ فَكَمَا اُثْبِتَ لِلْمَنِيَّةِ الَّتِيْ هِيَ الْمُشَبَّهُ مَايَخُصُّ السَّبُعَ الَّذِيْ هُوَ الْمُشَبَّهُ بِهٖ مِنَ الْاَظْفَارِ كَذٰلِكَ اُثْبِتَ لِاخْتِيَارِ الضَّلَالَةِ عَلَى الْهُدٰى الَّذِيْ هُوَ الْمُشَبَّهُ مَايَخُصُّ الْمُشَبَّهَ بِهِ الَّذِيْ هُوَ الْاِشْتِرَاءُ الْحَقِيْقِيُّ مِنَ الرِّبْحِ وَالتِّجَارَةِ فَكَمَا اُعْتُبِرَ هُنَاكَ صُوْرَةٌ وَهْمِيَّةٌ شَبِيْهَةٌ بِالْاَظْفَارِ فَلْيُعْتَبَرْ هٰهُنَا اَيْضًا مَعْنًى وَهْمِيٌّ شَبِيْهٌ بِالتِّجَارَةِ وَاٰخَرُ شَبِيْهٌ بِالرِّبْحِ لِيَكُوْنَ اِسْتِعْمَالُ الرِّبْحِ وَالتِّجَارَةِ بِالنِّسْبَةِ اِلَيْهِمَا اِسْتِعَارَتَيْنِ

تَخْيِيْلِيَّتَيْنِ اِذْلَافَرْقَ بَيْنَهُمَااِلَّابِاَنَّ التَّعْبِيْرَ عَنِ الْمُشَبَّهِ الَّذِيْ اُثْبِتَ لَهٗ مَايَخُصُّ الْمُشَبَّهَ بِهٖ كَالْمَنِيَّةِمَثَلًا فِي التَّخْيِيْلِيَّةِ بِاللَّفْظِ الْمَوْضُوْعِ لَهٗ كَلَفْظِ الْمَنِيَّةِفِي التَّرْشِيْحِ بِغَيْرِلَفْظِهٖ كَلَفْظِ الْاِشْتِرَاءِ الْمُعَبَّرِبِهٖ عَنِ الْاِخْتِيَارِوَالْاِسْتِبْدَالِ الَّذِيْ هُوَالْمُشَبَّهُ مَعَ اَنَّ لَفْظَ الْاِشْتِرَاءِ لَيْسَ بِمَوْضُوْعٍ لَهٗ وَهٰذَاالْفَرْقُ لَايُوْجِبُ اِعْتِبَارَالْمَعْنَى الْمُتَوَهَّمِ فِي التَّخْيِيْلِيَّةِوَعَدَمَ اِعْتِبَارِهٖ فِي التَّرْشِيْحِ فَاِعْتِبَارُهٗ فِيْ اَحَدِهِمَادُوْنَ الْاٰخَرِتَحَكُّمٌ۔

ترجمہ:۔

اور سکاکی نے جو تفسیر ذکر کی ہے۔وہ تقاضا کرتی ہے کہ ترشیحیہ تخییلیہ ہو جائے اس کے لازم آنے کی وجہ سے جس کو سکاکی نے ذکر کیا ہے کہ تخییلیہ میں صورت وہمیہ کے ثابت کرنے کیساتھ ترشیح میں کیونکہ تخییلیہ اور ترشیحیہ میں سے ہر ایک میں مشبہ کے بعض خصوصیات مشبہ کو مشبہ بہ کیلئے ثابت کرنا ہے لہٰذا جس طرح اس منیہ کیلئے جو مشبہ ہے سبع مشبہ بہ کے مختصات اظفار کو ثابت کیا گیا ہے اسی طرح اختیار ضلالت علی الہدیٰ کیلئے جو مشبہ ہے مشبہ بہ یعنی اشتراء حقیقی کے بعض مختصات مثلاً ربح ،تجارت کو ثابت کیا گیا ہے لہٰذا جس طرح وہاں پر اظفار کے مشابہ ایک صورت وہمیہ کا اعتبار کیا گیا ہے اسی طرح یہاں پر بھی ایک معنی وہمی مشابہ تجارت اور ایک مشبہ ربح کا اعتبار کر لینا چاہئے تاکہ ربح اور تجارت کا استعمال ان معانی نسبیہ استعارہ تخییلیہ میں ہو جائے کیونکہ ان میں اس کے سوا اور کوئی فرق نہیں ہے کہ اس مشبہ کی تعبیر جس کیلئے مشبہ بہ کو ثابت کیا گیا ہے تخییلیہ میں موضوع لہٗ لفظ کے ساتھ ہوتی ہے جیسے لفظ منیہ اور ترشیح میں غیر لفظ کے ساتھ ہوتی ہے جیسے لفظ اشتراء سے اس اختیار اور استبدال کی تعبیر کی گئی ہے جو مشبہ ہے اس کے باوجود کہ لفظ اشتراء اس کیلئے موضوع نہیں ہے اور یہ تخییلیہ میں معنی وہمی کے اعتبار کرنے اور ترشیح میں اعتبار نہ کرنے کے اعتبار سے فرق ثابت نہیں کرتا ہے پس ایک میں اس کا اعتبار کرنا اور دوسرے میں نہ کرنا سینہ زوری ہے۔

تشریح:۔

ویقتضی ماذکرہ السکاکی:۔

اس عبارت کیساتھ مصنفؒ نے استعارہ تخییلیہ کی علامہ سکاکی کی تعریف پر تیسرا اعتراض کیا ہے اس اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر آپ کی بات مان لی جائے تو پھر ترشیحیہ اور تخییلیہ میں کوئی فرق نہیں رہے گا بلکہ یہ دونوں ایک ہو جائیں گے جبکہ ان دونوں کے درمیان فرق ہونے کی وجہ سے ان کو جدا جدا ذکر کر دیا جاتا ہے اسلئے آپ کی تعریف صحیح نہیں ہے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ جس طرح استعارہ تخییلیہ میں مشبہ بہ کے کچھ خواص مشبہ کیلئے ثابت کئے جاتے ہیں اسی طرح استعارہ ترشیحیہ میں بھی مشبہ بہ کے کچھ خواص مشبہ کیلئے ثابت کئے جاتے ہیں تو آپ نے جس طرح استعارہ تخییلیہ میں مشبہ بہ کی ایک صورت فرض کر کے پھر اس صورت کو مشبہ کیلئے ثابت کیا ہے اور پھر مشبہ بہ کے لوازمات کیلئے بھی ایک صورت فرض کر کے وہ صورت مشبہ کیلئے ثابت کی ہے جیسے ''اذا المنیۃ انشبت اظفارھا'' میں جس طرح پہلے منیہ کیلئے سبع کی صورت گھڑ کر منیہ کیلئے وہ صورت ثابت کی پھر سبع کیلئے اظفار کی ایک دوسری صورت گھڑ کر وہ صورت منیہ کیلئے ثابت کی ہے تو اسی طرح یہ کام ترشیحیہ میں بھی ہو سکتا ہے کہ اس آیت ''اُولٰئِكَ الَّذِيْنَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدٰى'' میں ہم نے اختیار اور استبدال کی اشتراء کے ساتھ تشبیہ دی ہے اور پھر اشتراء کے خواص تجارت اور ربح وغیرہ کو مشبہ کیلئے ثابت کیا ہے لہٰذا جب استعارہ تخییلیہ اور استعارہ ترشیحیہ صورت کے گھڑنے میں برابر ہیں تو ان میں کوئی فرق نہیں رہے گا بلکہ دونوں برابر ہو جائیں گے البتہ ان میں معمولی سا فرق ہوتا ہے اور اس فرق کی وجہ سے ان اصطلاحوں کو جدا جدا کر دینا صحیح نہیں ہے اور وہ معمولی فرق یہ ہے کہ استعارہ تخییلیہ میں مشبہ کو ایسے لفظ کے ساتھ ذکر کر دیا جاتا ہے جو مشبہ کا عین موضوع لہٗ ہوتا ہے اور استعارہ ترشیحیہ میں مشبہ کو ایسے لفظ کے ساتھ ذکر کر دیا جاتا ہے جو مشبہ کا عین موضوع لہٗ نہیں ہوتا ہے۔

اول کی مثال جیسے لفظ منیۃ یہ مشبہ کا عین موضوع لہٗ ہے اور دوسرے کی مثال جیسے لفظ ''اشتراء'' کہ یہ عین مشبہ نہیں ہے بلکہ اصل مشبہ اختیار اور استبدال بن رہا ہے اور یہ اس سے استعارہ بن کر آیا ہے۔لیکن یہ معمولی سا فرق اس بات کیلئے کافی نہیں ہے کہ آپ ان دونوں کو جدا

جدا ذکر کر دیں اور دونوں کی الگ الگ تعریفیں کر دیں پھر بھی آپ کا ان دونوں کو جدا کر کے ان کی الگ الگ تعریفیں کر دینا محض سینہ زوری کے سوا کچھ نہیں ہے۔

وَالْجَوَابُ اَنَّ الْاَمْرَ الَّذِیْ هُوَ مِنْ خَوَاصِ الْمُشَبَّهِ بِهٖ لِمَا قَرَنَ فِی التَّخْیِیْلِیَّةِ بِالْمُشَبَّهِ كَالْمَنِیَّةِ مَثَلًا جَعَلْنَاهُ مَجَازًا عَنْ اَمْرٍ مُتَوَهَّمٍ یُمْكِنُ اِثْبَاتُهٗ لِلْمُشَبَّهِ وَفِی التَّرْشِیْحِ لَمَّا قَرَنَ بِلَفْظِ الْمُشَبَّهِ بِهٖ لَمْ یُحْتَجْ اِلٰی ذٰلِكَ لِاَنَّ الْمُشَبَّهَ بِهٖ جُعِلَ كَاَنَّهٗ هُوَ هٰذَا الْمَعْنٰی مُقَارِنًا لِلَوَازِمِهٖ وَخَوَاصِّهٖ حَتّٰی اَنَّ الْمُشَبَّهَ بِهٖ فِیْ قَوْلِنَا رَأَیْتُ اَسَدًا یَفْتَرِسُ اَقْرَانَهٗ هُوَ الْاَسَدُ الْمَوْصُوْفُ بِالْاِفْتِرَاسِ الْحَقِیْقِیِّ مِنْ غَیْرِ احْتِیَاجٍ اِلٰی تَوَهُّمِ صُوْرَةٍ وَاعْتِبَارِ مَجَازٍ فِی الْاِفْتِرَاسِ بِخِلَافِ مَا اِذَا قُلْنَا رَأَیْتُ شُجَاعًا یَفْتَرِسُ اَقْرَانَهٗ فَاِنَّا نَحْتَاجُ اِلٰی ذٰلِكَ لِیَصِحَّ اِثْبَاتُهٗ لِلشُّجَاعِ فَلْیَتَاَمَّلْ فَفِی الْكَلَامِ دِقَّةٌ مَّا۔

ترجمہ:۔

اور جواب یہ ہے کہ وہ چیز جو مشبہ بہ کے خواص میں سے ہے وہ تخییلیہ میں چونکہ مشبہ مثلاً منیہ کے ساتھ مقارن ہے اس لئے ہم نے اس کو ایسے امر متوہم سے مجاز قرار دیا ہے جس کا اثبات مشبہ کیلئے ہو سکے اور ترشیح میں چونکہ لفظ مشبہ بہ کے ساتھ مقارن ہے اسلئے اس کی ضرورت واقع نہیں ہوئی کیونکہ اس وقت مشبہ بہ گویا یہی معنیٰ ہیں جو لوازم کے ساتھ مقارن ہیں یہاں تک کہ رئیت اسدًا یفترس اقرانہٗ میں لفظ افتراس میں صورت وہمیہ اور مجاز کا اعتبار کئے بغیر مشبہ بہ وہ اسد ہے جو افتراس حقیقی کے ساتھ موصوف ہے بخلاف یفترس اقرانہٗ کے کہ اس میں ہم کو اس کی احتیاج ہے تاکہ شجاع کیلئے اس کا اثبات ممکن ہو سکے اچھی طرح سے سوچ لو کیونکہ کلام میں کچھ دقت ہے۔

تشریح:۔

والجواب ان الامر:۔ اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ماتن کے اس اعتراض کا جواب دیا ہے کہ ان دونوں استعارات میں مشبہ بہ کے خواص مشبہ کیلئے ثابت کئے جاتے ہیں یہ بات ہم بھی مانتے ہیں لیکن ان دونوں کے ثابت ہونے میں فرق ہے استعارہ تخییلیہ میں جب مشبہ بہ کے خواص مشبہ کیلئے ثابت کئے جاتے ہیں تو ان خواص کو مشبہ کیلئے ثابت کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے تو ہم اس ثبوت کو صحیح بنانے کیلئے مشبہ کیلئے مشبہ بہ کی طرح ایک صورت گھڑ لیتے ہیں اور پھر مشبہ بہ کے خواص کی بھی ایک صورت گھڑ کر مشبہ بہ کے حقیقی خواص کو اس صورت مفروضہ کیلئے ثابت کر دیتے ہیں تاکہ اس کی نسبت صحیح ہو جائے بخلاف استعارہ ترشیحیہ کے کہ اس میں مشبہ بہ خود مذکور ہوتا ہے اور اس کیلئے اپنے خواص ثابت کرنے ہوتے ہیں جن کے ثابت ہونے میں کوئی دقت نہیں ہوتی ہے کیونکہ یہ اس کے اپنے خواص ہوتے ہیں جس کی وجہ سے ان کے ثابت ہونے میں کوئی دشواری نہیں ہوتی ہے اور خواص کی نسبت کو صحیح کرنے کیلئے ہمیں کسی صورت کے گھڑنے کی بھی ضرورت نہیں ہوتی ہے اسلئے کہ ہم صورت اسلئے گھڑتے تھے تاکہ نسبت صحیح ہو جائے اور یہاں پر جب نسبت خود بخود صحیح ہے تو ہمیں کسی صورت کے گھڑنے کی کوئی ضرورت نہیں رہے گی جیسے'' رئیت اسدًا یفترس اقرانہ'' یہ استعارہ ترشیحیہ ہے اس میں اسد مشبہ بہ مذکور ہے اور اس کیلئے اس کا خاص یفترس ثابت کیا گیا ہے اور اس ثبوت میں چونکہ کوئی خفا نہیں ہے اسلئے یہاں پر کسی صورت وہمیہ کے گھڑنے کی ضرورت بھی نہیں ہے بخلاف'' رئیت شجاعًا یفترس اقرانہ'' کے کہ یہ استعارہ تخییلیہ ہے اور اس میں شجاع مشبہ کیلئے اسد مشبہ بہ کا خاص افتراس ثابت کیا گیا ہے اور افتراس کا ثبوت چونکہ شجاع کیلئے صحیح نہیں ہے اسلئے اس نسبت کو صحیح کرنے کیلئے ہم نے پہلے رجل شجاع کیلئے اسد کی طرح ایک صورت گھڑ لی تاکہ اس کی نسبت اور ثبوت صحیح ہو جائے اور پھر مشبہ بہ کا خاص افتراس اس کیلئے ثابت کیا ہے تو ان دونوں میں اگرچہ خواص کو ثابت کیا جاتا ہے لیکن چونکہ ثبوت ثبوت میں فرق ہے اسلئے ان دونوں کا نام جدا جدا رکھ کر ان کی تعریفات کی گئی ہیں۔

وَعَنٰی بِالْمَكْنِیِّ عَنْهَا اَیْ اَرَادَ السَّكَّاكِیُّ بِالْاِسْتِعَارَةِ الْمَكْنِیِّ عَنْهَا اَنْ یَّكُوْنَ الطَّرَفُ الْمَذْكُوْرُ مِنْ طَرَفَیِ التَّشْبِیْهِ هُوَ الْمُشَبَّهُ وَیُرَادُ بِهِ الْمُشَبَّهُ بِهٖ عَلٰی اَنَّ الْمُرَادَ بِالْمَنِیَّةِ فِیْ مِثْلِ اَنْشَبَتِ الْمَنِیَّةُ

أَظْفَارَهَا هُوَ السَّبُعُ بِادِّعَاءِ السَّبُعِيَّةِ لَهَا وَإِنْ كَانَ أَنْ تَكُونَ شَيْئًا غَيْرَ السَّبُعِ بِقَرِينَةِ إِضَافَةِ الْأَظْفَارِ الَّتِي هِيَ مِنْ خَوَاصِّ السَّبُعِ إِلَيْهَا أَيْ إِلَى الْمَنِيَّةِ فَقَدْ ذَكَرَ الْمُشَبَّهَ وَهُوَ الْمَنِيَّةُ وَأُرِيدَ بِهِ الْمُشَبَّهُ بِهِ وَهُوَ السَّبُعُ فَالْاِسْتِعَارَةُ بِالْكِنَايَةِ لَا تَنْفَكُّ عَنِ التَّخْيِيلِيَّةِ بِمَعْنَى أَنَّهُ لَا تُوجَدُ اِسْتِعَارَةٌ بِالْكِنَايَةِ بِدُونِ الْاِسْتِعَارَةِ التَّخْيِيلِيَّةِ لِأَنَّ فِي إِضَافَةِ خَوَاصِّ الْمُشَبَّهِ بِهِ إِلَى الْمُشَبَّهِ اِسْتِعَارَةً تَخْيِيلِيَّةً۔

ترجمہ:۔

اور مکنی عنھا سے انھوں نے مراد لیا ہے یعنی ارادہ کیا ہے سکا کی نے استعارہ مکنیہ سے یہ کہ طرفین تشبیہ میں سے مشبہ مذکور ہو اور اس سے مشبہ بہ مراد ہو اس طور پر کہ انشبت المنیۃ اظفارھا میں منیہ سے موت کیلئے سبعیت کا دعویٰ کرنے کے ساتھ درندہ مراد لیا جائے۔

اور غیر سبع ہونے کے انکار کے ساتھ اظفا کی اضافت کے قرینہ کے ساتھ جو درندہ کے خواص میں سے ہے اس کی طرف یعنی منیہ کی طرف لہٰذا یہاں پر مشبہ یعنی منیہ کو ذکر کر کے مشبہ بہ یعنی درندہ مراد لیا گیا ہے لہٰذا استعارہ بالکنایہ تخییلیہ سے جدا نہیں ہوسکتا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ استعارہ بالکنایہ استعارہ تخییلیہ کے بغیر نہیں پایا جاتا ہے کیونکہ مشبہ بہ کے خواص کی مشبہ کے طرف اضافت کرنے میں استعارہ تخییلیہ ہے۔

تشریح:۔

وعنی بالمکنیۃ عنھا:۔

اس سے پہلے مصنفؒ نے مجاز لغوی کی تقسیم کی تھی استعارہ اور غیر استعارہ کی طرف اور پھر استعارہ کی تقسیم کی تھی تصریحیہ اور مکنیہ کی طرف اور پھر تصریحیہ کی تقسیم کی تھی حقیقیہ اور تخییلیہ کی طرف یہاں تک استعارہ کی پہلی قسم تصریحیہ کی دو قسمیں تحقیقیہ اور تخییلیہ کو بیان کیا اور اب یہاں سے علامہ سکا کی کے مذہب کے مطابق استعارہ کی دوسری قسم مکنیہ کی تعریف ذکر کر کے اس پر ہونے والا اعتراض ذکر کریں گے۔ چنانچہ علامہ سکا کیؒ کے نزدیک استعارہ مکنیہ کی تعریف اس طرح ہے۔

استعارہ مکنیہ وہ استعارہ ہے جس میں مشبہ مذکور ہو اور مشبہ بہ مقصود اور محذوف ہو اس طور پر کہ مشبہ مشبہ بہ کی جنس میں داخل ہو کر اس کے افراد میں سے ایک فرد بن جائے اور اس کے ساتھ معنٰی موضوع لہٗ کے مراد نہ ہونے پر دلالت کرنے والا کوئی قرینہ بھی پایا جائے۔ تو جمہور اور علامہ سکا کی کی تعریف میں صرف اتنا فرق ہوگا کہ جمہور کے نزدیک تشبیہ مضمر کا نام استعارہ مکنیہ ہے جبکہ علامہ سکا کی کے نزدیک استعارہ مکنیہ کیلئے تشبیہ مضمر کے ہونے کے ساتھ ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ مشبہ ادعاءً مشبہ بہ کی جنس میں داخل ہو کر اس کے افراد میں سے ایک فرد بن جائے اور معنٰی غیر موضوع لہٗ کے مراد ہونے پر قرینہ بھی پایا جائے جیسے اس مثال میں ''اذا المنیۃ انشبت اظفارھا'' اس میں جمہور کے نزدیک منیہ سے اس کا معنٰی حقیقی موت مراد ہے ہذلی نے حیوان مفترس کے ساتھ اس کی مشابہت کو دل میں چھپا کر حیوان مفترس کیساتھ اس کی تشبیہ دی ہے تو یہ استعارہ مکنیہ کہلائے گا۔

اور علامہ سکا کیؒ کے نزدیک اس میں ابتداءً منیہ کی حیوان مفترس کیساتھ تشبیہ دی گئی ہے اس طور پر کہ منیہ حیوان مفترس کی جنس میں داخل ہے کہ سبع کے دو افراد ہیں ایک فرد متعارف اور دوسرا فرد غیر متعارف۔ فرد متعارف حیوان مفترس ہے اور فرد غیر متعارف موت ہے پھر لفظ منیہ کو موت کیلئے استعارہ کے طور پر ثابت کیا گیا ہے تو یہ اس بات پر قرینہ ہے کہ یہاں پر منیہ سے اس کا معنٰی موضوع لہٗ موت مراد نہیں ہے اور یہاں پر اظفار کی منیہ کی طرف نسبت کرنا استعارہ تخییلیہ کہلائے گا جبکہ پہلا والا استعارہ مکنیہ کہلائے گا۔ تو اس اعتبار سے ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہوگا کہ جمہور کے نزدیک استعارہ مکنیہ اور استعارہ تخییلیہ کے درمیان تلازم ہے کہ جہاں پر مکنیہ ہوگا وہاں پر تخییلیہ کا ہونا ضروری ہے اور جہاں پر تخییلیہ ہوگا وہاں پر مکنیہ کا ہونا ضروری ہے۔ جبکہ علامہ سکا کی کے نزدیک ان کے درمیان تلازم نہیں ہے رفع ایجاب کلی کے طور پر نہ کہ سلب کلی کے طور پر یعنی جہاں پر تخییلیہ پایا جائے وہاں پر مکنیہ کا ہونا ضروری نہیں ہے لیکن جہاں پر استعارہ مکنیہ پایا جائے وہاں پر تخییلیہ کا پایا جانا ضروری ہے اسلئے کہ استعارہ مکنیہ چھپا ہوا ہوتا ہے اور اس پر دلالت کرنے کیلئے کسی قرینہ کا ہونا ضروری ہے۔

وَرُدَّ مَاذَكَرَهُ مِنْ تَفْسِيرِ الْاِسْتِعَارَةِ الْمَكْنِيِّ عَنْهَا بِاَنَّ لَفْظَ الْمُشَبَّهِ فِيهَا اَىْ فِى الْاِسْتِعَارَةِ بِالْكِنَايَةِ كَلَفْظِ الْمَنِيَّةِ مَثَلاً مُسْتَعْمَلٌ فِيمَا وُضِعَ لَهُ تَحْقِيقًا لِلْقَطْعِ بِاَنَّ الْمُرَادَ بِالْمَنِيَّةِ هُوَ الْمَوْتُ لَا غَيْرُ وَالْاِسْتِعَارَةُ لَيْسَتْ كَذٰلِكَ لِاَنَّهُ فَسَّرَهَا بِاَنْ تَذْكُرَ اَحَدَ طَرَفَيِ التَّشْبِيهِ وَتُرِيدَ بِهِ الطَّرَفَ الْاٰخَرَ وَلَمَّا كَانَ هٰهُنَا مَظَنَّةُ سَوَالٍ وَهُوَ اَنَّهُ لَوْ اُرِيدَ بِالْمَنِيَّةِ مَعْنَاهَا الْحَقِيقِيُّ فَمَا مَعْنٰى اِضَافَةِ الْاَظْفَارِ اِلَيْهَا اَشَارَ اِلٰى جَوَابِهِ بِقَوْلِهِ۔

ترجمہ:۔

اور استعارہ مکنیہ کی وہ تفسیر جو سکا کی نے ذکر کی ہے رد کردی گئی ہے اس طور پر کہ مشبہ کا لفظ اس میں یعنی استعارہ بالکنایہ میں مثلاً لفظ منیہ مستعمل ہوتا ہے اپنے موضوع لہٗ میں تحقیقاً کیونکہ منیہ سے مراد موت ہے نہ کہ غیر اور استعارہ ایسا نہیں ہے کیونکہ سکا کی نے استعارہ کی تفسیر یوں کی ہے کہ تشبیہ کی ایک طرف مذکور ہو اور اس سے دوسری طرف مراد ہو چونکہ یہاں پر یہ سوال ہو سکتا ہے کہ اگر منیہ سے اس کے حقیقی معنیٰ مراد ہیں تو پھر اس کی طرف اظفار کی اضافت کے کیا معنیٰ ہیں؟ اس کے جواب کی طرف اشارہ کردیا ہے۔

تشریح:۔

وردماذكرهٗ:۔ مصنف علامہ سکا کی کی تعریفات پر اعتراض کرنے کیلئے تمہید کے طور پر ان کی تعریفات کو ذکر کرنے کے بعد یہاں سے ان کی استعارہ مکنیہ کی تعریف پر اعتراض کررہے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ نے مشبہ کو استعارہ مکنیہ کہا ہے یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اس سے اجتماع متنافیین لازم آتا ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ مشبہ وہ ہوتا ہے جو اپنے معنیٰ موضوع لہٗ میں مستعمل ہو جیسے ''اذا المنية انشبت اظفارها'' میں منیہ اپنے معنیٰ موضوع لہٗ موت میں مستعمل ہے اور علامہ سکا کی کی تصریح کے مطابق استعارہ وہ ہے جس میں احد الطرفین مذکور ہو اور طرف آخر مراد ہو یعنی استعارہ میں معنیٰ غیر موضوع لہٗ مراد ہوتا ہے اسلئے کہ استعارہ مجاز لغوی کی قسم ہے اور مجاز لغوی میں لفظ اپنے معنیٰ غیر موضوع لہٗ میں مستعمل ہوتا ہے لہٰذا جب تشبیہ کا تقاضا یہ ہے کہ مشبہ اپنے معنیٰ موضوع لہٗ میں مستعمل ہو اور استعارہ کا تقاضا یہ ہے کہ لفظ مذکور اپنے معنیٰ غیر موضوع لہٗ میں مستعمل ہو تو اس مثال میں منیہ کو استعارہ مکنیہ قرار دینے سے دو متنافیین کا جمع ہونا لازم آئے گا جو کہ صحیح نہیں ہے۔

پھر اس پر ایک اعتراض ہوتا تھا کہ مصنفؒ کے نزدیک جب استعارہ مکنیہ میں استعمال ہونے والے لفظ کا معنیٰ موضوع لہٗ مراد ہے جیسے ''المنية'' کا معنیٰ موضوع لہٗ موت مراد ہے تو پھر اظفار کی اس کی طرف نسبت کرکے اس پر قرینہ بنانے کی کیا ضرورت ہے کیونکہ قرینہ تو معنیٰ غیر موضوع لہٗ کے مراد ہونے پر دلالت کرنے کیلئے ہوتا ہے اور یہ تو معنیٰ موضوع لہٗ ہے اس پر قرینہ کے دلالت کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے تو پھر اظفار کی منیہ کی طرف نسبت کرنے کا کیا مطلب ہے؟

وَاِضَافَةُ نَحْوِ الْاَظْفَارِ قَرِينَةُ التَّشْبِيهِ الْمُضْمَرِ فِى النَّفْسِ يَعْنِى تَشْبِيهَ الْمَنِيَّةِ بِالسَّبُعِ وَكَاَنَّ هٰذَا الْاِعْتِرَاضَ مِنْ اَقْوَى اِعْتِرَاضَاتِ الْمُصَنِّفِ عَلَى السَّكَّاكِيِّ وَقَدْ يُجَابُ عَنْهُ بِاَنَّهُ وَاِنْ صَرَّحَ بِلَفْظِ الْمَنِيَّةِ اِلَّا اَنَّ الْمُرَادَ بِهِ السَّبُعُ اِدِّعَاءً كَمَا اَشَارَ اِلَيْهِ فِى الْمِفْتَاحِ مِنْ اَنَّا نَجْعَلُ هٰهُنَا اِسْمَ الْمَنِيَّةِ اِسْمًا لِلسَّبُعِ مُرَادِفًا لَهُ بِاَنْ تَدْخُلَ الْمَنِيَّةُ فِى جِنْسِ السَّبُعِ لِلْمُبَالَغَةِ فِى التَّشْبِيهِ بِجَعْلِ اَفْرَادِ السَّبُعِ قِسْمَيْنِ مُتَعَارَفٌ وَغَيْرُ مُتَعَارَفٍ ثُمَّ نُخَيِّلُ اَنَّ الْوَاضِعَ كَيْفَ يَصِحُّ مِنْهُ اَنْ يَضَعَ اِسْمَيْنِ كَلَفْظَيِ الْمَنِيَّةِ وَالسَّبُعِ لِحَقِيقَةٍ وَاحِدَةٍ وَلَا يَكُونَانِ مُتَرَادِفَيْنِ فَيَتَاَتّٰى لَنَا بِهٰذَا الطَّرِيقِ دَعْوَى السَّبُعِيَّةِ لِلْمَنِيَّةِ مَعَ التَّصْرِيحِ بِلَفْظِ الْمَنِيَّةِ۔

ترجمہ:۔

کہ اظفار کی منیہ کی طرف اضافت تشبیہ کا قرینہ ہے جو مضمر فی النفس ہے یعنی درندہ کے ساتھ موت کی تشبیہ کا قرینہ ہے اور گویا سکا کی پر یہ اعتراض مصنف کے زیادہ قوی اعتراضات میں سے ہے۔ اور کبھی اس کا یوں جواب دیا جاتا ہے کہ یہاں پر اگرچہ لفظ منیہ کی تصریح ہے لیکن اس سے ادعاء درندہ ہی مراد ہے جیسا کہ مفتاح میں اس کی طرف اشارہ کیا ہے کہ ہم یہاں پر منیہ کو اسم سبع کا مرادف مانیں گے اور تشبیہ میں مبالغہ پیدا کرنے کیلئے منیہ کو

سبع میں داخل مانیں گے سبع کے افراد متعارف اور غیر متعارف کرنے کے ساتھ پھر ہم یہ خیال کریں گے کہ واضع کی طرف سے یہ کیسے صحیح ہو سکتا ہے کہ دو اسموں یعنی منیہ اور سبع کو ایک ہی حقیقت کیلئے وضع کر دیئے گئے ہیں جبکہ وہ الفاظ مترادفہ بھی نہیں ہیں اس طرح سے منیہ کے درندہ ہونے کا دعویٰ کرنے کی گنجائش نکل آئے گی لفظ منیہ کی تصریح کے باوجود۔

تشریح:۔

واضافة نحو:۔کی عبارت کیساتھ مصنفؒ نے اس اعتراض کا جواب دیا ہے کہ اس شعر میں اظفار مشبہ پر قرینہ نہیں بن رہا ہے بلکہ اس تشبیہ پر قرینہ بن رہا ہے جسے متکلم نے اپنے دل میں چھپالیا ہے جیسے اس شعر میں منیہ کی حیوان مفترس کے ساتھ تشبیہ دی ہے اس میں اظفار اس تشبیہ مضمر پر قرینہ ہے منیہ مشبہ پر قرینہ نہیں ہے۔

وقد یجاب عنه :۔بعض لوگوں نے اس اعتراض کا جواب دیا تھا اس عبارت کیساتھ شارحؒ نے اس کا جواب کونقل کیا ہے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ یہاں پر لفظ منیہ کو اگر چہ ذکر کر دیا ہے لیکن اس سے مراد حیوان مفترس ہے اور اس بات کی طرف اشارہ علامہ سکا کی کی اس عبارت سے بھی ہوتی ہے کہ انھوں نے کہا ہے کہ اس قول میں منیہ حیوان مفترس کا مترادف ہے اس طور پر کہ مشبہ بہ کے دو افراد ہیں ایک فرد متعارف اور دوسرا فرد غیر متعارف اور پھر تشبیہ میں مبالغہ پیدا کرنے کیلئے مشبہ کو مشبہ بہ کی جنس میں سے قرار دیکر یہ خیال کریں گے کہ واضع نے ایک ہی حقیقت کیلئے دو لفظ کیسے وضع کر دیئے ہیں جب کہ وہ حقیقت میں مترادف بھی نہیں ہیں اس سے ہمارے لئے یہ گنجائش نکلے گی کہ ہم منیہ کو حیوان مفترس کے افراد میں سے ایک فرد قرار دیں اور منیہ کیلئے حیوان ہونے کا دعویٰ کر سکیں۔

جواب کا خلاصہ یہ نکلے گا کہ اس میں لفظ منیہ کے معنیٰ موضوع لہٗ کے دو افراد ہیں ایک فرد متعارف اور دوسرا فرد غیر متعارف ۔موت اس کا فرد متعارف ہے اور حیوان مفترس اس کا فرد غیر متعارف ہے۔تو یہاں پر لفظ منیہ اپنے معنیٰ موضوع لہٗ میں مستعمل ہے اگر چہ وہ حقیقی طور پر اس کا معنیٰ موضوع لہٗ نہیں ہے صرف ادعائی طور پر اس کا معنیٰ موضوع لہٗ ہے لہٰذا اس تاویل کے بعد اس میں اجتماع متنافیین لازم نہیں آئے گا کیونکہ فی الجملہ یہ معنیٰ غیر موضوع لہٗ ہے۔

وَفِيهِ نَظَرٌ لِاَنَّ مَاذَكَرَهُ لَا يَقْتَضِىْ كَوْنَ الْمُرَادِ بِالْمَنِيَّةِ غَيْرَ مَاوُضِعَتْ لَهُ بِالتَّحْقِيْقِ حَتّٰى يَدْخُلَ فِىْ تَعْرِيْفِ الْاِسْتِعَارَةِ لِلْقَطْعِ بِاَنَّ الْمُرَادَ بِهَا الْمَوْتُ وَهٰذَا اللَّفْظُ الْمَوْضُوْعُ لَهُ بِالتَّحْقِيْقِ وَجَعْلُهُ مُرَادِفًا لِلَفْظِ السَّبُعِ بِالتَّاوِيْلِ الْمَذْكُوْرِ لَا يَقْتَضِىْ اَنْ يَكُوْنَ اِسْتِعْمَالُهُ فِى الْمَوْتِ اِسْتِعَارَةً

ترجمہ:۔

اور اس میں نظر ہے کیونکہ انھوں نے جو کچھ ذکر کیا ہے وہ یہ تقاضا نہیں کرتا ہے کہ منیہ سے اس کا غیر موضوع لہٗ بالتحقیق مراد ہے یہاں تک کہ استعارہ کی تعریف میں داخل ہو جائے کیونکہ یقینی طور پر منیہ سے موت مراد ہے اور یہ لفظ اس کیلئے بالتحقیق موضوع ہے اور لفظ منیہ کو بتاویل مذکور سبع کا مرادف کرنا اس کا مقتضی نہیں ہے کہ موت کے اندر اس کا استعمال استعارہ ہو جائے۔

تشریح:۔

وفیه نظر :۔اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے اس جواب کی تردید کی ہے کہ یہ جواب صحیح نہیں ہے اسلئے کہ علامہ سکا کی نے حقیقت لغویہ کی تعریف کی ہے کہ لفظ کو اپنے ایسے معنیٰ موضوع لہٗ میں استعمال کیا جائے کہ وہ حقیقی طور پر بھی اس لفظ کا معنیٰ موضوع لہٗ ہو اور مجاز کی تعریف کی ہے کہ مجاز وہ لفظ ہے جسے حقیقی طور پر اپنے معنیٰ غیر موضوع لہٗ میں استعمال کیا جائے نہ کہ تاویلی طور پر اور مذکورہ صورت میں لفظ منیہ بول کر اس سے سبع مراد لینا اور اس کو سبع کے مترادف قرار دینا یہ اس لفظ کا نہ تو حقیقی طور پر معنیٰ موضوع لہٗ ہے اور نہ ہی مجازی طور پر بلکہ یہ اس لفظ کا تاویلی طور پر معنیٰ موضوع لہٗ ہے لہٰذا یہ اس بات کا تقاضا نہیں کرتا ہے کہ اس میں منیہ کو سبع کے معنیٰ میں استعمال کرنا استعارہ ہے کیونکہ استعارہ ہونے کیلئے لفظ کا حقیقی طور پر معنیٰ غیر موضوع لہٗ میں مستعمل ہونا ضروری ہے۔

وَيُمْكِنُ الْجَوَابُ بِأَنَّهُ قَدْ سَبَقَ أَنَّ قَيْدَ الْحَيْثِيَّةِ مُرَادٌ فِي تَعْرِيفِ الْحَقِيقَةِ أَيْ هِيَ الْكَلِمَةُ الْمُسْتَعْمَلَةُ فِيمَا هِيَ مَوْضُوعَةٌ لَهُ بِالتَّحْقِيقِ مِنْ حَيْثُ أَنَّهَا مَوْضُوعَةٌ لَهُ بِالتَّحْقِيقِ وَلَا نُسَلِّمُ أَنَّ اِسْتِعْمَالَ لَفْظِ الْمَنِيَّةِ فِي الْمَوْتِ فِي مِثْلِ أَظْفَارِ الْمَنِيَّةِ اِسْتِعْمَالٌ فِيمَا وُضِعَ لَهُ بِالتَّحْقِيقِ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ مَوْضُوعٌ لَهُ بِالتَّحْقِيقِ مِثْلُهُ فِي قَوْلِنَا دَنَتْ مَنِيَّةُ فُلَانٍ مِنْ حَيْثُ أَنَّ الْمَوْتَ جُعِلَ مِنْ أَفْرَادِ السَّبُعِ الَّذِي لَفْظُ الْمَنِيَّةِ مَوْضُوعٌ لَهُ بِالتَّاوِيلِ وَهٰذَا الْجَوَابُ وَإِنْ كَانَ مُخْرِجًا لَهُ عَنْ كَوْنِهِ حَقِيقَةً إِلَّا أَنَّ تَحْقِيقَ كَوْنِهِ مَجَازًا وَمُرَادًا بِهِ الطَّرَفُ الْآخَرُ غَيْرُ ظَاهِرٍ بَعْدُ۔

ترجمہ:۔

اس کا جواب اس طرح ممکن ہے کہ یہ پہلے گزر چکا ہے کہ حقیقت کی تعریف میں حیثیت کی قید مراد ہے یعنی حقیقت وہ کلمہ ہے جو اس معنٰی میں مستعمل ہو جس کیلئے وہ بالتحقیق موضوع ہے اس حیثیت سے کہ وہ بالتحقیق موضوع لہٗ ہے اور ہم یہ مانتے ہی نہیں ہیں کہ اظفار المنیۃ میں لفظ منیہ کا استعمال موت میں معنٰی موضوع لہٗ بالتحقیق میں استعمال ہے اس حیثیت سے کہ وہ اس کا بالتحقیق معنٰی موضوع لہٗ ہے جیسے دنت منیۃ فلان میں ہے اس حیثیت سے کہ موت کو سبع کے افراد میں سے مان لیا گیا ہے وہ سبع جس کیلئے لفظ منیہ بالتاویل موضوع لہٗ ہے اور یہ جواب اگر چہ اس کو حقیقت ہونے سے نکال دیتا ہے لیکن اس سے اس کا مجاز ہونا اور اس سے دوسری طرف مراد ہونا ظاہر نہیں ہوتا ہے۔

تشریح:۔

ویمکن الجواب :۔ جب بعض لوگوں کا یہ جواب صحیح نہیں ہے تو اب یہاں سے مصنفؒ نے جواب دینا شروع کر دیا ہے کہ جیسے ہم نے پہلے بھی بتایا تھا کہ حقیقت کی تعریف میں حیثیت کی قید معتبر ہے تو یہاں پر بھی حیثیت کی قید معتبر ہوگی کہ حقیقت وہ کلمہ ہے جسے اس کے ایسے معنٰی حقیقی میں استعمال کیا جائے جو حقیقی طور پر بھی اس لفظ کا معنٰی موضوع لہٗ ہو اس حیثیت سے استعمال کیا جائے کہ وہ اس کا معنٰی موضوع لہٗ ہے جیسے کوئی شدت بیماری کی وجہ سے قریب المرگ ہو تو اس کے بارے میں کہا جاتا ہے ''دنت منیة فلان'' تو یہاں پر منیہ کا لفظ اپنے معنٰی موضوع لہٗ میں استعمال کیا جاتا ہے اس حیثیت سے کہ وہ معنٰی موضوع لہٗ ہے بخلاف ''اذا المنیة انشبت اظفارها'' کے کہ اس میں منیہ کا موت کے معنٰی میں استعمال اس حیثیت سے نہیں ہے اسلئے کہ سبع منیہ کے افراد میں سے نہیں ہے بلکہ تاویل کے طور پر اس کا معنٰی موضوع لہٗ ہے۔

وهذا الجواب وان كان مخرجا :۔ اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے اس جواب کی بھی تردید کی ہے کہ یہ جواب بھی صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اس میں حیثیت کی قید سے تو صرف اتنی بات معلوم ہوتی ہے کہ منیہ کا استعمال اپنے معنٰی موضوع لہٗ میں نہیں ہے یعنی یہ اس کا معنٰی حقیقی نہیں ہے لیکن اس سے اس کا مجاز ہونا تو ثابت نہیں ہو رہا ہے کہ اس میں لفظ کو اپنے معنٰی غیر موضوع لہٗ میں استعمال کیا گیا ہو جبکہ استعارہ کیلئے لفظ کا اپنے معنٰی غیر موضوع لہٗ میں استعمال کرنا ضروری ہے۔ باقی یہ مجاز اسلئے نہیں ہو سکتا ہے کہ مجاز کیلئے اپنے معنٰی غیر موضوع لہٗ میں مستعمل ہونا ضروری ہے جبکہ اس میں لفظ اپنے معنٰی غیر موضوع لہٗ میں مستعمل نہیں ہوا ہے بلکہ معنٰی موضوع لہٗ تاویلی میں مستعمل ہوا ہے اور جب یہ حقیقت سے نکل گیا اور مجاز میں داخل نہ ہوا تو یہ لفظ استعارہ نہیں بن سکے گا اور اصل اعتراض پھر بھی باقی رہے گا۔

وَاخْتَارَ السَّكَّاكِيُّ رَدَّ الْاِسْتِعَارَةِ التَّبَعِيَّةِ وَهِيَ مَا يَكُونُ فِي الْحُرُوفِ وَالْاَفْعَالِ وَمَا يُشْتَقُّ مِنْهَا إِلَى الْاِسْتِعَارَةِ الْمَكْنِيِّ عَنْهَا بِجَعْلِ قَرِينَتِهَا أَيْ قَرِينَةِ التَّبَعِيَّةِ اِسْتِعَارَةً مَكْنِيًّا عَنْهَا وَجَعْلِ الْاِسْتِعَارَةِ التَّبَعِيَّةِ قَرِينَتَهَا أَيْ قَرِينَةَ الْاِسْتِعَارَةِ الْمَكْنِيِّ عَنْهَا عَلٰى نَحْوِ قَوْلِهِ أَيْ قَوْلِ السَّكَّاكِيِّ فِي الْمَنِيَّةِ وَأَظْفَارِهَا حَيْثُ جَعَلَ الْمَنِيَّةَ اِسْتِعَارَةً بِالْكِنَايَةِ وَإِضَافَةَ الْاَظْفَارِ إِلَيْهَا قَرِينَتَهَا فَفِي قَوْلِنَا نَطَقَتِ الْحَالُ بِكَذَا جَعَلَ الْقَوْمُ نَطَقَتْ اِسْتِعَارَةً عَنْ دَلَّتْ بِقَرِينَةِ الْحَالِ وَالْحَالُ حَقِيقَةٌ وَهُوَ يَجْعَلُ الْحَالَ اِسْتِعَارَةً بِالْكِنَايَةِ عَنِ الْمُتَكَلِّمِ وَنِسْبَةَ النُّطْقِ إِلَيْهَا قَرِينَةَ الْاِسْتِعَارَةِ بِالْكِنَايَةِ وَهٰكَذَا فِي قَوْلِنَا نُقْرِيهِمْ لَهْذَمِيَّاتٍ بِجَعْلِ اللَّهْذَمِيَّاتِ اِسْتِعَارَةً بِالْكِنَايَةِ عَنِ

الْمَطْعُوْمَاتِ الشَّبِيْهَةِ عَلٰى سَبِيْلِ التَّهَكُّمِ وَنِسْبَةِ الْقِرىٰ اِلَيْهَا قَرِيْنَةٌ وَعَلٰى هٰذَا الْقِيَاسُ وَاِنَّمَا اِخْتَارَ ذٰلِكَ لِمَافِيْهِ مِنَ الضَّبْطِ وَتَقْلِيْلِ الْاَقْسَامِ

ترجمہ:۔

اور سکاکی نے استعارہ تبعیہ کے داخل کرنے کو اختیار کیا ہے وہ تبعیہ وہ ہے جو حروف اور اس کے مشتقات میں ہوتا ہے استعارہ مکنیہ کا قرینہ بنانے کے ساتھ جیسا کہ اس کا قول ہے یعنی سکاکی کا قول ہے منیہ اور اس کے اظفار میں کہ انھوں نے منیہ کو استعارہ بالکنایہ قرار دیا ہے اور اظفار کی اس کی طرف نسبت کو اس کا قرینہ قرار دیتا ہے لہٰذا نطقت الحال بکذا میں قوم نے نطقت قرینہ حالیہ کے دلالت کی وجہ سے اسے دلت سے استعارہ مانا ہے اور حال کو حقیقت کہا ہے اور سکاکی حال کو متکلم سے استعارہ مانتے ہیں اور اس کی طرف نطق کی نسبت کو استعارہ بالکنایہ کا قرینہ کہتے ہیں اسی طرح نقریھم لہذمیات میں لہذمیات کو مطعومات مرغوبہ سے استعارہ بالکنایہ مانتے ہیں اور اس کی طرف قری کی نسبت کو اس کا قرینہ قرار دیتے ہیں اور اسی پر باقی کو بھی قیاس کرلیا جائے اور یہ اسلئے اختیار کیا ہے کہ اس میں تقلیل اقسام کی وجہ سے ضبط اقسام ہے۔

تشریح:۔

واختار السكاكي رد الاستعارة التبعية :۔مصنفؒ کا اصل مقصد علامہ سکاکی پر اعتراض کرنا ہے لیکن اعتراض کرنے سے پہلے تمہید کے طور علامہ سکاکی کا مذہب بیان کررہے ہیں کہ علامہ سکاکیؒ نے یاد کرنے میں آسانی کیلئے استعارہ کی قسمیں کم کردی ہیں اور وہ اسطرح کہ انھوں نے استعارہ تبعیہ کو استعارہ مکنیہ کا اور استعارہ مکنیہ کو استعارہ تبعیہ کا قرینہ بنایا ہے تاکہ استعارہ کی قسمیں کم بن جائیں اور طلباء کیلئے یاد کرنا آسان ہوجائے۔اس سے پہلے ہم نے استعارہ تبعیہ کی تعریف کی تھی کہ استعارہ تبعیہ وہ استعارہ ہے جس میں فعل اور اس کے مشتقات میں استعارہ ہو یا حروف میں متعلق معنیٰ کے اعتبار سے استعارہ ہو اور اگر اس طرح نہ ہو تو باقی استعارات کی طرح اسے استعارہ اصلیہ کہتے ہیں اس کی مثال جیسے ''اذا لمنية انشبت اظفارها'' اس میں ایک تو منیہ کی تشبیہ دی ہے سبع درندہ کے ساتھ یہ تو بالاتفاق استعارہ مکنیہ ہے لیکن علامہ سکاکی کے نزدیک اس کی طرف اظفار کی نسبت کرنا استعارہ مکنیہ پر قرینہ اور استعارہ تبعیہ ہے۔جیسے''نطقت الحال'' میں ہے کہ جمہور کے نزدیک ''نطقت'' استعارہ ہے''دللت'' سے اس طور پر کہ''نطقت'' کا مصدر''دلالت'' آتا ہے اور''نطقت'' کا مصدر نطق ہے تو پہلے مصدر کو مصدر سے استعارہ بنائیں گے اور پھر فعل کو فعل سے استعارہ بنائیں گے اور اس پر قرینہ حال کی طرف نطق کی نسبت کرنا ہے الغرض اس میں جمہور کے نزدیک نطقت فعل مصدر سے استعارہ ہے اور حال اپنے اصلی معنیٰ میں رہ کر استعارہ پر قرینہ بن رہا ہے اور علامہ سکاکی کے نزدیک اس میں استعارہ اس بات میں ہے کہ اس میں حال کی تشبیہ متکلم فصیح کے ساتھ دی گئی ہے اس طور پر کہ مشبہ بہ کے دو افراد ہوں ایک فرد متعارف اور دوسرا فرد غیر متعارف متکلم فصیح اس کا فرد متعارف ہے اور حال اس کا فرد غیر متعارف ہے تو حال کو متکلم فصیح سے استعارہ مکنیہ بنایا ہے اور نطق کی اس کی طرف نسبت کو اس پر قرینہ بنا کر استعارہ تبعیہ بنایا ہے اسی طرح''نقريهم لهذميات نقد بها'' میں علامہ سکاکی کے نزدیک''لهذميات'' سے نیزے مراد نہیں ہیں بلکہ مطعومات مراد ہیں اس طور پر کہ لھذمیات کی تشبیہ مطعومات کے ساتھ دی ہے۔اس طور پر کہ لھذمیات کے دو افراد ہیں ایک فرد متعارف اور دوسرا فرد غیر متعارف۔نیزے اس کے فرد متعارف اور مطعومات فرد غیر متعارف ہیں اور قریٰ کی اس کی طرف نسبت کرنا استعارہ مکنیہ پر قرینہ اور استعارہ تبعیہ ہے اسی طرح باقی تمام مثالوں میں علامہ سکاکی کے نزدیک یہ لمبی چوڑی تقریر کر کے استعارہ تبعیہ کو استعارہ مکنیہ میں داخل کردیا جائے گا۔

رَدَّمَا اِخْتَارَهُ السَّكَاكِيُّ بِاَنَّهُ اِنْ قَدَّرَ التَّبْعِيَّةَ كَنَطَقَتْ فِيْ نَطَقَتِ الْحَالُ بِكَذَا حَقِيْقَةً بِاَنْ يُرَادَ مَعْنَاهَا الْحَقِيْقِيُّ لَمْ تَكُنِ التَّبْعِيَّةُ اِسْتِعَارَةً تَخْيِيْلِيَّةً لِاَنَّهَا اَيِ التَّخْيِيْلِيَّةَ مَجَازٌ عِنْدَهُ اَيْ عِنْدَ السَّكَاكِيِّ لِاَنَّهُ جَعَلَهَا مِنْ اَقْسَامِ الْاِسْتِعَارَةِ الْمُصَرَّحِ بِهَا الْمُفَسَّرَةِ بِذِكْرِ الْمُشَبَّهِ بِهِ وَاِرَادَةِ الْمُشَبَّهِ اِلَّا اَنَّ الْمُشَبَّهَ فِيْهَا يَجِبُ اَنْ يَكُوْنَ مِمَّا تَحَقَّقَ لِمَعْنَاهُ حِسًّا وَلَا عَقْلًا بَلْ وَهْمًا فَتَكُوْنُ مُسْتَعْمَلَةً فِيْ غَيْرِ مَا وُضِعَتْ لَهُ بِالتَّحْقِيْقِ فَتَكُوْنُ مَجَازًا

وَاِذَالَمْ تَكُنِ التَّبَعِيَّةُ تَخْيِيْلِيَّةً فَلَمْ تَكُنِ الْاِسْتِعَارَةُ الْمَكْنِيُّ عَنْهَامُسْتَلْزِمَةً لِلتَّخْيِيْلِيَّةِ بِمَعْنَى اَنَّهَالَاتُوجَدُ بِدُوْنِ التَّخْيِيْلِيَّةِوَذٰلِكَ لِاَنَّ الْمَكْنِيَّ عَنْهَاعَلٰى هٰذَاالتَّقْدِيْرِ وَذٰلِكَ اَیْ عَدَمُ اِسْتِلْزَامِ الْمَكْنِيِّ عَنْهَا لِلتَّخْيِيْلِيَّةِ بَاطِلٌ بِالْاِتِّفَاقِ وَاِنَّمَا الْخِلَافُ فِیْ اَنَّ التَّخْيِيْلِيَّةَهَلْ تَسْتَلْزِمُ الْمَكْنِيَّ عَنْهَافَعِنْدَالسَّكَّاكِيِّ لَاتَسْتَلْزِمُ كَمَافِیْ قَوْلِنَااَظْفَارُالْمَنِيَّةِ الشَّبِيْهَةِ بِالسَّبُعِ۔

ترجمہ:۔

اور سکا کی نے جو اختیار کیا ہے اس کو رد کر دیا گیا ہے اس طور پر کہ نطقت الحال بکذا میں نطقت کو حقیقت مانا جائے یعنی اسے اس کا معنیٰ حقیقی مانا جائے تو تبعیہ استعارہ تخیلیہ نہیں بنے گا کیونکہ استعارہ تبعیہ علامہ سکا کی کے نزدیک مجاز ہے کیونکہ علامہ سکا کی نے استعارہ تخیلیہ کو استعارہ مصرحہ کی قسموں میں سے مانا ہے جس کی تفسیر یہ ہے کہ مشبہ بہ مذکور ہو اور مراد مشبہ ہو البتہ اس میں مشبہ کا ان چیزوں میں سے ہونا ضروری ہے جن کے وجود کا تحقق نہ حسًا ہو اور نہ ہی عقلاً ہو بلکہ صرف وہمی اعتبار سے ہو تو یہ اپنے معنیٰ غیر موضوع لہٗ میں بالتحقیق استعمال ہوگا اور مجاز ہوگا اور جب تبعیہ تخیلیہ نہ ہوا تو استعارہ بالکنایہ استعارہ تخیلیہ کو مستلزم بھی نہیں ہوگا اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ تخیلیہ کے بغیر نہیں پایا جائے گا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس وقت تو مکنیہ تخیلیہ کے بغیر ہو سکتا ہے جیسے نطقت الحال اور الحال ناطقۃ میں ہے اور یہ یعنی مکنیہ کا تخیلیہ کو مستلزم نہ ہونا بالاتفاق باطل ہے کیونکہ اختلاف صرف اس میں ہے کہ تخیلیہ مکنیہ کو مستلزم ہے یا نہیں سکا کی کے نزدیک مستلزم نہیں ہے جیسے اظفار المنیۃ الشبیھۃ بالسبع میں ہے۔

تشریح:۔

وردّ ما اختارہٗ السکاکی:۔ یہاں سے ماتنؒ نے ان کے مذہب کی تردید کی ہے کہ علامہ سکا کی کی یہ بات صحیح نہیں ہے اسلئے کہ ''نطقت الحال بکذا'' جیسی مثالوں میں استعارہ تبعیہ کو استعارہ مکنیہ میں داخل کر دیا جائے تو ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ اس میں نطقت کا معنیٰ حقیقی مراد ہے یا معنیٰ مجازی؟ اگر آپ اس کا معنیٰ حقیقی مراد لیتے ہیں تو اس میں استعارہ مکنیہ تو ہو جائے گا لیکن استعارہ تخیلیہ نہیں ہوگا اسلئے کہ استعارہ تخیلیہ استعارہ مصرحہ کی ایک قسم ہے اور استعارہ مصرحہ مجاز کی ایک قسم ہے اور مجاز کی تعریف یہ کی تھی کہ لفظ بول کر حقیقی طور پر اس کا معنیٰ غیر موضوع لہٗ مراد لینا جبکہ یہاں پر اس کا معنیٰ موضوع لہٗ مراد لیا ہے تو اس میں استعارہ تخیلیہ نہیں ہو سکے گا جبکہ اس بات پر تمام اہل معانی کا اتفاق ہے کہ جہاں پر استعارہ مکنیہ پایا جائے وہاں پر استعارہ تخیلیہ کا پایا جانا ضروری ہے باقی علامہ سکا کی کے ساتھ مصنفؒ کا اختلاف صرف اس بات میں ہے کہ استعارہ تخیلیہ استعارہ مکنیہ کو مستلزم ہے یا نہیں۔ تو مصنفؒ کے نزدیک مستلزم ہے اور علامہ سکا کی کے نزدیک نہیں ہے۔ باقی استعارہ مکنیہ کے استعارہ تخیلیہ کو مستلزم ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ الغرض اگر آپ کے قول کے مطابق ''نطقت الحال'' جیسی مثالوں میں استعارہ مکنیہ مانا جائے تو استعارہ مکنیہ کے ساتھ استعارہ تخیلیہ نہیں پایا جائے گا اور یہ تو بالاتفاق صحیح نہیں ہے کیونکہ علامہ سکا کی کے نزدیک بھی استعارہ مکنیہ استعارہ تخیلیہ کو مستلزم ہے۔

اور اگر ''نطقت الحال'' سے اس کا معنیٰ مجازی مراد لیتے ہیں تو پھر اس میں استعارہ تبعیہ ہو جائے گا اسلئے کہ جہاں پر لفظ کا معنیٰ مجازی مراد ہو تو وہاں پر تشبیہ کا علاقہ ضرور ہوتا ہے اور جہاں پر فعل یا فعل کے متعلقات میں تشبیہ کا علاقہ ہو تو اس کو استعارہ تبعیہ کہتے ہیں اور یہاں پر بھی فعل اپنے معنیٰ مجازی میں مستعمل ہے اور علاقہ تشبیہ کا ہے تو یہ استعارہ تبعیہ ہوگا جس کی وجہ سے علامہ سکا کی کا مقصد حاصل نہیں ہوگا کیونکہ انھوں نے استعارہ کی قسموں کو کم کرنے کیلئے جمہور کی تقسیم سے اعراض کر کے استعارہ تبعیہ کو استعارہ مکنیہ میں داخل کر دیا تھا جبکہ استعارہ کی قسمیں پھر بھی کم نہیں ہوئیں بلکہ وہی کی وہی رہیں لہٰذا ان کا یہ مقصد حاصل نہیں ہوگا۔

وَبِهٰذَاظَهَرَفَسَادُمَاقِيْلَ اِنَّ مُرَادَالسَّكَّاكِيِّ بِقَوْلِهٖ لَايَنْفَكُّ الْمَكْنِيُّ عَنْهَاعَنِ التَّخْيِيْلِيَّةِاَنَّ التَّخْيِيْلِيَّةَ مُسْتَلْزِمٌ لِلْمَكْنِيِّ عَنْهَالَاعَلَى الْعَكْسِ كَمَافَهِمَهُ الْمُصَنِّفُ۔

ترجمہ:۔

اور اس سے ظاہر ہو گیا فساد اس قول کا کہ سکا کی کے قول لا ینفک عنہا الخ سے مراد یہ ہے کہ تخییلیہ مکنیہ کو مستلزم ہے۔ اور اس کا عکس نہیں ہے جیسا کہ مصنفؒ نے سمجھا ہے۔

تشریح:۔

وبھذا ظھر فساد ما قیل:۔

اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے بعض لوگوں کی تردید کی ہے چنانچہ بعض لوگوں نے علامہ سکاکی کی عبارت ''لا ینفك المکنی عنھا'' کا مطلب مصنفؒ کے بیان کردہ مطلب کے خلاف بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ استعارہ تخییلیہ استعارہ مکنیہ کو مستلزم ہے۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ ان کی یہ بات صحیح نہیں ہے اسلئے کہ ان کی یہ بات تب صحیح ہوتی جب اس بارے میں علامہ سکاکی کی کوئی تصریح نہ ملتی جبکہ خوش قسمتی سے اس بارے میں خود علامہ سکاکیؒ کی تصریح موجود ہے چنانچہ علامہ سکاکی نے ''اظفار المنیة الشبیھة بالسبع انشبت بفلان'' جیسی مثالوں کے بارے میں کہا ہے کہ ان میں استعارہ تخییلیہ ہے مکنیہ نہیں ہے تخییلیہ اسلئے ہے کہ ان میں مشبہ بہ کے لوازمات کو مشبہ کیلئے ثابت کیا گیا ہے اور استعارہ مکنیہ اسلئے نہیں ہے کہ استعارہ مکنیہ کیلئے تشبیہ کا مقدر ہونا ضروری ہے جبکہ اس میں تشبیہ مذکور ہے تو علامہ سکاکی کی اس تصریح کے بعد بھی ان کے متعلق یہ کہنا کہ ان کے نزدیک استعارہ تخییلیہ استعارہ مکنیہ کو مستلزم ہے محض سینہ زوری اور دعویٰ بلا دلیل کے سوئی کچھ نہیں ہے۔

نَعَمْ يُمْكِنُ اَنْ يُنَازَعَ فِي الْاِتِّفَاقِ عَلٰي اِسْتِلْزَامِ الْمَكْنِيِّ عَنْهَا لِلتَّخْيِيْلِيَّةِ لِاَنَّ كَلَامَ صَاحِبِ الْكَشَّافِ مُشْعِرٌ بِخِلَافِ ذٰلِكَ وَقَدْ صَرَّحَ فِي الْمِفْتَاحِ اَيْضًا فِيْ بَحْثِ الْمَجَازِ الْعَقْلِيِّ بِاَنَّ قَرِيْنَةَ الْمَكْنِيِّ عَنْهَا قَدْ تَكُوْنُ اَمْرًا وَهْمِيًّا كَاَظْفَارِ الْمَنِيَّةِ وَقَدْ تَكُوْنُ اَمْرًا مُحَقَّقًا كَالْاِنْبَاتِ فِيْ اَنْبَتَ الرَّبِيْعُ الْبَقْلَ وَالْهَزْمِ فِيْ هَزَمَ الْاَمِيْرُ الْجُنْدَ۔

ترجمہ:۔

البتہ مکنیہ کے بالاتفاق تخییلیہ کو مستلزم ہونے میں اختلاف کرنا ممکن ہے کیونکہ صاحب کشاف کا کلام اس کے خلاف کی طرف اشارہ کر رہا ہے اور مفتاح میں بھی مجاز عقلی کی بحث میں اس کی تصریح ہے کہ مکنیہ کا قرینہ کبھی امر وہمی ہوتا ہے جیسے اظفار المنیة اور کبھی امر محقق ہوتا ہے جیسے انبات انبت الربیع البقل میں اور ہزم الامیر الجند میں۔

تشریح:۔

نعم:۔ یہ دعویٰ کرنا تو صحیح نہیں ہے البتہ مصنف پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ آپ نے استعارہ مکنیہ کا استعارہ تخییلیہ کو مستلزم ہونے کے دعویٰ کو متفق علیہ قرار دیا ہے اس پر اتفاق کا دعویٰ کرنا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ یہ دعویٰ تب صحیح ہوتا جب اس میں کوئی اختلاف نہ ہوتا ہم آپ کو دکھاتے ہیں کہ اس میں بھی اختلاف ہے چنانچہ صاحب کشاف علامہ زمخشری نے ''قرآن کریم کی آیت ''اَلَّذِيْنَ يَنْقُضُوْنَ عَهْدَ اللّٰهِ'' کے بارے میں کہا ہے کہ اس میں استعارہ مکنیہ تو پایا جاتا ہے لیکن استعارہ تخییلیہ نہیں پایا جاتا ہے اسلئے کہ اس میں عہد کی تشبیہ دی ہے ''حَبْلُ اللّٰهِ'' کے ساتھ تو یہ تشبیہ مکنیہ ہے لیکن چونکہ اس میں مشبہ کے لوازمات بالکل مذکور نہیں ہیں اسلئے اس میں استعارہ تخییلیہ نہیں ہوگا۔

وقد صرح صاحب المفتاح:۔

اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے بعض لوگوں کے جواب کی تردید کی ہے چنانچہ بعض لوگوں نے اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے کہا تھا کہ یہاں پر اتفاق سے مصنفؒ کی مراد پوری دنیا کے اہل معانی کا اتفاق نہیں ہے بلکہ صرف علامہ سکاکیؒ اور مصنفؒ کا اتفاق ہے کہ ان دونوں کا اس بات پر اتفاق ہے کہ استعارہ مکنیہ استعارہ تخییلیہ کو مستلزم ہے۔

تو اس عبارت کے ساتھ اس جواب کی تردید کر دی ہے کہ ان لوگوں کا یہ جواب تب صحیح ہوتا جب اس بارے میں علامہ سکاکی سے کوئی بات منقول نہ ہوتی جبکہ علامہ سکاکی سے اس بارے میں خود منقول ہے چنانچہ علامہ سکاکی مفتاح میں رقمطراز ہیں کہ استعارہ مکنیہ کا قرینہ کبھی امر وہمی ہوتا ہے جیسے ''انشبت المنیة اظفارھا'' میں اظفار کی منیہ کی طرف نسبت ہے اور یہ قرینہ وہمیہ ہے اور جب قرینہ امر وہمی ہوتا ہے تو اس

میں استعارہ تخییلیہ ہوتا ہے۔

اور کبھی اس کا قرینہ امر محقق ہوتا ہے جیسے "انبت الربیع البقل" میں انبات کی نسبت ربیع کی طرف کرنا ہے اور "ھزم الامیر الجند" میں اہزام کی نسبت امیر کی طرف کرنا ہے۔ اور قرینہ جب امر محقق ہوگا تو استعارہ مکنیہ تو پایا جائے گا لیکن استعارہ تخییلیہ نہیں پایا جائے گا کیونکہ استعارہ تخییلیہ کیلئے قرینہ کا محض امر وہمی ہونا ضروری ہے جس کا وجود نہ حسّا ہو اور نہ ہی عقلاً۔ الغرض جب علامہ صاحب سے خود اس کی تصریح موجود ہے کہ استعارہ مکنیہ استعارہ تخییلیہ کے بغیر پایا جاتا ہے تو اس کے باوجود یہ دعویٰ کرنا کہ استعارہ مکنیہ استعارہ تخییلیہ کو مستلزم ہے صحیح نہیں ہے

اِلَّا اَنَّ هٰذَا لَا يَدْفَعُ الْاِعْتِرَاضَ عَنِ السَّكَّاكِيِّ لِاَنَّهُ قَدْ صَرَّحَ فِي الْمَجَازِ بِاَنَّ نَطَقَتْ فِي نَطَقَتِ الْحَالُ اَمْرٌ وَهْمِيٌّ جُعِلَ قَرِيْنَةً لِلْمَكْنِيِّ عَنْهَا اَيْضًا فَلَمَّا جَوَّزُوْا وُجُوْدَ الْمَكْنِيِّ عَنْهَا بِدُوْنِ التَّخْيِيْلِيَّةِ كَمَا فِي اَنْبَتَ الرَّبِيْعُ الْبَقْلَ وَوُجُوْدَ التَّخْيِيْلِيَّةِ بِدُوْنِهَا كَمَا فِي اَظْفَارِ الْمَنِيَّةِ الشَّبِيْهَةِ بِالسَّبُعِ فَلَا جِهَةَ لِقَوْلِهٖ اِنَّ الْمَكْنِيَّ عَنْهَا لَا تَنْفَكُّ عَنِ التَّخْيِيْلِيَّةِ وَاِلَّا اَيْ وَاِنْ لَمْ يُقَدِّرِ التَّبَعِيَّةَ الَّتِيْ جَعَلَهَا السَّكَّاكِيُّ قَرِيْنَةَ الْمَكْنِيِّ عَنْهَا حَقِيْقَةً بَلْ قَدَّرَهَا مَجَازًا فَتَكُوْنُ التَّبَعِيَّةُ كَنَطَقَتْ مَثَلًا اِسْتِعَارَةً ضَرُوْرَةَ اَنَّهُ مَجَازٌ عَلَاقَتُهُ الْمُشَابَهَةُ وَالْاِسْتِعَارَةُ فِي الْفِعْلِ لَا تَكُوْنُ اِلَّا تَبَعِيَّةً فَلَمْ يَكُنْ مَا ذَهَبَ اِلَيْهِ السَّكَّاكِيُّ مِنْ رَدِّ التَّبَعِيَّةِ اِلَى الْمَكْنِيِّ عَنْهَا مُغْنِيًا عَمَّا ذَكَرَهُ غَيْرُهُ مِنْ تَقْسِيْمِ الْاِسْتِعَارَةِ اِلَى التَّبَعِيَّةِ وَغَيْرِهَا لِاَنَّهُ اِضْطَرَّ اٰخِرَ الْاَمْرِ اِلَى الْقَوْلِ بِالْاِسْتِعَارَةِ التَّبَعِيَّةِ۔

ترجمہ:۔

لیکن یہ سکا کی سے اعتراض کو دور نہیں کر سکتا ہے کیونکہ علامہ سکا کی نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ مجاز میں نطقت الحال امر وہمی ہے جو مکنیہ کا قرینہ ہے نیز جب قوم نے تخییلیہ کے بغیر مکنیہ کے وجود کو جائز مانا ہے جیسے انبت الربیع البقل میں اور مکنیہ کے بغیر تخییلیہ کے وجود کو جائز مانا ہے جیسے اظفار المنیۃ الشبیھۃ بالسبع میں تو پھر سکا کی کے قول المکنی عنھا لا تنفک عن التخییلیۃ کی کوئی وجہ نہیں ہے ورنہ یعنی اگر علامہ سکا کی اس تبعیہ کو حقیقت نہ مانیں جس کو انھوں نے مکنیہ کیلئے قرینہ قرار دیا ہے بلکہ اسکو مجاز مانیں تو تبعیہ جیسے نطقت استعارہ بن جائے گا کیونکہ یہ لازمی طور پر مجاز ہے جس کا علاقہ مشابہت ہے اور فعل میں استعارہ تبعیہ ہی ہوتا ہے تو سکا کی کا وہ مقصد حاصل نہیں ہوگا جس کی وجہ سے انھوں نے یہ مذہب اختیار کیا ہے یعنی تبعیہ کو مکنیہ میں داخل کیا ہے یعنی اس سے بے نیاز کرنے والا نہیں ہوگا جس کو دوسروں نے اختیار کیا ہے۔

تشریح:۔

وھذا لا یدفع الاعتراض:۔

اس عبارت کے ساتھ ان تمام اعتراضوں کی تردید کر رہے ہیں کہ ان تمام اعتراضات اور جوابات سے مصنفؒ کی اگرچہ تردید ہو رہی ہے کہ انھوں نے استعارہ مکنیہ کو استعارہ تخییلیہ کیلئے مستلزم قرار دیا تھا لیکن اس کے باوجود اصل اعتراض پھر بھی باقی رہے گا اسلئے کہ ان اعتراضات اور جوابات میں یا تو اتفاق کو ثابت کیا گیا ہے اور یا اتفاق کی نفی کی گئی ہے جبکہ اصل اعتراض پر کوئی بات نہیں کی ہے کہ علامہ سکا کی نے "نطقت الحال بکذا" میں کہا ہے کہ یہ استعارہ مکنیہ ہے اور اس پر "نطقت" امر وہمی قرینہ بن رہا ہے کہ اس کی طرف نطق کی نسبت کی گئی ہے تو یہ کیسے قرینہ بن رہا ہے جبکہ ان اعتراضات اور جوابات میں اس کے متعلق کوئی بات نہیں ہے۔

وایضا فلما جوزوا:۔ یہاں سے ایک فائدہ بیان کر رہے ہیں کہ استعارہ مکنیہ کے استعارہ تخییلیہ کو مستلزم ہونے نہ ہونے کے بارے میں علامہ سکا کی کی عبارت مضطرب ہے بعض جگہوں کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک استعارہ مکنیہ استعارہ تخییلیہ کو مستلزم نہیں ہے جیسے "انبت الربیع البقل" میں ہے جبکہ بعض جگہوں کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ استعارہ مکنیہ استعارہ تخییلیہ کو مستلزم ہے اسلئے حتمی طور پر اس بارے میں علامہ سکا کی کا کوئی مذہب ذکر نہیں کیا جا سکتا ہے۔

یہاں تک اعتراض کی پہلی شق اور اس پر اعتراضات بیان کئے ہیں اور اب یہاں سے اعتراض کی دوسری شق اور اس پر ہونے والے

اعتراضات بیان کریں گے۔ دوسری شق کا خلاصہ یہ ہے کہ ''نطقت الحال'' سے استعارہ کرتے ہوئے اگر اسکے معنی مجازی سے قرینہ بنایا گیا ہے تو پھر مجاز ہونے کی وجہ سے اس میں قرینہ کا پایا جانا ضروری ہے اور فعل میں علاقہ تشبیہ کے ساتھ جب قرینہ پایا جائے تو اس کو استعارہ تبعیہ ہی کہتے ہیں لہٰذا آپ کا جو مقصد تھا کہ استعارہ تبعیہ کے ختم کر دینے سے استعارہ کی قسمیں کم ہو جائیں گی اور طلباء کیلئے یاد کرنا آسان ہو جائے گا حاصل نہیں ہوا کیونکہ پھر بھی اس کی قسمیں وہیں کی وہیں بن گئیں ان سے کم نہیں ہوئیں۔

وَقَدْيُجَابُ بِاَنَّ كُلَّ مَجَازٍيَكُوْنُ عَلاقَتُهُ الْمُشَابَهَةَلَايَجِبُ اَنْ يَكُوْنَ اِسْتِعَارَةًلِجَوَازِاَنْ يَكُوْنَ لَهُ عَلاقَةٌ اُخْرٰى بِاعْتِبَارِهَاوَقَعَ الْاِسْتِعْمَالُ كَمَابَيْنَ النُّطْقِ وَالدَّلَالَةِفَاِنَّهَالَازِمَةٌ لِلنُّطْقِ بَلْ اِنَّمَايَكُوْنُ الْاِسْتِعَارَةُ اِذَاكَانَ الْاِسْتِعْمَالُ بِاعْتِبَارِعَلاقَةِالْمُشَابَهَةِوَقَصْدِالْمُبَالَغَةِفِي التَّشْبِيْهِ۔

ترجمہ:۔

اور اس کا یہ جواب دیا جاتا ہے کہ ہر وہ مجاز جس میں علاقہ تشبیہ کا پایا جائے اس کا مجاز ہونا کوئی ضروری نہیں ہے کیونکہ یہ ممکن ہے کہ اس کا کوئی اور علاقہ ہو جس کے اعتبار سے استعمال واقع ہوا ہو جیسے نطق اور دلالت میں ہے کہ دلالت نطق کیلئے لازم ہے استعارہ تو اس وقت ہوگا جب علاقہ مشابہت کے اعتبار سے استعمال ہو اور تشبیہ میں مبالغہ مقصود ہو۔

تشریح:۔

وقد یجاب:۔ یہاں سے دوسری شق پر ہونے والے اعتراض کو ذکر کر کے اسکا جواب ذکر کریں گے۔

اعتراض کے اس دوسری شق کے جواب کے بارے میں شارحؒ فرماتے ہیں کہ بعض لوگوں نے مصنفؒ کے اس اعتراض کا جواب یہ دیا ہے کہ جہاں پر مجاز میں علاقہ تشبیہ کا پایا جائے تو اس کیلئے یہ کوئی ضروری نہیں ہے کہ وہ استعارہ ہی ہو بلکہ اس سے کسی دوسری چیز لزوم وغیرہ کا قصد بھی کیا جاتا ہے جیسے ''نطقت الحال'' والی مثال میں نطق کو دلالت سے استعارہ کیا گیا ہے اور ان دونوں کے درمیان لزوم کا علاقہ پایا جاتا ہے کیونکہ جس طرح نطق کسی معنیٰ پر دلالت کرتا ہے اسی طرح حال بھی کسی معنیٰ پر دلالت کرتا ہے۔ جب اس میں لزوم کے معنیٰ کا قصد کیا جائے تو یہ استعارہ نہیں ہوگا بلکہ مجاز مرسل بنے گا کیونکہ استعارہ تو صرف اس صورت میں ہوتا ہے جب تشبیہ میں مبالغہ کا قصد کیا جائے جبکہ یہاں پر لزوم مجاز مرسل ہونے پر دلالت کرتا ہے۔

وَفِيْهِ نَظْرٌلِاَنَّ السَّكَاكِيَّ قَدْصَرَّحَ بِاَنَّ نَطَقَتْ هٰهُنَااَمْرٌمُقَدَّمٌ وَهْمِيٌّ كَاَظْفَارِالْمَنِيَّةِالْمُسْتَعَارَةِلِلصُّوْرَةِ الْوَهْمِيَّةِ الشَّبِيْهَةِبِالْاَظْفَارِالْحَقِيْقِيَّةِوَلَوْكَانَ مَجَازًااَمُرْسَلاًعَنِ الدَّلَالَةِلَكَانَ اَمْرًامُتَحَقِّقًاعَقْلِيًّاعَلٰى اَنَّ هٰذَالَايُخْرَجُ فِيْ جَمِيْعِ الْاَمْثِلَةِوَلَوْسُلِّمَ فَحِيْنَئِذٍيَعُوْدُالْاِعْتِرَاضُ الْاَوَّلُ وَهُوَ وُجُوْدُالْمَكْنِيِّ عَنْهَابِدُوْنِ التَّخْيِيْلِيَّةِ۔

ترجمہ:۔

اس میں نظر ہے کیونکہ سکاکی نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ یہاں پر اظفار منیہ کی طرح نطقت امر مقدر وہمی ہے جس کو اظفار منیہ حقیقیہ کے مشابہ صورۃ وہمیہ کیلئے استعارہ بنایا گیا ہے اور اگر یہ دلالت سے مجاز مرسل بن جائے تو امر عقلی محقق ہوتا مزید برآں یہ کہ یہ تاویل بھی تمام مثالوں میں نہیں چلتی ہے اور اسے مانا بھی جائے تو پھر پہلا والا اعتراض لوٹ آئے گا یعنی مکنیہ کا تخییلیہ کے بغیر پایا جانا۔

تشریح:۔

وفیہ نظر:۔ لیکن یہ جواب صحیح نہیں ہے اسلئے کہ ''نطقت الحال'' میں نطقت سے لزوم کے معنیٰ کا ارادہ کر کے مجاز مرسل بنانا تب صحیح ہوتا ہے جب علامہ سکاکی سے اس بارے میں کوئی تصریح نہ ملتی ہو جبکہ ''نطقت الحال'' کے بارے میں مفتاح میں علامہ سکاکی خود لکھتے ہیں کہ ہم نے ''نطقت الحال'' میں ''اظفار المنیۃ انشبت'' کی طرح قرینہ کو مقدر وہمی مانا ہے اور قرینہ تمام مثالوں میں جاری بھی نہیں کیا جاسکتا ہے مقدر وہمی ماننے کی صورت میں استعارہ تخییلیہ ہی ہوتا ہے مجاز مرسل نہیں ہوسکتا ہے اگر یہاں پر یہ مجاز مرسل ہوتا تو اس کا قرینہ حقیقیہ ہونا چاہئے مقدر وہمی نہیں ہونا چاہئے اور ایسا ممکن نہیں ہے کہ ایک جگہ پر یہ مجاز مرسل ہو اور دوسری جگہ پر استعارہ ہو لہٰذا دونوں جگہوں پر یہ استعارہ ہی ہوگا۔

ولو سلم :۔ پہلا جواب علی سبیل الانکار تھا اور یہ دوسرا جواب علی سبیل التسلیم ہے کہ اگر بالفرض اس تاویل کو مان بھی لیا جائے تو یہ ایک مثال کی بات ہے کہ اس میں قرینہ حقیقی فرض کیا جاسکتا ہے ہر مثال میں اس طرح کرنا ممکن نہیں ہے۔ اور اگر یہ بھی مان لیا جائے کہ ہر مثال میں قرینہ حقیقی فرض کرنا ممکن ہے تو تب ہمارا پہلا والا اعتراض لوٹ آئے گا کہ اس میں یہ لازم آرہا ہے کہ استعارہ مکنیہ استعارہ تخییلیہ کو ستلزم نہیں ہے۔

وَيُمْكِنُ الْجَوَابُ بِاَنَّ الْمُرَادَ بِعَدَمِ الْاِنْفِكَاكِ اَلْاِسْتِعَارَةُ بِالْكِنَايَةِ عَنِ التَّخْيِيْلِيَّةِ اَنَّ التَّخْيِيْلِيَّةَ لَا تُوْجَدُ بِدُوْنِهَا فِيْمَا شَاعَ مِنْ كَلَامِ الْفُصَحَاءِ اِذْ لَا نِزَاعَ فِيْ عَدَمِ شُيُوْعِ مِثْلِ اَظْفَارِ الْمَنِيَّةِ الشَّبِيْهَةِ بِالسَّبُعِ وَاِنَّمَا الْكَلَامُ فِي الصِّحَّةِ وَاَمَّا وُجُوْدُ الْاِسْتِعَارَةِ بِالْكِنَايَةِ بِدُوْنِ التَّخْيِيْلِيَّةِ فَشَائِعٌ عَلٰى مَاقَرَّرَهُ صَاحِبُ الْكَشَّافِ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى اَلَّذِيْنَ يَنْقُضُوْنَ عَهْدَ اللّٰهِ وَصَاحِبُ الْمِفْتَاحِ فِيْ مِثْلِ اَنْبَتَ الرَّبِيْعُ الْبَقْلَ فَصَارَ الْحَاصِلُ مِنْ مَذْهَبِهٖ اَنَّ قَرِيْنَةَ الْاِسْتِعَارَةِ بِالْكِنَايَةِ قَدْ تَكُوْنُ اِسْتِعَارَةً تَخْيِيْلِيَّةً مِثْلُ اَظْفَارِ الْمَنِيَّةِ وَنَطَقَتِ الْحَالُ وَقَدْ تَكُوْنُ اِسْتِعَارَةً تَحْقِيْقِيَّةً عَلٰى مَاذَكَرَ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى يَا اَرْضُ ابْلَعِيْ مَائَكِ اِنَّ الْبَلْعَ اِسْتِعَارَةٌ عَنْ غَوْرِ الْمَاءِ فِي الْاَرْضِ وَالْمَاءُ اِسْتِعَارَةٌ بِالْكِنَايَةِ عَنِ الْغِذَاءِ وَقَدْ تَكُوْنُ حَقِيْقَةً كَمَا فِيْ اَنْبَتَ الرَّبِيْعُ۔

ترجمہ:۔

اور یہ جواب دینا ممکن ہے کہ استعارہ مکنیہ کا تخییلیہ سے جدا نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ فصحاء کے کلام میں تخییلیہ مکنیہ کے بغیر شائع ذائع نہیں ہے کیونکہ اظفار المنیۃ الشبیھۃ بالسبع جیسی ترکیب کے عدم شیوع میں کوئی اختلاف نہیں ہے اختلاف تو صرف اس کے صحیح ہونے نہ ہونے میں ہے باقی تخییلیہ کا مکنیہ کے بغیر پایا جانا شائع ذائع ہے جس کو صاحب کشاف نے ثابت کیا ہے ارشاد باری تعالیٰ الذین ینقضون عھد اللہ میں اور صاحب مفتاح نے انبت الربیع البقل میں لہٰذا سکا کی کے مذہب کا خلاصہ یہ نکلتا ہے کہ ایک استعارہ بالکنایہ کا قرینہ کبھی استعارہ تخییلیہ ہوتا ہے جیسے اظفار المنیۃ اور نطقت میں ہے اور کبھی استعارہ تحقیقیہ اس پر بناء کرتے ہوئے جس کا ذکر کیا گیا ہے ارشاد باری تعالیٰ یا ارض ابلعی مائک میں کہ بلع استعارہ ہے زمین میں پانی کے جذب ہوجانے سے اور لفظ ماء غذاء سے استعارہ بالکنایہ ہے اور کبھی حقیقت ہوتا ہے جیسے انبت الربیع البقل میں ہے۔

تشریح:۔

ویمکن الجواب :۔اس عبارت کے ساتھ اصل اعتراض کا جواب دینے کی کوشش کی ہے کہ علامہ سکا کی کے نزدیک استعارہ مکنیہ کا استعارہ تخییلیہ سے جدا نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ فصحاء کے ہاں استعارہ تخییلیہ کا مکنیہ کے بغیر پایا جانا مشہور ومعروف نہیں ہے کیونکہ ہمارا اختلاف ''اظفار المنیۃ الشبیھۃ بالسبع'' کے مشہور ہونے نہ ہونے میں نہیں ہے بلکہ ہمارا اختلاف تو عدم لزوم کی صورت میں کلام کے صحیح ہونے نہ ہونے میں ہے باقی استعارہ مکنیہ کا استعارہ تخییلیہ کے بغیر پایا جانا مشہور ومعروف ہے جیسے صاحب کشاف نے اللہ کے اس ارشاد میں اس کی تصریح کی ہے ''اَلَّذِيْنَ يَنْقُضُوْنَ عَهْدَ اللّٰهِ'' میں کہ اس میں استعارہ مکنیہ تو پایا جاتا ہے لیکن استعارہ تخییلیہ نہیں پایا جاتا ہے کیونکہ استعارہ تخییلیہ مشبہ بہ کے لازم اور خاص کو مشبہ کیلئے ثابت کرنے سے ہوتا ہے۔ اور علامہ سکا کی نے مفتاح میں اس کی تصریح کی ہے کہ ''انبت الربیع البقل'' میں بھی استعارہ مکنیہ تو پایا جاتا ہے لیکن استعارہ تخییلیہ نہیں پایا جاتا ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ علامہ سکا کی کے نزدیک استعارہ مکنیہ کا قرینہ کبھی استعارہ تخییلیہ ہوتا ہے جیسے 'اظفار المنیۃ'' اور ''نطقت الحال' میں ہوتا ہے اور کبھی استعارہ مکنیہ پر استعارہ تحقیقیہ قرینہ بنتا ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے 'یا ارض ابلعی مائك'' اس میں 'بلع'' کا لفظ استعمال ہوا ہے اور اس کے معنی ہیں نگل جانا اور ماء کی تشبیہ غذاء کے ساتھ دی ہے کہ جس طرح غذاء کو حلق سے نیچے اتارا جاتا ہے اسی طرح پانی کو بھی حلق سے نیچے اتارا جاتا ہے تو یہ استعارہ مکنیہ ہے اور بلع استعارہ ہے پانی کے گہرائی میں جانے سے اور یہ استعارہ تحقیقیہ ہے اور یا استعارہ مکنیہ پر قرینہ حقیقیہ بن جائے گا جیسے انبت الربیع البقل میں ہے کہ اس میں استعارہ حقیقیہ استعارہ مکنیہ پر قرینہ بن رہا ہے۔

فَصْلٌ فِيْ شَرَائِطِ حُسْنِ الْاِسْتِعَارَةِ حُسْنُ كُلٍّ مِنَ الْاِسْتِعَارَةِ التَّحْقِيْقِيَّةِ وَالتَّمْثِيْلِ عَلٰى سَبِيْلِ الْاِسْتِعَارَةِ

بِرِعَايَةِ جِهَاتِ حُسْنِ التَّشْبِيْهِ كَاَنْ يَكُوْنَ وَجْهُ الشَّبَهِ شَامِلاً لِلطَّرْفَيْنِ وَالتَّشْبِيْهُ وَافِيًا بِاِفَادَةِ مَا عُلِّقَ بِهٖ مِنَ الْغَرَضِ وَنَحْوِ ذٰلِكَ وَاَنْ لَّا يُشَمَّ رَائِحَتُهٗ لَفْظًا اَیْ بِاَنْ لَّا يُشَمَّ شَیْءٌ مِّنَ التَّحْقِيْقِيَّةِ وَالتَّمْثِيْلِ رَائِحَةَ التَّشْبِيْهِ مِنْ جِهَةِ اللَّفْظِ لِاَنَّ ذٰلِكَ يُبْطِلُ الْغَرَضَ مِنَ الْاِسْتِعَارَةِ اَعْنِیْ اِدِّعَاءَ دُخُوْلِ الْمُشَبَّهِ فِیْ جِنْسِ الْمُشَبَّهِ بِهٖ لِمَا فِی التَّشْبِيْهِ مِنَ الدَّلَالَةِ عَلٰى اَنَّ الْمُشَبَّهَ بِهٖ اَقْوٰى فِیْ وَجْهِ الشَّبَهِ وَلِذٰلِكَ اَیْ وَلِاَنَّ شَرْطَ حُسْنِهٖ اَنْ لَّا يُشَمَّ رَائِحَةُ التَّشْبِيْهِ لَفْظًا يُوْصٰى اَنْ يَّكُوْنَ الشَّبَهُ اَیْ مَا بِهِ الْمُشَابَهَةُ بَيْنَ الطَّرْفَيْنِ جَلِيًّا بِنَفْسِهٖ اَوْ بِوَاسِطَةِ عُرْفٍ عَامٍّ اَوِ اصْطِلَاحٍ خَاصٍّ لِئَلَّا تَصِيْرَ الْاِسْتِعَارَةُ اِلْغَازًا اَیْ تَعْمِيَةً اِنْ رُوْعِیَ شَرَائِطُ الْحُسْنِ وَلَمْ يُشَمَّ رَائِحَةُ التَّشْبِيْهِ وَاِنْ لَّمْ تُرَاعَ فَاتَ الْحُسْنُ يُقَالُ اَلْغَزَ فِیْ كَلَامِهٖ اِذَا عَمِیَ مُرَادَهٗ وَمِنْهُ اللُّغْزُ وَالْجَمْعُ اَلْغَازٌ مِثْلُ رُطَبٍ وَاَرْطَابٍ كَمَا لَوْ قِيْلَ فِی التَّحْقِيْقِيَّةِ رَاَيْتُ اَسَدًا وَاُرِيْدَ اِنْسَانًا اَبْخَرَ فَوَجْهُ الشَّبَهِ بَيْنَ الطَّرْفَيْنِ خَفِیٌّ وَفِی التَّمْثِيْلِ رَاَيْتُ اِبِلًا مِّائَةً لَا تَجِدُ فِيْهَا رَاحِلَةً وَاُرِيْدَ النَّاسُ مِنْ قَوْلِهٖ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَآلِهٖ وَسَلَّمَ اَلنَّاسُ كَاِبِلٍ مِّائَةٍ لَا تَجِدُ فِيْهَا رَاحِلَةً وَالرَّاحِلَةُ الْبَعِيْرُ الَّذِیْ يَرْتَحِلُهُ الرَّجُلُ جَمَلًا كَانَ اَوْ نَاقَةً يَعْنِیْ اَنَّ الْمَرْضِیَّ الْمُنْتَجَبَ مِنَ النَّاسِ فِیْ عِزَّةِ وُجُوْدِهٖ كَالْمُنْتَجَبَةِ الَّتِیْ لَا تُوْجَدُ فِیْ كَثِيْرٍ مِّنَ الْاِبِلِ۔

ترجمہ۔

یہ فصل حسن استعارہ کی شرائط کے بیان میں ہے۔استعارہ تخیلیہ اور تمثیل میں سے ہر ایک کی خوبی جہات حسن تشبیہ کی رعایت سے حاصل ہوتی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ وجہ شبہ طرفین کامل ہو اور تشبیہ پورے طور پر اس غرض کو اداء کرنے والی ہو جو اس سے وابستہ ہے وغیرہ اور یہ کہ لفظ تشبیہ کی بو بھی نہ آئے یعنی یہ کہ تحقیقیہ اور تمثیلیہ میں سے کسی سے لفظ کے اعتبار سے تشبیہ کی بو بھی سونگھی جائے کیونکہ یہ تشبیہ کی غرض کو باطل کر دیتا ہے یعنی جنس مشبہ بہ میں مشبہ کے دخول کے دعویٰ کو باطل کر دیتا ہے کیونکہ تشبیہ میں اس بات پر دلالت ہوتی ہے کہ وجہ شبہ میں مشبہ بہ زیادہ قوی ہے۔اور اسی وجہ سے کہ حسن استعارہ کیلئے یہ شرط ہے کہ لفظاً تشبیہ کی بو بھی نہ آئے یہ وصیت کی جاتی ہے کہ طرفین میں وجہ شبہ اجلیٰ ہونی چاہئے خواہ وہ اپنی ذات کے اعتبار سے اجلیٰ ہو یا عرف عام کے واسطہ سے اور یا عرف خاص کے واسطہ سے تا کہ یہ استعارہ الغاز نہ بن جائے اگر حسن تشبیہ کی شرائط کا لحاظ کیا گیا ہو اور الفاظ سے تشبیہ کی بو نہ آتی ہو استعارہ حسن ہے اور اگر رعایت ہی نہ کی گئی ہو تو حسن ہی فوت ہو جائے گا الغاز الغزفی کلامہ سے ماٴخوذ ہے اور یہ اس وقت کہا جاتا ہے جب کلام کی مراد بالکل ہی مخفی ہو اسی سے لغز ہے جس کی جمع الغاز آتی ہے جیسے رطب کی جمع ارطاب ہے جیسے اگر کہا جائے تحقیقیہ میں رئیت اسدًا اور اس سے گندہ منہ والا مراد لیا جائے تو اس میں وجہ شبہ مخفی ہوگی اور تمثیل میں جیسے نے سو اونٹ دیکھے جن میں ایک بھی تو سواری کے قابل نہیں پائے گا اور اس سے انسان مراد لئے جائیں یہ حضور ﷺ کے اس قول سے ماٴخوذ ہے کہ لوگ سینکڑوں اونٹوں کی طرح ہیں جن میں ایک بھی سواری کے قابل نہیں ملتا ہے یعنی اچھے اونٹوں کی طرح اچھے انسان نادر ہی ہوتے ہیں کہ جس طرح بہت سارے اونٹوں میں اچھا اونٹ نہیں ملتا اسی طرح بہت سارے انسانوں میں اچھا انسان بھی نہیں ملتا ہے۔

تشریح:۔

فصل فی شرائط حسن الاستعارة:۔

یہاں سے حسن استعارہ کی شرطیں بیان کر رہے ہیں چونکہ استعارہ کا دارومدار تشبیہ پر ہوتا ہے اسلئے استعارہ تحقیقیہ اور استعارہ تمثیلیہ کے حسن کیلئے ایک شرط یہ ہے کہ ان میں حسن تشبیہ کی تمام شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے۔اور دوسری شرط یہ ہے کہ استعارہ میں کوئی ایسا لفظ نہ پایا جائے جس سے تشبیہ کی بو آتی ہو اور وہ لفظ اس تشبیہ پر دلالت کرتا ہو اس کی وجہ یہ ہے کہ استعارہ کا دارومدار ادّعاء پر ہوتا ہے کہ مشبہ کو مشبہ بہ کی جنس میں سے سمجھ کر اس کے افراد میں سے ایک فرد سمجھا جاتا ہے اس طور پر کہ اس کے دو افراد ہوں۔ایک فرد متعارف ہو اور دوسرا فرد غیر متعارف۔تو تشبیہ پر دلالت کرنے والے حرف کے نہ ہونے کی صورت میں مشبہ مشبہ بہ کا برابر اور مساوی ہوگا بخلاف اس کے کہ اگر تشبیہ پر دلالت کرنے کیلئے کوئی حرف مذکور ہو تو اس سے اس بات کی طرف اشارہ ہوتا ہے کہ مشبہ اضعف اور مشبہ بہ اقویٰ ہے حالانکہ استعارہ میں دونوں برابر ہوتے ہیں اسی وجہ سے اہل بلاغت

میں سے ہرایک نے دوسرے کو یہ تاکید کی ہے کہ استعارہ میں وجہ شبہ اور جامع بالکل اجلی ہونی چاہئے تاکہ استعارہ الغاز یعنی اندھانہ بن جائے کیونکہ الغاز بننے کی صورت میں استعارہ کا کسی کو کوئی پتہ نہیں چلے گا جس کی وجہ سے استعارہ کا حسن ختم ہو جائے گا اور یہ کلام استعارہ سے نکل کر تشبیہ میں داخل ہو جائے گا۔

پھر وجہ شبہ کے اجلی ہونے کی تین صورتیں ہیں (۱) وجہ شبہ اپنی ذات کے اعتبار سے اجلی ہو جیسے ثریا کی انگور کے خوشے کیساتھ تشبیہ دی جائے (۲) وجہ شبہ عرف عام میں اجلی ہو جیسے کوئی آدمی کنجوسی میں مشہور ہو اور اس کی گردن لمبی ہو اور دوسرا کوئی آدمی کنجوس ہو تو اس کو کہا جائے کہ میں نے لمبی گردن والا دیکھا ہے (۳) وجہ شبہ عرف خاص کی وجہ سے اجلی ہو جیسے نائب فاعل مرفوع ہونے میں فاعل کی طرح ہے۔

یقال الغزفی کلامہ:۔ الغاز کے معنٰی ہیں اندھا ہونا یہ اس وقت کہا جاتا ہے جب کسی کی بات سمجھ میں نہ آئے۔ لغز کی جمع الغاز آتی ہے جیسے کہ رطب کی جمع ارطاب آتی ہے۔

استعارہ تحقیقیہ میں وجہ شبہ مخفی ہو جیسے کسی آدمی کی بغلوں سے بدبو آتی ہو تو کوئی آدمی اسے دیکھ کر کہے کہ ''رئیت اسدا'' اس سے اس کا مقصود یہ ہو کہ میں نے بغلوں سے بدبو آنے والے اسد کو دیکھا ہے تو اس میں وجہ شبہ مخفی ہے جب تک وجہ شبہ ذکر نہ کی جائے مخاطب کو متکلم کی مراد معلوم نہیں ہو سکتی ہے کیونکہ عام طور پر جب بھی اسد کے ساتھ کسی کی تشبیہ دی جاتی ہے تو اس سے بہادری مراد ہوتی ہے تو وجہ شبہ کے مخفی ہونے کی وجہ سے یہ استعارہ سے نکل کر تشبیہ میں داخل ہوگا۔ استعارہ تمثیلیہ کی مثال جس میں وجہ شبہ مخفی جیسے حضور علیہ السلام کا ارشاد ہے کہ ''الناس کابل مائۃ لا تجد فیھا الراحلۃ'' ''لوگ سو اونٹوں کی طرح ہیں تم ان میں کوئی سواری کے لائق نہیں پاؤ گے۔ یعنی جس طرح بہت سارے اونٹوں میں عمدہ سواری کے لائق کم اونٹ ہی ہوتے ہیں اسی طرح لوگوں میں بھی اچھے اخلاق اور عمدہ اطوار والے لوگ بہت کم ہوتے ہیں تو اس حدیث سے اخذ کر کے مثال دی جائے کہ ''رئیت ابلاً مائۃ لا تجد فیھا راحلۃً'' تو اس میں ناس کو ابل سے استعارہ بنایا جائے تو یہ صحیح نہیں ہوگا اسلئے کہ اس میں بھی وجہ شبہ اجلی نہیں ہے بلکہ بہت ہی مخفی ہے۔

وَبِهٰذَا ظَهَرَ اَنَّ التَّشْبِيْهَ اَعَمُّ مَحَلاًّ اِذْ كُلُّ مَا يَتَاَتّٰى فِيْهِ الْاِسْتِعَارَةُ يَتَاَتّٰى فِيْهِ التَّشْبِيْهُ مِنْ غَيْرِ عَكْسٍ لِجَوَازِ اَنْ يَكُوْنَ وَجْهُ التَّشْبِيْهِ غَيْرَ جَلِيٍّ فَتَصِيْرُ الْاِسْتِعَارَةُ اِلْغَازًا كَمَا فِي الْمِثَالَيْنِ الْمَذْكُوْرَيْنِ فَاِنْ قِيْلَ قَدْ سَبَقَ اَنَّ حُسْنَ الْاِسْتِعَارَةِ بِرِعَايَةِ جِهَاتِ حُسْنِ التَّشْبِيْهِ وَمِنْ جُمْلَتِهَا اَنْ يَكُوْنَ وَجْهُ التَّشْبِيْهِ بَعِيْدًا غَيْرَ مُبْتَذَلٍ فَاشْتِرَاطُ جَلَائِهِ فِي الْاِسْتِعَارَةِ يُنَافِيْ ذٰلِكَ قُلْنَا الْجَلَاءُ وَالْخِفَاءُ مِمَّا يَقْبَلُ الشِّدَّةَ وَالضُّعْفَ فَيَجِبُ اَنْ يَكُوْنَ مِنَ الْخِفَاءِ بِحَيْثُ لَا يَصِيْرُ اِلْغَازًا وَمِنَ الْجَلَاءِ بِحَيْثُ لَا يَصِيْرُ مُبْتَذَلاً۔

ترجمہ:۔

اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ تشبیہ مورد کے اعتبار سے عام ہے کیونکہ جہاں پر استعارہ ہو سکتا ہے وہاں پر تشبیہ بھی ہو سکتی ہے جبکہ اس کا عکس نہیں ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ وجہ شبہ جلی نہ ہو جس کی وجہ سے استعارہ الغاز بن جائے جیسا کہ مذکورہ بالا مثالوں میں ہے اور اگر یہ کہا جائے کہ پہلے گزر چکا ہے کہ حسن استعارہ تشبیہ کی رعایت سے ہوتا ہے منجملہ اس میں سے ایک یہ بھی ہے کہ وجہ شبہ بعید غیر مبتذل ہو لہٰذا استعارہ میں وجہ شبہ کے جلی ہونے کی شرط اس کے منافی ہے تو ہم جواب میں کہیں گے کہ جلا اور خفا شدت اور ضعف کو قبول کرتے ہیں لہٰذا ضروری ہے کہ خفی اتنی ہو کہ الغاز نہ ہو اور جلی اتنی ہو کہ مبتذل نہ بن جائے۔

تشریح:۔

یہاں سے مصنفؒ نے استعارہ اور تشبیہ میں نسبت بیان کی ہے کہ چونکہ استعارہ کے حسن کیلئے تشبیہ کے حسن سے قیود زیادہ ہیں اسلئے ان دونوں کے درمیان عام خاص مطلق کی نسبت ہوگی استعارہ خاص مطلق ہوگا اور تشبیہ عام مطلق ہوگی یعنی جہاں پر تشبیہ پائی جائے وہاں پر استعارہ کا پایا جانا ضروری ہے اور جہاں پر استعارہ پایا جائے وہاں پر تشبیہ کا پایا جانا کوئی ضروری نہیں ہے اس کی تفصیل ان صورتوں میں ظاہر ہوگی اگر وجہ شبہ اجلی نہ ہو بلکہ مخفی ہو تو اس کو تشبیہ کہیں گے استعارہ نہیں کہیں گے اسی طرح اگر استعارہ میں حسن تشبیہ کی جہات کا خیال نہ رکھا جائے تو وہ بھی تشبیہ ہوگی استعارہ

نہیں ہوگا اسی طرح اگر استعارہ میں وجہ شبہ پر لفظ دلالت کرے تو اسے تشبیہ کہیں گے استعارہ نہیں کہیں گے الغرض جہاں پر استعارہ پایا جائے وہاں پر تشبیہ کا پایا جانا ضروری ہے اور جہاں پر تشبیہ پائی جائے وہاں پر استعارہ کا پایا جانا ضروری نہیں ہے۔

فان قیل:۔ استعارہ کے حسن کے بارے میں آپ نے کہا ہے کہ استعارہ میں حسن اس صورت میں ہوگا جب اس میں وجہ شبہ اجلی ہو جبکہ استعارہ کا دارومدار تشبیہ پر ہوتا ہے اور تشبیہ میں وہ تشبیہ ابلغ ہوتی ہے جس میں وجہ شبہ اخفی ہو تو اخفی اور اجلی ہونے میں تضاد آ گیا ہے پھر آپ نے یہ کیسے کہا کہ استعارہ میں وہ استعارہ احسن ہوتا ہے جس میں وجہ شبہ اجلی ہو؟۔

قلنا:۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اجلی اور اخفی ہونا امور نسبیہ میں سے ہے اور یہ شدت اور ضعف کو قبول کرتا ہے لہٰذا ہم نے استعارہ کے احسن ہونے کے بارے میں جو یہ کہا ہے کہ وہ اجلی ہو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ ایسا مخفی نہ ہو جو الغاز میں داخل ہو جائے کہ اس کا پتہ بھی نہ چلے اور تشبیہ میں ہم نے جو یہ کہا ہے کہ وجہ شبہ جتنی بعید اور مخفی ہوگی وہ تشبیہ ابلغ ہوگی اس کا مطلب یہ ہے کہ وجہ شبہ اتنی واضح نہ ہو کہ ہر ایک کو نظر آئے جیسے کہ قریب مبتذل میں ہوتی ہے لہٰذا استعارہ میں وجہ شبہ کے اجلی ہونے کی وجہ سے اجتماع متضادین لازم نہیں آئے گا۔

وَيَتَّصِلُ بِهٖ اَیْ بِمَاذَكَرْنَا مِنْ اَنَّهٗ اِذَا خَفِیَ التَّشْبِيْهُ لَمْ يَحْسُنِ الْاِسْتِعَارَةُ وَيَتَعَيَّنُ التَّشْبِيْهُ اَنَّهٗ اِذَا قَوِیَ الشَّبَهُ بَيْنَ الطَّرَفَيْنِ حَتّٰى اِتَّحَدَا كَالْعِلْمِ وَالنُّوْرِ وَالشُّبْهَةِ وَالظُّلْمَةِ لَمْ يَحْسُنِ التَّشْبِيْهُ وَتَعَيَّنَتِ الْاِسْتِعَارَةُ لِئَلَّا يَصِيْرَ كَتَشْبِيْهِ الشَّيْئِ بِنَفْسِهٖ فَاِذَا فَهِمْتَ مَسْئَلَةً تَقُوْلُ حَصَلَ فِیْ قَلْبِیْ نُوْرٌ وَلَا تَقُوْلُ عِلْمٌ كَالنُّوْرِ وَاِذَا وَقَعْتَ فِیْ شُبْهَةٍ تَقُوْلُ وَقَعْتُ فِیْ ظُلْمَةٍ وَلَا تَقُوْلُ فِیْ شُبْهَةٍ كَالظُّلْمَةِ وَالْاِسْتِعَارَةُ الْمَكْنِیُّ عَنْهَا كَالتَّحْقِيْقِيَّةِ فِیْ اَنَّ حُسْنَهَا بِرِعَايَةِ جِهَاتِ حُسْنِ التَّشْبِيْهِ لِاَنَّهَا تَشْبِيْهٌ مُضْمَرٌ وَالْاِسْتِعَارَةُ التَّخْيِيْلِيَّةُ حُسْنُهَا بِحَسْبِ حُسْنِ الْمَكْنِیِّ عَنْهَا لِاَنَّهَا لَا تَكُوْنُ اِلَّا تَابِعَةً لِلْمَكْنِیِّ عَنْهَا وَلَيْسَ لَهَا فِیْ نَفْسِهَا تَشْبِيْهٌ بَلْ هِیَ حَقِيْقِيَّةٌ فَحُسْنُهَا تَابِعٌ لِحُسْنِ مَتْبُوْعِهَا۔

ترجمہ:۔

اور اس کے ساتھ متصل ہوتا ہے یعنی جو مضمون ہم نے ذکر کیا ہے کہ جب وجہ شبہ خفی ہو تو استعارہ احسن نہیں ہوگا بلکہ تشبیہ متعین ہو جائے گی یہ کہ جب طرفین کے درمیان وجہ شبہ اتنی قوی ہو کہ دونوں متحد بن جائیں جیسے علم اور نور اور شبہ اور اندھیرا تو تشبیہ حسن نہ ہوگی اور استعارہ متعین ہو جائے گا تاکہ یہ کسی چیز کی اپنی ذات کے ساتھ تشبیہ دینے کی طرح نہ بن جائے لہٰذا جب تم کو کوئی مسئلہ سمجھ آئے تو تم یوں کہتے ہو کہ حصل فی قلبی نور یوں نہیں کہتے ہو کہ علم کالنور اور جب تم کسی شبہ میں پڑ جاتے ہو تو کہتے ہو کہ وقعت فی ظلمۃ یوں نہیں کہتے ہو کہ "وقعت فی شبھۃ کالظلمۃ" اور استعارہ مکنیہ تحقیقیہ کی طرح ہے کہ اس کا حسن جہات حسن تشبیہ کی رعایت سے ہے کیونکہ وہ تشبیہ مضمر ہے اور استعارہ تخییلیہ کا حسن مکنیہ کے حسن کے اعتبار سے ہے کیونکہ وہ مکنیہ کے اعتبار ہوتا ہے اور اس میں فی نفسہ اپنی ذات کے اعتبار سے تشبیہ نہیں ہوتی ہے بلکہ وہ حقیقت ہوتی ہے جس کی وجہ سے اس کا حسن اس کے متبوع کے حسن کا تابع ہوتا ہے۔

تشریح:۔

ویتصل بہ:۔ یہاں تک یہ بات بیان کی تھی کہ استعارہ میں وجہ شبہ اگر مخفی ہو تو اسے استعارہ کے بجائے تشبیہ پر محمول کرنا زیادہ بہتر ہے اب یہاں سے یہ بات بیان کر رہے ہیں کہ اگر وجہ شبہ اتنی قوی ہو کہ اس کی وجہ سے طرفین متحد ہو جائیں تو وہاں پر تشبیہ کے بجائے استعارہ بنانا متعین ہو جائے گا جیسے علم اور نور چنانچہ جب کسی آدمی کو کوئی مسئلہ اچھی طرح سمجھ آئے تو یوں کہے گا کہ "حصل فی قلبی نور" یوں نہیں کہے گا کہ "حصل فی قلبی علم کالنور" اسی طرح شبہ اور ظلمت میں وجہ شبہ قوی ہے چنانچہ جب کسی کے دل میں کسی چیز کے بارے میں تردد اور شبہ پیدا ہو جائے تو یوں کہے گا کہ "وقعت فی ظلمۃ" یوں کہنا صحیح نہیں ہوگا کہ "وقعت فی شبھۃ کالظلمۃ"۔

والاستعارۃ المکنیۃ:۔ یہاں تک استعارہ کی دو قسمیں استعارہ تحقیقیہ اور استعارہ تمثیلیہ کا حسن بیان کیا اور اب یہاں سے استعارہ مکنیہ اور تخییلیہ کا حسن بیان کر رہے ہیں چنانچہ استعارہ مکنیہ کا حسن استعارہ تحقیقیہ کی طرح ہوگا کیونکہ استعارہ تحقیقیہ اور استعارہ مکنیہ میں فرق صرف

استعارہ کے ظاہر کرنے اور چھپانے کے اعتبار سے ہوتا ہے تو جن جن چیزوں سے استعارہ تحقیقیہ میں حسن پیدا ہوگا ان ان چیزوں سے استعارہ مکنیہ میں بھی حسن پیدا ہوگا۔ اور استعارہ تخییلیہ میں حسن استعارہ مکنیہ کے اعتبار سے ہوگا کیونکہ استعارہ تخییلیہ استعارہ مکنیہ کا تابع ہوتا ہے اور ضابطہ یہ ہے کہ جس چیز سے اصل اور متبوع میں حسن پیدا ہوتا ہے اس چیز سے فرع اور تابع میں بھی حسن پیدا ہوتا ہے لہٰذا استعارہ تخییلیہ کا حسن استعارہ مکنیہ کے حسن کے تابع ہوگا اگر مکنیہ میں حسن پایا جائے تو تخییلیہ میں بھی حسن پایا جائے گا اور اگر مکنیہ میں حسن نہ پایا جائے تو تخییلیہ میں بھی حسن نہیں پایا جائے گا

فَصْلٌ فِيْ بَيَانِ مَعْنىً اٰخَرَ يُطْلَقُ عَلَيْهِ لَفْظُ الْمَجَازِ عَلٰى سَبِيْلِ الْاِشْتِرَاكِ اَوِالتَّشَابُهِ وَقَدْ يُطْلَقُ الْمَجَازُ عَلٰى كَلِمَةٍ تَغَيَّرَ حُكْمُ اِعْرَابِهَا اَىْ حُكْمُ الَّذِىْ هُوَ اِعْرَابٌ عَلٰى اَنَّ الْاِضَافَةَ لِلْبَيَانِ اَىْ تَغَيَّرَ اِعْرَابُهَا مِنْ نَوْعٍ اِلٰى نَوْعٍ اٰخَرَ بِحَذْفِ لَفْظٍ اَوْ زِيَادَةِ لَفْظٍ فَالْاَوَّلُ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَجَاءَ رَبُّكَ وَقَوْلُهٗ تَعَالٰى وَاسْئَلِ الْقَرْيَةَ وَالثَّانِىْ مِثْلُ قَوْلِهٖ تَعَالٰى لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْئٌ اَىْ جَاءَ اَمْرُ رَبِّكَ لِاِسْتِحَالَةِ الْمَجِيْئِ عَنِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَاسْئَلْ اَهْلَ الْقَرْيَةِ لِلْقَطْعِ بِاَنَّ الْمَقْصُوْدَ هٰهُنَا سَوَالُ مِنْ اَهْلِ الْقَرْيَةِ وَاِنْ جُعِلَتِ الْقَرْيَةُ مَجَازًا عَنْ اَهْلِهَا لَمْ يَكُنْ مِنْ هٰذَا الْقَبِيْلِ وَلَيْسَ مِثْلَهٗ شَيْئٌ لِاَنَّ الْمَقْصُوْدَ نَفْيُ اَنْ يَكُوْنَ شَيْئٌ مِثْلَ اللّٰهِ لَا نَفْيُ اَنْ يَكُوْنَ مِثْلُ مِثْلِهٖ فَالْحُكْمُ الْاَصْلِيُّ لِرَبِّكَ وَالْقَرْيَةِ هُوَ الْجَرُّ وَقَدْ تَغَيَّرَ فِى الْاَوَّلِ اِلَى الرَّفْعِ وَفِى الثَّانِىْ اِلَى النَّصَبِ بِسَبَبِ حَذْفِ الْمُضَافِ وَالْحُكْمُ الْاَصْلِيُّ فِيْ مِثْلِهٖ هُوَ النَّصَبُ لِاَنَّهٗ خَبَرُ لَيْسَ وَقَدْ تَغَيَّرَ اِلَى الْجَرِّ بِسَبَبِ زِيَادَةِ الْكَافِ فَكَمَا وُصِفَتْ بِهٖ بِاِعْتِبَارِ نَقْلِهَا عَنْ مَعْنَاهَا الْاَصْلِيِّ كَذٰلِكَ وُصِفَتْ بِهٖ بِاِعْتِبَارِ نَقْلِهَا عَنْ اِعْرَابِهَا الْاَصْلِيِّ۔

ترجمہ:۔

یہ فصل ایک دوسرے معنیٰ کے بیان میں ہے جس پر اشتراک یا مشابہت کے طور پر لفظ مجاز کا اطلاق ہوتا ہے اور کبھی کبھار مجاز اس لفظ پر بھی بولا جاتا ہے جس کے اعراب کا حکم بدل دیا گیا ہو یعنی وہ حکم جو بعینہ اعراب ہے اس طور پر کہ اضافت بیانیہ ہے یعنی اس کا اعراب ایک نوع سے دوسرے نوع کی طرف بدل جاتا ہے حذف یا لفظ کی زیادتی کی بناء پر اول جیسے ۔ وجاء ربک ۔ واسئل القریۃ ۔ دوسرا جیسے لیس کمثلہ شیئ ''یعنی وجاء امر ربک ۔ کیونکہ خدا سے آنے کا واقع ہونا محال ہے اور واسئل اہل القریۃ کیونکہ سوال بستی والوں سے ہی مقصود ہے اور اگر قریۃ کو اہل قریہ سے مجاز بنایا جائے تو یہ اس قبیل سے نہیں ہوگا اور لیس مثلہ شیئ کیونکہ اللہ کے مثل شیئ ہونے کی نفی مقصود ہے نہ کہ اللہ کے مثل کی مثل کی نفی لہٰذا ربک اور قریۃ کا اصلی حکم جر ہے جو حذف مضاف کے سبب سے اول میں رفع کے ساتھ اور ثانی میں نصب کے ساتھ بدل دیا گیا ہے اور مثلہ میں حکم اصلی نصب ہے کیونکہ یہ لیس کی خبر ہے اور یہ جر کے ساتھ بدل دیا گیا ہے کاف کی زیادتی کی وجہ سے لہٰذا جس طرح کلمہ کو اس کے اصلی معنیٰ سے نقل کرنے کے اعتبار سے مجاز کہا جاتا ہے اسی طرح اعراب سے نقل کر لینے کے اعتبار سے بھی مجاز کہا جاتا ہے۔

تشریح:۔

فصل فی معنی آخر:۔

یہاں تک جمہور اور علامہ سکاکی کے نزدیک حقیقت اور مجاز کے معانی کو بیان کیا اور اب یہاں سے مجاز کا ایک دوسرا معنیٰ بیان کر رہے ہیں چنانچہ کبھی کبھار مجاز کا اطلاق اشتراک یا مشابہت کی وجہ سے ایک دوسرے معنیٰ پر بھی ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ کبھی کبھار اس لفظ کو بھی مجاز کہتے ہیں جس کے اعراب کا حکم کسی لفظ کے حذف کرنے کی وجہ سے یا کسی لفظ کے بڑھانے کی وجہ سے تبدیل ہو گیا ہو۔

پھر حذف کی دو مثالیں ذکر کی ہیں حذف کی پہلی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ''وجاء ربك'' اصل میں تھا ''وجاء حکم ربك' اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کیلئے آنا ثابت کرنا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ آتا تو وہ ہے جو پہلے سے موجود نہ ہو جبکہ اللہ تعالیٰ تو ہر جگہ موجود ہیں اسلئے ہم یہاں پر ''حکم'' مقدر مانیں گے کہ یہاں پر اصل میں ''حکم'' مذکور تھا بعد میں حذف کر دیا گیا ہے تو اس میں اصلی حکم جر تھا لیکن اس سے عدول کر کے اس

کو رفع دیا گیا ہے۔

حذف کی دوسری مثال جیسے ’’واسئل القریة‘‘ اصل میں ’’واسئل اهل القریة‘‘ تھا اسلئے کہ اصل مقصود بستی والوں سے سوال کرنا ہے نہ کہ بستی سے کیونکہ سوال ذی شعور سے کیا جاتا ہے اور بستی میں شعور نہیں ہے تو اصل کے اعتبار سے اس میں ’’اہل‘‘ مضاف تھا اور ’’قریہ‘‘ اس کا مضاف الیہ ہونے کی وجہ سے مجرور تھا اور ’’اہل‘‘ مفعول ہونے کی وجہ سے منصوب تھا لیکن مضاف کو حذف کر کے مضاف الیہ پر مضاف کا اعراب ’’نصب‘‘ جاری کر دیا گیا ہے۔

زیادتی کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ’’لیس کمثله شیئ‘‘ اصل میں ’’لیس مثله شیئ‘‘ تھا اس میں مثلہ کا حکم اصلی منصوب ہونا تھا کیونکہ یہ لیس فعل ناقص کی خبر بن رہا ہے اور فعل ناقص کی خبر منصوب ہوتی ہے لیکن اس پر کاف زائدہ ذکر کر کے اس پر نصب کے بجائے استعارہ کے طور پر جر کا اعراب جاری کر دیا گیا ہے۔

الغرض جس طرح جب کسی لفظ کو معنی غیر موضوع لہٗ میں استعمال کرنے کی وجہ سے مجاز کہتے ہیں اسی طرح جب کسی لفظ کو اس کے اصلی اعراب کے بجائے کوئی دوسرا اعراب دیا جائے تو اس کو بھی مجاز ہی کہیں گے۔

وَظَاهِرُ عِبَارَةِ الْمِفْتَاحِ اَنَّ الْمَوْصُوْفَ بِهٰذَا النَّوْعِ مِنَ الْمَجَازِ هُوَ نَفْسُ الْاِعْرَابِ وَمَاذَكَرَهُ الْمُصَنِّفُ اَقْرَبُ وَالْقَوْلُ بِزِيَادَةِ الْكَافِ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْئٌ اَخْذٌ بِالظَّاهِرِ وَيَحْتَمِلُ اَنْ لَا يَكُوْنَ زَائِدًا وَيَكُوْنَ نَفْيًا بِطَرِيْقِ الْكِنَايَةِ الَّتِيْ هِيَ اَبْلَغُ لِاَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى مَوْجُوْدٌ فَاِذَا نُفِيَ مِثْلُ مِثْلِهٖ لَزِمَ نَفْيُ مِثْلِهٖ ضَرُوْرَةَ اَنَّهٗ لَوْ كَانَ لَهٗ مِثْلٌ لَكَانَ هُوَ اَعْنِيْ اَللّٰهَ تَعَالٰى مِثْلَ مِثْلِهٖ فَلَمْ يَصِحَّ نَفْيُ مِثْلِ مِثْلِهٖ كَمَا تَقُوْلُ لَيْسَ لِاَخِيْ زَيْدٍ اَخٌ اَيْ لَيْسَ لِزَيْدٍ اَخٌ نَفْيًا لِلْمَلْزُوْمِ بِنَفْيِ لَازِمِهٖ وَاللّٰهُ اَعْلَمُ۔

ترجمہ:۔

اور مفتاح کی ظاہری عبارت سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ اس قسم کے مجاز کے ساتھ نفس اعراب موصوف ہوتا ہے جبکہ مصنفؒ نے جو ذکر کیا ہے یہی اقرب ہے اور ارشاد باری تعالیٰ لیس کمثله شیٔ میں کاف کی زیادتی کا قول ظاہر پر مبنی ہے یہ بھی احتمال ہے کہ زائد نہ ہو اور نفی کنایہ کے طور پر ہو جو صراحت سے زیادہ بلیغ ہے کیونکہ خداوند تعالیٰ موجود ہے جب اس کے مثل کے مثل کی نفی کر دی گئی ہے تو اس کے مثل کی نفی ہو گئی کیونکہ اگر اس کا مثل ہو تو اللہ تعالیٰ اس مثل کا مثل ہوگا تو اس کے مثل کے مثل کی نفی صحیح نہیں ہو گی جیسے تم کہتے ہو کہ زید کے بھائی کا بھائی نہیں ہے لازم کی نفی سے ملزوم کی نفی کرتے ہوئے۔ واللہ اعلم۔

تشریح:۔

وظاهر عبارة المفتاح :۔ یہاں سے علامہ سکاکیؒ پر چوٹ کر رہے ہیں کہ علامہ سکاکیؒ نے اس مجاز کے بارے میں کہا ہے کہ اس میں نفس اعراب میں مجاز ہے لفظ میں مجاز نہیں ہے شارحؒ فرماتے ہیں کہ علامہ سکاکیؒ کی بات صحیح نہیں ہے صحیح بات وہی ہے جو مصنفؒ نے کہی ہے کہ اس لفظ کو مجاز کہتے ہیں جسے اصلی اعراب کے علاوہ کوئی دوسرا اعراب دیا گیا ہے اسلئے کہ مجاز اور حقیقت کا تعلق لفظ کے ساتھ ہوتا ہے اعراب کے ساتھ نہیں ہوتا ہے کیونکہ اعراب ایک امر زائد اور امر عارضی ہے اور کلمہ ذات اور اصل ہوتا ہے۔

القول بزيادة الكاف :۔ اس عبارت کے ساتھ شارحؒ فرماتے ہیں کہ ماتن نے ظاہر پر محمول کرتے ہوئے کاف کو زائدہ قرار دیا ہے حالانکہ اسے زائدہ قرار دینے کے بجائے اصلی قرار دینا زیادہ بہتر ہے کیونکہ اسے زائدہ قرار دینے کی صورت میں اس کا معنی بنتا ہے کہ اللہ کا کوئی مثل نہیں ہے اس صورت میں خدا کے مثل کی صراحتاً نفی ہو جائے گی جبکہ اس کو اصلی قرار دینے کی صورت میں اس کا معنی بنے گا کہ ’’لیس مثل مثله شیئ‘‘ یعنی اللہ کے مثل کا مثل نہیں ہے اس صورت میں اللہ کے مثل کی نفی کنایہ کے طور پر ہو جائے گی اور یہ ضابطہ ہے کہ ’’الکنایة ابلغ من الصریح‘‘ اس کی تفصیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ موجود ہے اب جب ہم اللہ کیلئے مثل قرار دیں تو وہ چیز اللہ تعالیٰ کی مثل ہو گی اور اس کو یہ بات لازم ہے کہ اللہ اس کا مثل ہو جائے اب جب ہم اللہ تعالیٰ کے مثل کے مثل کی نفی کریں گے تو یہ نفی اللہ کی طرف لوٹے گی اور اللہ تعالیٰ کو تو ہم نے پہلے سے

موجود مان لیا ہے اسلئے یہ نفی ضمناً اور کنایۃً مثل کی طرف لوٹے گی یہ بعینہ اس طرح ہے جیسے کوئی آدمی کہے کہ "لیس لاخی زید اخ" زید کے بھائی کا کوئی بھائی نہیں ہے یہ نفی مثل کے واسطے سے زید کی طرف لوٹے گی حالانکہ ہم نے زید کو موجود مان لیا ہے لہٰذا اس سے کنایۃً زید کے بھائی کی نفی ہو جائے گی تو جس طرح اس صورت میں یہ نفی کنایہ ہونے کی وجہ سے ابلغ ہے اسی طرح "لیس کمثله شیئ" میں کاف کو اصلیہ ماننے کی صورت میں بھی مثل کی نفی کنایہ کے طور پر ہونے کی وجہ سے یہ نفی ابلغ ہوگی۔

اَلْكِنَايَةُ فِي اللُّغَةِ مَصْدَرُ كَنَيْتُ بِكَذَا عَنْ كَذَا اَوْ كَنَوْتُ اِذَا تَرَكْتَ التَّصْرِيْحَ بِهِ وَفِي الْاِصْطِلَاحِ لَفْظٌ اُرِيْدَ بِهِ لَازِمُ مَعْنَاهُ مَعَ جَوَازِ اِرَادَتِهِ مَعَهُ اَيْ اِرَادَةِ ذٰلِكَ الْمَعْنٰى مَعَ لَازِمِهِ كَلَفْظِ طَوِيْلِ النِّجَادِ الْمُرَادُ بِهِ طَوِيْلُ الْقَامَةِ مَعَ جَوَازِ اَنْ يُرَادَ حَقِيْقَةُ طُوْلِ النِّجَادِ اَيْضًا فَظَهَرَ اَنَّهَا تُخَالِفُ الْمَجَازَ مِنْ جِهَةِ اِرَادَةِ الْمَعْنَى الْحَقِيْقِيِّ مَعَ اِرَادَةِ لَازِمِهِ كَاِرَادَةِ طُوْلِ النِّجَادِ مَعَ اِرَادَةِ طُوْلِ الْقَامَةِ بِخِلَافِ الْمَجَازِ فَاِنَّهُ لَا يَجُوْزُ فِيْهِ اِرَادَةُ الْمَعْنَى الْحَقِيْقِيِّ لِلُزُوْمِ الْقَرِيْنَةِ الْمَانِعَةِ عَنْ اِرَادَةِ الْمَعْنَى الْحَقِيْقِيِّ۔

ترجمہ:۔

دوسرا مقصد کنایہ کے بیان میں ہے لغت میں کنیت یا کنوت ہکذا عن کذا کا مصدر ہے اس کے معنٰی ہیں کسی چیز پر تصریح نہ کرنا اور اصطلاح میں کنایہ وہ لفظ ہے جس میں اس کے اصلی معنٰی کے جواز کے ساتھ ساتھ اسکے لازمی معنٰی مراد ہوں یعنی لازمی معنٰی کے ساتھ اصلی معنٰی کا ارادہ کرنا جائز ہو جیسے طویل النجاد سے مراد طویل القامۃ ہے اس میں یہ مراد لینا بھی جائز ہے کہ اس سے یہ مراد لیا جائے کہ فلاں لمبے نیام والا ہے تو اس سے یہ ظاہر ہو گیا کہ کنایہ لازمی معنٰی کے ارادہ کے ساتھ معنٰی حقیقی کے مراد لینے کے اعتبار سے مجاز کے خلاف ہے جیسے طول قامۃ کے ساتھ ساتھ طول نجاد کا مراد ہونا بخلاف مجاز کے کہ اس میں معنٰی مجازی کے ساتھ معنٰی حقیقی کا ارادہ کرنا جائز نہیں کیونکہ اس میں ایسے قرینہ کا ہونا ضروری ہے جو معنٰی حقیقی کے ارادہ سے مانع ہو۔

تشریح:۔

فن ثانی کے شروع میں ہم نے بتا دیا تھا کہ اس فن میں تین چیزوں کے بارے میں بات ہوگی حقیقت و مجاز استعارہ اور کنایہ پہلے دو کے بارے میں اس سے پہلے بات ہو چکی ہے اور اب تیسری چیز کنایہ کو بیان کر رہے ہیں کنایہ مصدر ہے پھر یہ لغت میں یا کنیت بکذا عن کذا یائی سے مأخوذ ہے اور یا کنوت واوی سے مأخوذ ہے یہ اس وقت کہا جاتا ہے جب کسی چیز کے بارے میں تصریح نہ کی جائے بلکہ اس کو چھپایا جائے اور اصطلاح میں کنایہ اس لفظ کو کہتے ہیں جسے بول کر اس کے معنٰی کا لازم مراد لیا جائے اور یہ اس طور پر ہو کہ اس کے ساتھ اس کے معنٰی حقیقی کا ارادہ کرنا بھی جائز ہو جیسے "طویل النجاد" بول کر طویل القامۃ مراد لیا جائے لیکن اس کے ساتھ ساتھ اس کے معنٰی حقیقی یعنی لمبا پرتلے کا ارادہ کرنا بھی صحیح ہے۔

فظهر انها تخالف المجاز:۔ یہاں سے مجاز اور کنایہ کے درمیان فرق بیان کر رہے ہیں چنانچہ کنایہ اور مجاز میں فرق یہ ہے کہ کنایہ میں لفظ کے معنٰی کے لازم کا ارادہ کرنے کے ساتھ اس کے ملزوم کا ارادہ کرنا صحیح ہوتا ہے جبکہ مجاز میں لفظ کے معنٰی غیر موضوع لہٗ کا ارادہ کرنے کے ساتھ لفظ کے معنٰی موضوع لہٗ کا ارادہ کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ مجاز میں معنٰی موضوع لہٗ کے ارادے سے مانع قرینہ موجود ہوتا ہے اور قرینہ معنٰی موضوع لہٗ کا نائب اور خلیفہ ہوتا ہے اور نائب کے ہوتے ہوئے اصل کا ارادہ کرنے سے ایک ہی لفظ میں اصل اور نائب کو جمع کرنا لازم آئے گا جو کہ جائز نہیں ہے۔

وَقَوْلُهُ مِنْ جِهَةِ اِرَادَةِ الْمَعْنٰى مَعْنَاهُ مِنْ جِهَةِ جَوَازِ اِرَادَةِ الْمَعْنٰى لِيُوَافِقَ مَا ذَكَرَهُ فِي تَعْرِيْفِ الْكِنَايَةِ وَلِاَنَّ الْكِنَايَةَ كَثِيْرًا مَّا تَخْلُوْ عَنْ اِرَادَةِ الْمَعْنَى الْحَقِيْقِيِّ لِلْقَطْعِ بِصِحَّةِ قَوْلِنَا فُلَانٌ طَوِيْلُ النِّجَادِ وَجَبَانُ الْكَلْبِ وَمَهْزُوْلُ الْفَصِيْلِ وَاِنْ لَّمْ يَكُنْ لَهُ نِجَادٌ وَلَا كَلْبٌ وَلَا فَصِيْلٌ وَمِثْلُ هٰذَا فِي الْكَلَامِ اَكْثَرُ مِنْ اَنْ تُحْصٰى۔

ترجمہ:۔

اور مصنف کا قول من جهة المعنٰی میں مضاف محذوف ہے یعنی من جهة ارادة المعنٰی تاکہ یہ موافق ہو جائے اس کے جو کنایہ کی تعریف میں ذکر کیا

ہے اور اس لئے کہ کنایہ بسا اوقات خالی ہوتا ہے معنیٰ حقیقی کے ارادہ سے کیونکہ ہمارا قول فلاں لمبے پر تلے والا ہے فلاں بزدل کتے والا ہے۔ فلاں کمزور بچھڑے والا ہے صحیح ہے اگر چہ اس کے ہاں پر تلے اور کتا اور بچھڑا نہ ہو اور یہ کلام میں اس کثرت سے ہے کہ شمار نہیں کیا جا سکتا ہے۔

تشریح:۔

وقولهٗ من جهة ارادة المعنٰى:۔

اس عبارت کیساتھ شارحؒ نے متن حل کیا ہے ماتن نے کنایہ کی تعریف میں ''مع جواز ارادته'' کا لفظ ذکر کر کے اس پر ایک تفریع بٹھائی ہے جس میں اس طرح عبارت ذکر کی ہے کہ ''من جهة ارادة المعنٰى الحقيقى'' اور جواز کا لفظ نہیں ہے شارحؒ نے اس میں جواز کا لفظ ذکر کر کے یوں عبارت لائی ہے ''من جهة جواز ارادة المعنٰى الحقيقى'' اس طرح دو فائدوں کی طرف اشارہ کرنے کیلئے کیا ہے۔ ایک فائدہ یہ حاصل ہوگا کہ اس طرح کرنے سے تفریع تعریف کے مطابق ہو جائے گی اور دوسرا فائدہ یہ حاصل ہوگا کہ اگر جواز کی قید نہ لگاتے تو پھر لازم کے ارادے کے ساتھ ملزوم کا ارادہ کرنا ضروری ہوتا جبکہ کبھی کبھار کسی لفظ کا معنیٰ لازم کا تو ارادہ ہوتا ہے لیکن اس لفظ کا کوئی معنیٰ حقیقی نہیں ہوتا ہے جس کی وجہ سے اس کے معنیٰ حقیقی کا ارادہ کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے جیسے کوئی کہے ''زيد كثير الرماد۔ خالد جبان الكلب۔ زيد مهزول الفصيل'' ان تمام کا معنیٰ لازم سخی ہونا ہے جبکہ ان تمام الفاظ کے ساتھ اس آدمی سے بھی کنایہ کرنا جائز ہے جس کے پاس سے لکڑیاں ہی نہ جلتی ہوں اور اس کے پاس کتا ہی نہ ہو اور اس کے پاس سرے سے اونٹ کا بچہ ہی نہ ہو۔ تو اگر جواز کی قید نہ لگاتے تو کنایہ کی تعریف سے یہ تمام الفاظ نکل جاتے تو ان الفاظ کو داخل کرنے کیلئے جواز کی قید لگائی ہے کیونکہ اس قید کے لگانے کی صورت میں کنایہ کا معنیٰ گا کہ کنایہ وہ لفظ ہے جس میں لفظ کے معنیٰ لازم کا ارادہ کرنے کیساتھ ملزوم کے معنیٰ کا ارادہ ہو سکے خواہ نفس الامر میں وہ ملزوم ہو یا نہ ہو بخلاف مجاز کے کہ اس میں معنیٰ غیر موضوع لہٗ کے ارادے کے ساتھ معنیٰ موضوع لہٗ کا ارادہ نہیں کیا جا سکتا ہے تو ان دونوں میں ہو سکنے اور نہ ہو سکنے کے اعتبار سے فرق ہے۔

وَهٰهُنَا بَحْثٌ لَابُدَّ مِنَ التَّنْبِيْهِ عَلَيْهِ وَهُوَ اَنَّ الْمُرَادَ بِجَوَازِ اِرَادَةِ الْمَعْنٰى الْحَقِيْقِىِّ فِى الْكِنَايَةِ هُوَ اَنَّ الْكِنَايَةَ مِنْ حَيْثُ اَنَّهَا كِنَايَةٌ لَا تُنَافِىْ ذٰلِكَ كَمَا اَنَّ الْمَجَازَ يُنَافِيْهِ لٰكِنْ قَدْ يَمْتَنِعُ ذٰلِكَ فِى الْكِنَايَةِ بِوَاسِطَةِ خُصُوْصِ الْمَادَّةِ كَمَا ذَكَرَهٗ صَاحِبُ الْكَشَّافِ فِىْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْئٌ اَنَّهٗ مِنْ بَابِ الْكِنَايَةِ كَمَا فِىْ قَوْلِهِمْ مِثْلُكَ لَا يَبْخَلُ لِاَنَّهُمْ اِذَا نَفَوْهُ عَمَّنْ يُمَاثِلُهٗ وَعَمَّنْ عَلٰى اَخَصِّ اَوْصَافِهٖ فَقَدْ نَفَوْهُ عَنْهُ كَمَا يَقُوْلُوْنَ بَلَغَتْ اَتْرَابُهٗ يُرِيْدُوْنَ بِهٖ بُلُوْغَهٗ فَقَوْلُنَا لَيْسَ كَاللّٰهِ شَيْئٌ وَقَوْلُنَا لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْئٌ عِبَارَتَانِ مُتَعَاقِبَانِ عَلٰى مَعْنًى وَاحِدٍ هُوَ نَفْىُ الْمُمَاثَلَةِ عَنْ ذَاتِهٖ وَلَا فَرْقَ بَيْنَهُمَا اِلَّا مَا يُعْطِيْهِ الْكِنَايَةُ مِنَ الْمُبَالَغَةِ وَلَا يَخْفٰى هٰهُنَا اِمْتِنَاعُ اِرَادَةِ الْحَقِيْقَةِ وَنَفْىِ الْمُمَاثَلَةِ عَمَّنْ هُوَ مُمَاثِلَةٌ وَعَلٰى اَخَصِّ اَوْصَافِهٖ۔

ترجمہ:۔

یہاں پر ایک بحث ہے جس پر تنبیہ کرنا ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ کنایہ میں معنیٰ حقیقی کے مراد ہونے کے جائز ہونے کا مطلب یہ ہے کہ کنایہ کنایہ ہونے کی حیثیت سے اس کے منافی نہ ہو جیسا کہ صاحب کشاف نے ذکر کیا ہے ارشاد باری تعالیٰ ہے لیس کمثلہ شیئ میں کہ یہ کنایہ کے باب میں سے بالکل ایسا ہی ہے جیسے ان کا قول مثلک لا یبخل ہے کیونکہ جب انھوں نے اس کے مماثل سے اس کے اوصاف پر ہونے والے بخل کی نفی کر دی تو گویا کہ اس سے بھی نفی کر دی جیسے کہتے ہیں کہ اس کے ہم عمر جوان ہو گئے یعنی وہ جوان ہو گیا لہٰذا لیس کاللہ شیئ اور لیس کمثلہ شیئ دونوں ایک دوسرے کے بعد آنے والی برابر عبارتیں ہوں گی جو ایک ہی معنیٰ پر وارد ہوتی ہیں یعنی ذات باری تعالیٰ سے مماثل کی نفی پر اور ان میں سوائے اس کے کوئی فرق نہیں ہے کہ کنایہ مبالغہ کا معنیٰ اداء کر رہا ہے اور یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ یہاں پر معنیٰ حقیقی کا ارادہ کرنا بالکل ناممکن ہے اور وہ ہے مماثل اور اس سے اخص اوصاف والے سے مماثلت کی نفی کرنا۔

تشریح:۔

وھھنابحث لابدمن التنبیہ :۔اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا ہے کہ آپ نے کنایہ کی جوتعریف کی ہے وہ اپنے تمام افراد کو جامع نہیں ہے کیونکہ آپ نے کنایہ کی جوتعریف کی ہے کہ کنایہ وہ لفظ ہے جس میں ایک لفظ بول کر اس لفظ کے معنیٰ لازم کا ارادہ کیا جائے جیسے صاحب کشاف علامہ زمخشری نے ارشاد باری تعالیٰ لیس کمثلہ شیئ ‘‘ کی تفسیر میں کہا ہے کہ یہ کنایہ ہے اس میں مثل کے مثل کی نفی کی گئی ہے جس کو مثل کی نفی لازم ہے تو یہ کنایہ ہے جیسے ’’ مثلک لایبخل ‘‘ یعنی تیرے اوصاف رکھنے والا بخل نہیں کرتا ہے تو اس کو یہ معنیٰ لازم ہے کہ ’’انت لاتبخل ‘‘ یہ بھی کنایہ ہے اسی طرح کہا جائے کہ ’’ بلغت اترابہ ای بلغ فلان ‘ سے کنایہ ہے اور اس کو ’ بلغ فلان ‘‘ کا معنیٰ لازم ہے۔’’لیس کمثلہ شیئ ‘‘ کی تفصیل یہ ہے کہ اس میں کاف مثل کے معنیٰ میں ہے اور تقدیری عبارت یوں بنے گی کہ ’’لیس مثل مثلہ شیئ ‘‘ یعنی اللہ کے مثل کا کوئی مثل نہیں ہے اور اس کو اللہ ہونا لازم ہے تو نفی اللہ کی طرف لوٹے گی جبکہ اللہ کو ہم نے موجود مانا ہے تو ضمنی طور پر اس سے مثل کی نفی ہو جائے گی تو آپ کی کنایہ کی اس تعریف سے یہ مثال نکل جائے گی اسلئے کہ اللہ کا مثل ہی ناممکن ہے تو اس میں مثل کا ارادہ کرنا جائز نہیں ہوگا۔اسلئے یہ مثالیں کنایہ کی تعریف سے نکل جائیں گی۔

جواب:۔ کنایہ کی تعریف میں حیثیت کی قید معتبر ہے کہ کنایہ کنایہ ہونے کی حیثیت سے اس میں لفظ کے لازم کے ارادہ کے ساتھ ملزوم کا ارادہ کرنا جائز ہو اور اس مثال میں بھی کنایہ ہونے کی حیثیت سے معنیٰ ملزوم کا ارادہ کرنا ممتنع نہیں ہے بلکہ خارجی عوامل کی وجہ سے اس میں معنی ملزوم کا ارادہ کرنا ممتنع ہے اور وہ مادہ کی خصوصیت ہے۔ چنانچہ اگر اس مادے کی خصوصیت ختم کردی جائے تو پھر ملزوم کا ارادہ کرنا بھی جائز ہوتا ہے جیسے اگر یوں کہا جائے کہ ’’لیس کمثل زید شیئ ‘‘ تو اس میں معنیٰ کے لازم کے ارادے کے ساتھ ملزوم کا ارادہ کرنا بھی صحیح ہوتا ہے۔

وَفَرْقٌ بَيْنَ الْكِنَايَةِ وَالْمَجَازِ بِأَنَّ الْاِنْتِقَالَ فِيْهَا أَيْ فِي الْكِنَايَةِ مِنَ اللَّازِمِ إِلَى الْمَلْزُوْمِ كَالْاِنْتِقَالِ مِنْ طُوْلِ النِّجَادِ إِلَى طُوْلِ الْقَامَةِ وَفِيْهِ أَيْ وَفِي الْمَجَازِ الْاِنْتِقَالُ مِنَ الْمَلْزُوْمِ إِلَى اللَّازِمِ كَالْاِنْتِقَالِ مِنَ الْغَيْثِ إِلَى النَّبْتِ وَمِنَ الْأَسَدِ إِلَى الشُّجَاعِ وَرُدَّ هٰذَا الْفَرْقُ بِأَنَّ اللَّازِمَ مَا لَمْ يَكُنْ مَلْزُوْمًا بِنَفْسِهِ أَوْ بِانْضِمَامِ قَرِيْنَةٍ إِلَيْهِ لَمْ يُنْتَقَلْ مِنْهُ إِلَى الْمَلْزُوْمِ لِأَنَّ اللَّازِمَ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ لَازِمٌ يَجُوْزُ أَنْ يَكُوْنَ أَعَمَّ وَلَا دَلَالَةَ لِلْعَامِّ عَلَى الْخَاصِّ وَحِيْنَئِذٍ أَيْ إِذَا كَانَ اللَّازِمُ مَلْزُوْمًا فَيَكُوْنُ الْاِنْتِقَالُ مِنَ الْمَلْزُوْمِ إِلَى اللَّازِمِ كَمَا فِي الْمَجَازِ فَلَا يَتَحَقَّقُ الْفَرْقُ وَالسَّكَّاكِيُّ أَيْضًا مُعْتَرِفٌ بِأَنَّ اللَّازِمَ مَا لَمْ يَكُنْ مَلْزُوْمًا امْتَنَعَ الْاِنْتِقَالُ مِنْهُ۔

ترجمہ:۔

اور کنایہ اور مجاز میں فرق اس طور پر ہے کہ کنایہ میں لازم سے ملزوم کی طرف انتقال ہوتا ہے جیسے پر تلے کے لمبا ہونے سے قد کے لمبا ہونے کی طرف اور مجاز میں ملزوم سے لازم کی طرف انتقال ہوتا ہے جیسے بادل سے گھاس کی طرف اور شیر سے بہادر کی طرف انتقال ہوتا ہے اور یہ فرق رد کردیا گیا ہے اس طور پر کہ لازم جب تک اپنی ذات یا کسی قرینہ کے ضم کرنے کے ذریعہ ملزوم نہ ہو تو اس وقت تک اس سے ملزوم کی طرف انتقال نہیں ہوسکتا ہے کیونکہ لازم لازم ہونے کی حیثیت سے عام ہوسکتا ہے اور عام کی خاص پر دلالت نہیں ہوتی ہے اور جب لازم ملزوم ہو تو ملزوم سے لازم کی طرف انتقال ہوگا جیسے مجاز میں ہوتا ہے جس کی وجہ سے ان کے درمیان کوئی فرق ظاہر نہیں ہوگا اور سکاکی خود بھی اس بات کے معترف ہیں کہ جب تک لازم ملزوم نہ ہو تو اس سے انتقال کرنا ممتنع ہے۔

تشریح:۔

وفرق بین الکنایۃ والمجاز :۔اس سے پہلے مجاز اور کنایہ کے درمیان جمہور کے نزدیک فرق بیان کیا تھا اور اب یہاں سے علامہ سکاکی کے نزدیک فرق بیان کررہے ہیں چنانچہ علامہ سکاکی کے نزدیک کنایہ وہ لفظ ہے جس میں لازم سے ملزوم کی طرف انتقال ہو جیسے ’’طویل النجاد ‘‘ بول کر لمبا قد مراد لیا جائے اور مجاز وہ ہے جس میں ملزوم سے لازم کی طرف انتقال ہو جیسے ’’ رئیت الغیث ‘‘ بول کر نباتات مراد لئے جائیں اور اسد بول کر بہادر آدمی مراد لیا جائے۔

وردّ هذا الفرق :۔ یہاں سے مصنفؒ نے اس فرق کی تردید کی ہے کہ یہ فرق بیان کرنا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ کبھی کبھار لازم ملزوم سے اعم بھی ہوتا ہے تو اس صورت میں ملزوم کے بغیر لازم پایا جائے گا کیونکہ اعم اخص کے بغیر پایا جاتا ہے جبکہ لازم کے بغیر ملزوم کا وجود محال اور ناممکن ہے اسلئے کہ یہ بات طئے شدہ ہے کہ لازم ملزوم سے اعم بھی ہوسکتا ہے مساوی بھی ہوسکتا ہے لیکن اخص نہیں ہوسکتا ہے اسلئے کہ اخص ہونے کی صورت میں ملزوم لازم کے بغیر پایا جائے گا اور ملزوم کا وجود لازم کے بغیر ممکن نہیں ہے لہٰذا کنایہ میں لازم سے مراد وہ لازم ہوگا جو ملزوم بھی ہو تو اب کنایہ اس کو کہا جائے گا جس میں لازم بول کر ملزوم مراد لیا جائے اور ملزوم بول کر لازم مراد لیا جائے اور اس بات کو علامہ سکاکی بھی مانتے ہیں کہ کنایہ میں لزوم جانبین سے ہوتا ہے لہٰذا جب کنایہ میں ملزوم بول کر لازم مراد لیا جائے تو اس صورت میں کنایہ اور مجاز کے درمیان فرق نہیں رہے گا اسلئے مجاز اور کنایہ میں یہ فرق بیان کرنا صحیح نہیں ہے۔

وَمَايُقَالُ إِنَّ مُرَادَهُ أَنَّ اللُّزُوْمَ مِنَ الطَّرَفَيْنِ مِنْ خَوَاصِ الْكِنَايَةِ دُوْنَ الْمَجَازِ أَوْ شَرْطٌ لَهَا دُوْنَهُ مِمَّا لَا دَلِيْلَ عَلَيْهِ وَقَدْ يُجَابُ عَنْهُ بِأَنَّ مُرَادَهُ بِاللَّازِمِ مَا يَكُوْنُ وُجُوْدُهُ عَلَى سَبِيْلِ التَّبْعِيَّةِ كَطُوْلِ النَّجَادِ التَّابِعِ لِطُوْلِ الْقَامَةِ وَلِهٰذَا جَوَّزَ كَوْنَ اللَّازِمِ أَخَصَّ كَالضَّاحِكِ بِالْفِعْلِ لِلْإِنْسَانِ فَالْكِنَايَةُ أَنْ يُذْكَرَ مِنَ الْمُتَلَازِمَيْنِ مَا هُوَ تَابِعٌ رَدِيْفٌ وَيُرَادُ بِهِ مَتْبُوْعٌ مَرْدُوْفٌ وَالْمَجَازُ بِالْعَكْسِ

ترجمہ:۔

اور وہ جو کہا جاتا ہے کہ ان کا مقصد یہ ہے کہ طرفین کے درمیان لزوم کنایہ کے خواص میں سے ہے مجاز کے خواص میں سے نہیں ہے یا کنایہ کیلئے شرط ہے مجاز کیلئے شرط نہیں ہے تو اس پر کوئی دلیل نہیں ہے اور اس کا جواب اس طور پر دیا گیا ہے کہ لازم سے وہ لازم مراد ہے جس کا وجود تابع ہونے کے اعتبار سے ہو جیسے طول نجاد طول قامہ سے کنایہ ہے اسی وجہ سے لازم کے اخص ہونے کو جائز قرار دیا ہے جیسے ضاحک بالفعل انسان کیلئے تو کنایہ یہ ہے کہ متلازمین میں سے تابع کو ذکر کر دیا جائے اور مراد متبوع ہو اور مجاز اس کا برعکس ہے۔

تشریح:۔

و مایقال ان مرادہٗ:۔ بعض لوگوں نے علامہ سکاکی پر مصنف کے اعتراض کا جواب دیا ہے کہ سکاکی پر آپ کا یہ اعتراض کرنا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ کنایہ میں لزوم سے لزوم مساوی مراد ہے جیسے انسان اور ناطق کے درمیان لزوم ہوتا ہے کہ ناطق بول کر انسان مراد لیا جاتا ہے اور انسان بول کر ناطق مراد لیا جاتا ہے تو جس طرح ناطق اور انسان میں سے ہر ایک لازم بھی ہے اور ملزوم بھی ہے اسی طرح کنایہ میں بھی لازم اور ملزوم کے درمیان لزوم مساوی ہوتا ہے لازم بول کر ملزوم مراد لیا جاتا ہے اور ملزوم بول کر لازم مراد لیا جاتا ہے تو اس صورت میں کنایہ اور مجاز کے درمیان فرق یہ ہوگا کہ کنایہ میں لزوم جانبین سے ہوتا ہے اور مجاز میں لزوم صرف جانب واحد سے ہوتا ہے۔

اور یا اس کا جواب یہ ہے کہ کنایہ میں جانبین سے لزوم کا ہونا ضروری اور شرط ہے مجاز میں جانبین سے لزوم کا ہونا ضروری اور شرط نہیں ہے۔
شارحؒ فرماتے ہیں کہ یہ جواب صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اس پر کوئی دلیل نہیں ہے۔

وقد یجاب عنہ:۔ یہاں سے اصل اعتراض کا دوسرا جواب دیا ہے کہ کنایہ میں لازم سے مراد تابع اور ردیف ہے اور ملزوم سے مراد متبوع اور مردوف ہے جیسے طویل النجاد تابع ہے طویل القامۃ کا اور طویل القامۃ اس کیلئے متبوع ہے لہٰذا اس صورت میں کنایہ اور مجاز میں فرق یہ ہوگا کہ کنایہ وہ ہے جس میں تابع بول کر متبوع مراد لیا جائے اور مجاز وہ ہے جس میں متبوع بول کر تابع مراد لیا جائے تو اس صورت میں مجاز اور کنایہ کے درمیان فرق ہو جائے گا اور اس پر دلیل علامہ سکاکی کا قول ہے کہ انھوں نے اپنی کتاب مفتاح میں لکھا ہے کہ کبھی کبھار لازم اخص بھی ہوسکتا ہے جیسے ضاحک باالفعل بول کر انسان مراد لیا جائے تو ضاحک باالفعل انسان سے اخص اور انسان کا لازم ہے اسلئے کہ انسان ضاحک باالفعل اور ضاحک بالقوۃ دونوں طرح ہوتا ہے جس کی وجہ سے انسان اعم اور ضاحک اخص ہوگا حالانکہ لازم ملزوم سے اخص نہیں ہوسکتا ہے اس کے باوجود اس کو لازم اخص کہنا اس بات کی دلیل ہے کہ اس میں لزوم جانبین سے ہوتا ہے۔ اس صورت میں کنایہ اور مجاز

کے درمیان فرق اس اعتبار سے ہوگا کہ کنایہ وہ ہے جس میں تابع اور ردیف بول کر متبوع اور مردوف مراد لیا جائے تو اس صورت میں بھی آپ کا اعتراض وارد نہیں ہوگا۔ کیونکہ کنایہ میں تابع بول کر متبوع اور مجاز میں متبوع بول تابع مراد لیا جاتا ہے۔

اور اس بات کی تائید علامہ سکاکی کے اس قول سے بھی ہوتی ہے کہ انھوں نے کہا ہے کہ کبھی کبھار لازم اخص بھی ہوتا ہے جیسے انسان کیلئے ضاحک لازم اخص ہے الغرض کنایہ دو متلازمین میں سے تابع اور ردیف کو ذکر کر کے متبوع اور مردوف کے مراد لینے کا نام ہے جبکہ مجاز دو متلازمین میں سے متبوع اور ملزوم کا ذکر کر کے لازم اور تابع کے مراد لینے کا نام ہے تو اس اعتبار سے ان دونوں کے درمیان فرق ہو جائے گا۔

وَفِيهِ نَظَرٌ وَلَا يَخْفٰى عَلَيْكَ اَنْ لَيْسَ الْمُرَادُ بِاللُّزُوْمِ هٰهُنَا اِمْتِنَاعُ الْاِنْفِكَاكِ وَهِيَ اَيِ الْكِنَايَةُ ثَلَاثَةُ اَقْسَامٍ اَلْاُوْلٰى وَتَانِيْثُهَا بِاِعْتِبَارِ كَوْنِهَا عِبَارَةً عَنِ الْكِنَايَةِ الْمَطْلُوْبُ بِهَا غَيْرُ صِفَةٍ وَلَا نِسْبَةٍ فَمِنْهَا اَيْ فَمِنَ الْاُوْلٰى مَاهِيَ مَعْنًى وَاحِدٌ مِثْلُ اَنْ يَتَّفِقَ فِيْ صِفَةٍ مِنَ الصِّفَاتِ اِخْتِصَاصٌ بِمَوْصُوْفٍ مُعَيَّنٍ فَتُذْكَرُ تِلْكَ الصِّفَةُ لِيُتَوَصَّلَ بِهَا اِلٰى ذٰلِكَ الْمَوْصُوْفِ كَقَوْلِهٖ شِعْرٌ اَلضَّارِبِيْنَ بِكُلِّ اَبْيَضَ مُخْذَمٍ وَالطَّاعِنِيْنَ مَجَامِعَ الْاَضْغَانِ اَلْمُخْذَمُ اَلْقَاطِعُ وَالضِّغْنُ اَلْحِقْدُ وَمَجَامِعُ الْاَضْغَانِ مَعْنًى وَاحِدٌ كِنَايَةٌ عَنِ الْقُلُوْبِ۔

ترجمہ:۔

لیکن اس میں نظر ہے اور یہ بات تجھ سے مخفی نہیں ہے کہ یہاں پر لزوم سے مراد امتناع انفکاک نہیں ہے اور اس کی یعنی کنایہ کی تین قسمیں ہیں قسم اولی۔ اس کو مؤنث اسلئے لایا ہے کہ یہ کنایہ سے عبارت ہے اور وہ جس سے مطلوب نہ صفت ہو اور نہ نسبت تو اسی میں سے ایک وہ ہے جس کا معنی ایک ہو مثلاً کسی وصف کا موصوف معین کے ساتھ اختصاص واقع ہو جائے تو وہ صفت ذکر کی جائے گی تا کہ اس موصوف تک رسائی حاصل ہو سکے جیسے اس شعر میں ہے کہ میں ان کی تعریف کرتا ہوں جو تیز صیقل شدہ تلواروں سے کینوں کے جمع ہونے کی جگہ کو چیرتے ہیں مخذم تیز کاٹنے والی تلوار، ضغن کینہ، یہاں پر مجامع الاضغان معنی واحد ہے جو قلب سے کنایہ ہے۔

تشریح:۔

وفیہ نظر :۔ کہکر شارحؒ نے اس جواب کی بھی تردید کی ہے کہ آپ نے کہا ہے کہ کنایہ وہ ہے جس میں تابع بول کر متبوع مراد لیا جائے اور مجاز وہ ہے جس میں متبوع بول کر تابع مراد لیا جائے یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ ہم یہ بات پہلے بتا چکے ہیں کہ جس طرح کنایہ میں لازم بول کر ملزوم اور ملزوم بول کر لازم مراد لیا جاتا ہے اسی طرح مجاز میں بھی لزوم طرفین سے ہوتا ہے یعنی لازم بول کر ملزوم مراد لیا جاتا ہے اور ملزوم بول کر لازم مراد لیا جاتا ہے جیسے ''رعینا الغیث'' یعنی ہم نے بارش کی حفاظت کی ہے۔ اس میں غیث ملزوم بول کر لازم نبات کا ارادہ کیا ہے اور'' امطرت السماء نباتًا'' یعنی آسمان نے نباتات برسائے۔ اس میں نبات لازم بول کر ملزوم مطر مراد لیا گیا ہے لہٰذا یہ کہنا کہ مجاز میں ارادہ جانب واحد سے ہوتا ہے صحیح نہیں ہے کیونکہ مجاز میں بھی ارادہ جانبین سے ہوتا ہے۔

ولا یخفی علیک:۔ اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ لازم وہ ہوتا ہے جو اپنے ملزوم سے جدا نہ ہو جبکہ تابع تو اپنے متبوع سے جدا بھی ہوتا ہے تو آپ نے یہ کیسے کہد یا کہ یہاں پر لازم سے تابع اور ملزوم سے متبوع مراد ہے جبکہ لازم و ملزوم ایک دوسرے سے جدا نہیں ہوتے ہیں اور تابع اور متبوع ایک دوسرے سے جدا ہو جاتے ہیں۔

تو اس عبارت کے ساتھ اس اعتراض کا جواب دیا ہے کہ لزوم کے دو معنی ہیں ایک معنی وہی ہے جو آپ نے ذکر کیا ہے جبکہ دوسرا معنی ہے دو چیزوں کا مطلقاً ایک دوسرے کے ساتھ ربط کا ہونا تو یہاں پر لزوم سے اس کا دوسرا معنی ''مطلقاً ارتباط'' مراد ہے پہلا معنی ''عدم انفکاک'' مراد نہیں ہے۔

وهي ثلاثه اقسام:۔ یہاں سے کنایہ کی تقسیم بیان کر رہے ہیں چنانچہ کنایہ کی تین قسمیں ہیں (۱) موصوف مطلوب ہو (۲) صفت مطلوب ہو

(۳) نسبت بین الصفت والموصوف مطلوب ہو۔

پہلی قسم:۔ اگر موصوف مطلوب ہوتو پھراس کی دوصورتیں ہیں۔اس میں معنیٰ واحد سے کنایہ ہوگا یا معانی متعددہ کے مجموعہ سے۔
معنیٰ واحد سے کنایہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ چند صفات میں سے کسی ایک صفت کو موصوف کے ساتھ خاص کر کے اس سے کنایہ کیا جائے جیسے عمرو ابن معدیکرب کا یہ شعر ہے

الضاربين بكل ابيض مخذم :: والطاعنين مجامع الاضغان ۔

تحقیق المفردات:۔ الضاربین ضارب کی جمع ہے تلوار کا وار کرنے والا۔ اور یہ امدح فعل محذوف کیلئے مفعول ہونے کی وجہ سے منصوب ہے اصل میں تھا ''امدح الضاربین'' ۔ابیض صفت ہے اوراس کا موصوف محذوف ہے یعنی ''سیف ابیض'' سفید چمکتی تلوار۔ مخذم اسم فاعل کا صیغہ ہے کاٹنی والی۔ الطاعنین طعن کی جمع ہے اس کے معنیٰ ہیں نیزے مارنا اور یہ بھی امدح محذوف کی وجہ سے منصوب ہے۔ مجامع مجمع کی جمع ہے اسم ظرف ہے جمع ہونے کی جگہ اس سے مراد دل ہے کیونکہ دل ہی کینہ کے جمع ہونے کی جگہ ہے۔ اضغان ضغن کی جمع ہے بمعنیٰ حسد کینہ۔

ترجمہ:۔ میں ہر چمکتی کاٹنے والی تلوار مارنے والے اور کینہ کے جمع ہونے کی جگہ ''دلوں'' پر نیزے مارنے والے کی تعریف کرتا ہوں۔

محل استشہاد:۔ اس میں محل استشہاد ''مجامع الاضغان'' ہے کہ اس میں مضاف اور مضاف الیہ دونوں کے مجموعے سے ایک ہی معنیٰ جمع اضغان مراد ہے اور یہ معنیٰ قلوب کے ساتھ خاص ہے اسلئے مجامع الاضغان کے ساتھ قلب سے کنایہ بنانا صحیح ہے۔

وَمِنْهَا مَا هِيَ مَجْمُوْعُ مَعَانٍ بِاَنْ يُؤْخَذَ صِفَةٌ فَتُنْضَمَّ اِلٰى لَازِمٍ اٰخَرَ وَاٰخَرَ لِتَصِيْرَ جُمْلَتُهَا مُخْتَصَّةً بِمَوْصُوْفٍ فَيُتَوَصَّلُ بِذِكْرِهَا اِلَيْهِ كَقَوْلِنَا كِنَايَةً عَنِ الْاِنْسَانِ حَيٌّ مُسْتَوِي الْقَامَةِ عَرِيْضُ الْاَظْفَارِ وَتُسَمّٰى هٰذِهٖ خَاصَّةً مُرَكَّبَةً وَشَرْطُهُمَا اَيْ شَرْطُ هَاتَيْنِ الْكِنَايَتَيْنِ الْاِخْتِصَاصُ بِالْمَكْنِيِّ عَنْهُ لِيَحْصُلَ الْاِنْتِقَالُ۔

ترجمہ:۔

اوراسی میں سے ہے وہ جو چند معانی کا مجموعہ ہو اس طور پر کہ ایک صفت لیکر لازم کے ساتھ ملایا جائے پھر دوسرے لازم کے ساتھ اور یہ سب مل کر موصوف کے ساتھ مختص ہو جائیں اور مجموعہ سے مقصود تک رسائی حاصل ہو جائے جیسے انسان سے کنایہ کرتے ہوئے کہیں کہ سیدھا قد والا ہے چوڑے ناخنوں والا ہے اور اس کا نام خاصہ مرکبہ ہے ان دونوں کنایوں کی شرط یہ ہے کہ یہ دونوں مکنی عنھا کے ساتھ خاص ہو جائیں تا کہ انتقال ہو سکے۔

تشریح:۔

دوسری صورت یہ ہے کہ کنایہ معانی مختلفہ کے مجموعہ سے ہو اس کی صورت یہ ہے کہ اولاً کسی چیز کی ایک صفت ذکر کی جائے پھر دوسری پھر تیسری وہلم جرا اور یہ تمام اوصاف ایک ہی موصوف کے ساتھ خاص ہوں تا کہ ان کے مجموعے سے اس موصوف تک رسائی ہو سکے جیسے انسان سے کنایہ کرتے ہوئے یوں کہا جائے کہ ''ھو مستوی القامة عریض الاظفار'' یہ تمام اوصاف چونکہ انسان کے ساتھ خاص ہیں اسلئے یہ اوصاف بول کر انسان سے کنایہ کرنا صحیح ہے۔

ان دونوں قسموں میں کنایہ کے صحیح ہونے کیلئے شرط یہ ہے کہ ان میں یہ اوصاف مکنی عنہ کے ساتھ خاص ہوں تا کہ مکنی عنہ سے کنایہ کی طرف انتقال ہو سکے ورنہ کنایہ کرنا صحیح نہ ہوگا۔

وَجَعَلَ السَّكَّاكِيُّ الْاُوْلٰى مِنْهُمَا اَعْنِيْ مَاهِيَ مَعْنًى وَاحِدٌ قَرِيْبَةً بِمَعْنٰى سُهُوْلَةِ الْمَاْخَذِ وَالْاِنْتِقَالِ فِيْهَا لِبَسَاطَتِهَا وَاسْتِغْنَائِهَا عَنْ ضَمِّ لَازِمٍ اِلٰى آخَرَ وَتَلْفِيْقٍ بَيْنَهُمَا وَالثَّانِيَةَ بَعِيْدَةً بِخِلَافِ ذٰلِكَ وَهٰذِهٖ غَيْرُ الْبَعِيْدَةِ بِالْمَعْنَى الَّذِيْ سَيَجِيْئُ الثَّانِيَةُ مِنْ اَقْسَامِ الْكِنَايَةِ الْمَطْلُوْبُ بِهَا صِفَةٌ مِنَ الصِّفَاتِ كَالْجُوْدِ وَالْكَرَمِ وَنَحْوِ ذٰلِكَ۔ وَهِيَ ضَرْبَانِ قَرِيْبَةٌ وَبَعِيْدَةٌ فَاِنْ لَمْ يَكُنِ الْاِنْتِقَالُ مِنَ الْكِنَايَةِ اِلَى الْمَطْلُوْبِ بِوَاسِطَةٍ فَقَرِيْبَةٌ وَالْقَرِيْبَةُ قِسْمَانِ

وَاضِحَةٌ يَحْصُلُ مِنْهَا الْاِنْتِقَالُ بِسُهُوْلَةٍ كَقَوْلِهِمْ كِنَايَةً عَنْ طَوِيْلِ الْقَامَةِ طَوِيْلُ نِجَادُهٗ وَطَوِيْلُ النِّجَادِ وَالْاُوْلٰى اَيْ طَوِيْلٌ نِجَادُهٗ كِنَايَةٌ سَاذِجَةٌ لَايَشُوْبُ هَاشَيْئٌ مِنَ التَّصْرِيْحِ وَفِي الثَّانِيَةِ اَيْ طَوِيْلُ النِّجَادِ تَصْرِيْحٌ مَّا لِتَضَمُّنِ الصِّفَةِ اَيِ الطَّوِيْلِ اَلضَّمِيْرُ الرَّاجِعُ اِلَى الْمَوْصُوْفِ ضَرُوْرَةَ اِحْتِيَاجِهَا اِلَى الْمَرْفُوْعِ مُسْنَدِاِلَيْهِ فَيَشْتَمِلُ عَلٰى نَوْعِ تَصْرِيْحٍ بِثُبُوْتِ الطُّوْلِ لَهٗ۔

ترجمہ:۔

اور علامہ سکاکی نے ان میں سے اول کو یعنی وہ جس کا معنٰی ایک ہو قرینہ قرار دیا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ سہل الماٰ خذ ہے اور بسیط ہونے کی وجہ سے اور دوسرے لازم کے لانے سے مستغنی ہونے کی وجہ سے مقصود تک آسانی سے رسائی ہوتی ہے اور دوسرے کو بعیدہ کہا ہے جو اول کے برعکس ہے اور یہ اس بعیدہ کا غیر ہے جو آگے آرہا ہے۔ کنایہ کی قسموں میں سے دوسری قسم جس سے صفات میں سے کوئی صفت مطلوب ہو جیسے جود کرم وغیرہ۔ پھر اس کی دو قسمیں ہیں قریبہ اور بعیدہ تو اگر کنایہ سے مطلوب تک واسطہ کے ساتھ انتقال نہ ہو تو قریبہ ہے اور قریبہ کی دو قسمیں ہیں ایک واضحہ جس میں سہولت کے ساتھ انتقال ہو جیسے طویل القامہ سے کنایہ کرتے ہوئے ان کا قول طویل نجادہٗ اور طویل النجاد۔ اور پہلا یعنی طویل نجادہٗ کنایہ ساذجہ ہے کہ اس میں تصریح کا نام تک نہیں ہے اور دوسرے میں یعنی طویل النجاد میں کچھ نہ کچھ تصریح ہے کیونکہ صفت طویل اس ضمیر کو متضمن ہے جو موصوف کی طرف راجع ہے کیونکہ اس کو مرفوع مسند الیہ کی احتیاج ہے لہٰذا یہ ایک طرح سے تصریح کے ساتھ صفت طول کو شامل ہے۔

تشریح:۔

علامہ سکاکی نے قسم اول کو قریبہ اور قسم ثانی کو بعیدہ کہا ہے۔ قسم اول کو قریبہ اسلئے کہا ہے کہ اس میں آسانی سے کنایہ ہو جاتا ہے کہ کنایہ کرنے کیلئے کسی دوسری چیز کے ملانے کی ضرورت نہیں ہوتی ہے اور قسم ثانی کو بعیدہ اسلئے کہا ہے کہ اس میں آسانی سے کنایہ نہیں ہو سکتا ہے بلکہ اس میں کنایہ کرنے کیلئے واسطوں کا ذکر کرنا ضروری ہوتا ہے۔

الثانیۃ المطلوب بھا صفۃ من الصفات:۔

یہاں سے دوسری قسم بیان کر رہے ہیں کہ جہاں پر مطلوب مکنی کے اوصاف میں سے کوئی صفت جیسے جود، کرم وغیرہ ہو تو پھر ابتداءً اس کی دو قسمیں ہیں وہ قریبہ ہوگی یا بعیدہ ہوگی۔

قریبہ وہ ہے جس میں ایک معنٰی سے دوسرے معنٰی کی طرف انتقال کسی واسطے کے بغیر ہو اور بعیدہ وہ ہے جس میں ایک معنٰی سے دوسرے معنٰی کی طرف انتقال کسی واسطے کے ساتھ ہو۔

پھر اگر قریبہ ہو تو اس کی دو قسمیں ہیں واضحہ، خفیہ۔ واضحہ وہ کنایہ ہے جس میں ایک معنٰی سے دوسرے معنٰی کی طرف انتقال آسانی کے ساتھ ہو اور خفیہ وہ کنایہ ہے جس میں ایک معنٰی سے دوسرے معنٰی کی طرف آسانی سے انتقال نہ ہو سکے۔ پھر واضحہ کی دو قسمیں ہیں ساذجہ اور مشوبہ۔ ساذجہ وہ قریبہ واضحہ ہے جس میں کنایہ پر کلام میں کوئی تصریح موجود نہ ہو اور مشوبہ وہ قریبہ موضحہ ہے جس میں کلام کے اندر ہی اندر کنایہ پر کچھ نہ کچھ تصریح موجود ہو۔ اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ دوسری قسم کی چار قسمیں ہیں (۱) بعیدہ (۲) قریبہ۔ پھر قریبہ کی دو قسمیں ہیں قریبہ خفیہ (۳) قریبہ واضحہ پھر واضحہ کی دو قسمیں ہیں واضحہ ساذجہ (۴) واضحہ مشوبہ۔

ساذجہ اور مشوبہ کی مثال جیسے زید طویل نجادہٗ اور زید طویل النجاد کہکر زید کے طول قامہ سے کنایہ کیا جائے۔ اس میں پہلی مثال یعنی زید طویل نجادہٗ واضحہ ساذجہ کی مثال ہے اور دوسری مثال یعنی زید طویل النجاد واضحہ مشوبہ کی مثال ہے۔

ان دونوں مثالوں میں فرق یہ ہے کہ زید طویل نجادہٗ میں طویل صفت کا صیغہ ہے اور ''نجادہٗ'' اس کیلئے فاعل بن رہا ہے اور اس کا معنٰی بنے گا کہ زید لمبا ہے اس کا پرتلا۔ اس صورت میں صرف پرتلے کا لمبا ہونا بیان ہوگا زید کے لمبے ہونے کی طرف کوئی اشارہ نہیں پایا جائے گا لہٰذا جب زید کے لمبے ہونے کی طرف کوئی تصریح نہ پائی گئی تو یہ ساذجہ کہلائے گا۔

جبکہ ''زید طویل النجاد'' میں طویل صفت کا صیغہ ہے اور اس کی اضافت طویل کی طرف کی گئی ہے اور قانون یہ ہے کہ جس طرح فعل فاعل کا تقاضا کرتا ہے اسی طرح صفت کا صیغہ بھی فاعل کا تقاضا کرتا ہے اور یہاں پر کوئی مذکور لفظ چونکہ فاعل نہیں بن رہا تھا اسلئے ہم نے زید کی طرف لوٹنے والی ضمیر کو مقدر مان کر فاعل بنایا ہے اس صورت میں اس کا معنیٰ بنے گا کہ ''زید طویل النجاد'' ہے تو اس میں پر تلا کے لمبے ہونے کے ساتھ ساتھ ضمنی طور پر زید کے لمبے ہونے کی طرف بھی اشارہ پایا جائے گا اسلئے اس کو واضحہ مشوبہ کہتے ہیں۔

وَالدَّلِيْلُ عَلٰى تَضَمُّنِهِ الضَّمِيْرَ اَنَّكَ تَقُوْلُ هِنْدٌ طَوِيْلَةُ النَّجَادِ وَالزَّيْدَانِ طَوِيْلَا النَّجَادِ وَالزَّيْدُوْنَ طِوَالُ النَّجَادِ فَتُؤَنَّثُ وَتُثَنّٰى وَتُجْمَعُ الصِّفَةُ اَلْبَتَّةَ لِاِسْتِنَادِهَا اِلٰى ضَمِيْرِ الْمَوْصُوْفِ بِخِلَافِ هِنْدٌ طَوِيْلٌ نِجَادُهَا وَالزَّيْدُوْنَ طَوِيْلٌ نِجَادَاهُمَا وَالزَّيْدُوْنَ طَوِيْلٌ اَنْجَادُهُمْ وَاِنَّمَا جَعَلْنَا الصِّفَةَ الْمُضَافَةَ كِنَايَةً مُشْتَمِلَةً عَلٰى نَوْعِ تَصْرِيْحٍ وَلَمْ نَجْعَلْهَا تَصْرِيْحًا بِاَنَّ الصِّفَةَ فِي الْمَعْنٰى صِفَةُ الْمُضَافِ اِلَيْهِ وَاِعْتِبَارُ الضَّمِيْرِ رِعَايَةٌ لِاَمْرٍ لَفْظِيٍّ وَهُوَ اِمْتِنَاعُ خُلُوِّ الصِّفَةِ عَنْ مَعْمُوْلٍ مَرْفُوْعٍ بِهَا۔

ترجمہ:۔

اس کے متضمن ضمیر ہونے پر دلیل یہ ہے کہ تم یوں کہتے ہو ھند طویلۃ النجاد الزیدان طویلا النجاد الزیدون طوال النجاد۔ تو صفت کو لازمی طور پر واحد تثنیہ اور جمع لایا جائے گا کیونکہ اس کی اسناد موصوف کے ضمیر کی طرف ہے بخلاف ھند طویل نجادھا، الزیدان طویل نجادھا، الزیدون طویل نجادھم کے کہ یہاں پر صفت میں کوئی تبدیلی نہیں ہے اور ہم نے اس صفت کو جو مضاف ہے کنایہ مانا ہے جو ایک طرح سے تصریح پر مشتمل ہے اور ہم نے اس کو قطعی تصریح قرار نہیں دیا ہے کیونکہ صفت معنیٰ کے اعتبار سے مضاف الیہ کی صفت ہے اور ضمیر کا اعتبار صرف امر لفظی کی رعایت کیلئے ہے اور وہ صفت کا خالی ہونا ہے معمول مرفوع سے۔

تشریح:۔

والدلیل علی تضمنہ المضمیر:۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ''زید طویل النجاد'' میں طویل کی ضمیر مبتداء یا موصوف کی طرف لوٹ رہی ہے اسلئے تذکیر وتانیث افراد تثنیہ اور جمع میں ضمیر کا اپنے مرجع موصوف اور مبتداء کے مطابق ہونا ضروری ہے۔ چنانچہ کہا جائے گا زید طویل النجاد، ھند طویلۃ النجاد الزیدان طویلا النجاد الزیدون طوال النجاد۔ جبکہ پہلی صورت میں ضمیر موصوف یا مبتداء کی طرف نہیں لوٹ رہی ہے اسلئے موصوف یا مبتدا اور ضمیر کے درمیان مطابقت کوئی ضروری نہیں ہے جیسے کہا جائے گا ھند طویل نجادھا الزیدان طویل نجاداھما الزیدون طویل انجادھم۔

وانما جعلنا الصفۃ المضافۃ:۔ اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ زید طویل النجاد میں جب کنایہ پر کچھ نہ کچھ تصریح پائی جاتی تھی تو آپ نے اس کو محض تصریح کیوں قرار نہیں دیا ہے ''مشتمل علی نوع من التصریح'' کیوں قرار دیا ہے آپ کو چاہئے تھا کہ آپ اسے محض تصریح میں سے قرار دیتے کیونکہ اس میں تصریح موجود ہے؟

جواب:۔ ہم نے اسے محض تصریح میں سے اسلئے نہیں بنایا ہے کہ اگر حقیقت کے اعتبار سے دیکھا جائے تو طویل ہونا زید کی صفت نہیں ہے بلکہ نجاد کی صفت ہے اور ہم نے صفت میں ضمیر کو ایک عارض کی وجہ سے مقدر مانا ہے اور وہ اس کلام کا فاعل سے خالی ہونا ہے تو اصل کے اعتبار سے صفت کے صیغہ میں ضمیر نہیں پائی جاتی تھی ہم نے محض ایک خرابی سے بچنے کیلئے اس میں ضمیر کا اعتبار کیا ہے اسلئے یہاں پر اسے کنایہ تصریحیہ قرار دینے کے بجائے ''مشتمل علی نوع من التصریح'' کہا ہے۔

اَوْ خَفِيَّةٌ عَطْفٌ عَلٰى وَاضِحَةٍ وَخَفَائُهَا بِاَنْ يَتَوَقَّفَ الْاِنْتِقَالُ مِنْهَا عَلٰى تَأَمُّلٍ وَاِعْمَالِ رَوِيَّةٍ كَقَوْلِهِمْ كِنَايَةً عَنِ الْاَبْلَهِ عَرِيْضُ الْقَفَا فَاِنَّ عَرْضَ الْقَفَا وَعِظَمَ الرَّأْسِ بِالْاِفْرَاطِ مِمَّا يُسْتَدَلُّ بِهِ عَلَى الْبَلَاهَةِ فَهُوَ مَلْزُوْمٌ لَهَا بِحَسَبِ الْاِعْتِقَادِ لٰكِنْ فِي الْاِنْتِقَالِ مِنْهُ اِلٰى بَلَاهَةٍ نَوْعُ خَفَاءٍ لَا يَطَّلِعُ عَلَيْهِ كُلُّ وَاحِدٍ وَلَيْسَ الْخَفَاءُ

بِسَبَبِ كَثْرَةِ الْوَسَائِطِ وَالْاِنْتِقَالَاتِ حَتّٰى تَكُوْنَ بَعِيْدَةً۔

ترجمہ:۔

اور یا خفیہ ہے اس کا عطف واضحہ پر ہے اور اس کا خفی ہونا اس طور پر ہوگا کہ اس سے انتقال غور وفکر کرنے اور زیادہ سوچنے پر موقوف ہو جیسے بیوقوف سے کنایہ کرتے ہوئے عربوں کا قول کہ چوڑی گدی والا ہے کیونکہ گدی کا چوڑا ہونا اور سر کا بہت زیادہ بڑا ہونا بیوقوفی کی علامت ہے اور اعتقادی طور پر عریض القفا کو بیوقوفی لازم ہے لیکن اس سے بیوقوفی کی طرف انتقال میں ایک طرح سے خفاء ہے جس پر ہر انسان مطلع نہیں ہوسکتا ہے اور یہ خفاء واسطوں کے زیادہ ہونے اور انتقالات کے زیادہ ہونے کی وجہ سے ہے یہاں تک کہ یہ بعید ہو جائے گا۔

تشریح:۔

اوخفية:۔اس کا عطف واضحة پر ہے کہ وہ کنایہ واضحہ ہوگا یا خفیہ۔

پھر خفیہ اس کو کہتے ہیں جس میں ایک معنٰی سے دوسرے معنٰی کی طرف انتقال کا علم ہر ایک کو نہ ہو سکے بلکہ اس میں غور وفکر کرنے کی ضرورت پڑتی ہو جیسے کسی بیوقوف آدمی سے کنایہ کرتے ہوئے کہا جائے ''عریض القفا'' یا عظیم الرأس'' تو اس میں کنایہ کرنے میں خفاء ہے کہ ہر انسان کو اس تشبیہ اور کنایہ کا ادراک نہیں ہوسکتا ہے اس میں یہ خفاء نفس کنایہ کی وجہ سے آیا ہے واسطوں کے کثرت کی وجہ سے نہیں آیا ہے۔

وَاِنْ كَانَ الْاِنْتِقَالُ مِنَ الْكِنَايَةِ اِلَى الْمَطْلُوْبِ بِهَا بِوَاسِطَةٍ فَبَعِيْدَةٌ كَقَوْلِهِمْ كَثِيْرُ الرَّمَادِ كِنَايَةً عَنِ الْمِضْيَافِ فَاِنَّهُ يُنْتَقَلُ مِنْ كَثْرَةِ الرَّمَادِ اِلٰى كَثْرَةِ اِحْرَاقِ الْحَطَبِ تَحْتَ الْقِدْرِ وَمِنْهَا اَيْ وَمِنْ كَثْرَةِ الْاِحْرَاقِ اِلٰى كَثْرَةِ الطَّبَائِخِ وَمِنْهَا اِلٰى كَثْرَةِ الْاَكَلَةِ جَمْعُ آكِلٍ وَمِنْهَا اِلٰى كَثْرَةِ الضِّيْفَانِ بِكَسْرِ الضَّادِ جَمْعُ ضَيْفٍ وَمِنْهَا اِلَى الْمَقْصُوْدِ وَهُوَ الْمِضْيَافُ وَبِحَسْبِ قِلَّةِ الْوَسَائِطِ وَكَثْرَتِهَا تَخْتَلِفُ الدَّلَالَةُ عَلَى الْمَقْصُوْدِ وُضُوْحًا وَخِفَاءً۔

ترجمہ:۔

اور اگر کنایہ سے مطلوب کی طرف انتقال ہو جائے واسطہ کے ساتھ تو بعیدہ ہے جیسے ان کا قول زیادہ راکھ والا ہے مہمان نوازی سے کنایہ کرتے ہوئے کیونکہ راکھ کے زیادہ ہونے سے دیگ کے نیچے آگ کے زیادہ جلنے کی طرف انتقال ہوتا ہے اور اس سے یعنی آگ کے زیادہ جلنے سے چیزوں کے زیادہ پکنے کی طرف انتقال ہوتا ہے اور اس سے کھانے والوں کے زیادہ ہونے کی طرف انتقال ہوتا ہے اور اس سے مہمانوں کے زیادہ ہونے کی طرف انتقال ہوتا ہے اور واسطوں کے زیادہ یا کم ہونے سے وضوح اور خفاء کے اعتبار سے مقصود پر دلالت مختلف ہوتی ہے۔

تشریح:۔

وان كان الانتقال من الكناية الى المطلوب بهابواسطة:۔

یہاں سے ان چار قسموں میں سے آخری قسم بیان کررہے ہیں اور وہ یہ ہے کہ اگر ایک معنٰی سے دوسرے معنٰی کی طرف واسطوں کے ذریعہ سے انتقال ہو جائے تو اس کو کنایہ بعیدہ کہتے ہیں پھر اس میں قرب وبعد کا دار ومدار واسطوں کی کثرت اور قلت پر ہے اگر واسطے زیادہ ہوں تو بعد زیادہ ہوگا اور اگر واسطے کم ہوں تو بعد بھی کم ہوگا الغرض جتنے واسطے بڑھیں گے اتنا بعد بڑھے گا اور جتنے واسطے کم ہوں گے اتنا بعد بھی کم ہوگا جیسے زید کثیر الرماد۔زید زیادہ راکھ والا ہے یہ کہکر زید کے سخی ہونے سے کنایہ کیا جائے تو اس میں سب سے پہلے کثرة الرماد ''راکھ کی زیادتی سے'' انتقال ہوگا کثرة احراق الحطب تحت القدر'' ہانڈی کے نیچے آگ کے زیادہ جلانے'' کی طرف پھر اس سے انتقال ہوگا کثرة الطباخ '' زیادہ پکانے'' کی طرف پھر اس سے انتقال ہوگا کثرة الضيفان '' مہمانوں'' کے کثرت کی طرف پھر اس سے انتقال ہوگا اس کے ضیاف '' سخی'' ہونے کی طرف کہ اس کے پاس زیادہ مہمان اسلئے آتے ہیں کہ آدمی سخی ہے تو اس میں چونکہ واسطے زیادہ ہیں اسلئے اصل مطلوب پر دلالت بھی اتنی مخفی ہوگی اور جتنے واسطے کم ہوں گے تو اتنی ہی مطلوب پر دلالت بھی واضح ہوگی۔

اَلثَّالِثَۃُ مِنْ اَقْسَامِ الْکِنَایَۃِ الْمَطْلُوْبُ بِھَا نِسْبَۃٌ اَیْ اِثْبَاتُ اَمْرٍ لِاَمْرٍ اَوْنَفْیُہٗ عَنْہُ وَھُوَالْمُرَادُ بِالْاِخْتِصَاصِ فِیْ ھٰذَا الْمَقَامِ کَقَوْلِہٖ شِعْرٌ اِنَّ السَّمَاحَۃَ وَالْمُرُوَّۃَ ھِیَ کَمَالُ الرُّجُوْلِیَّۃِ وَالنَّدٰی فِیْ قُبَّۃٍ ضُرِبَتْ عَلٰی ابْنِ الْحَشْرَجِ فَاِنَّہٗ اَرَادَ اَنْ یُثْبِتَ اِخْتِصَاصَ ابْنِ الْحَشْرَجِ بِھٰذِہِ الصِّفَاتِ اَیْ ثُبُوْتَھَا لَہٗ فَتَرَکَ التَّصْرِیْحَ بِاِخْتِصَاصِہٖ بِھَا بِاَنْ یَقُوْلَ اِنَّہٗ مُخْتَصٌّ بِھَا اَوْنَحْوِہٖ مَجْرُوْرٌ عَطْفًا عَلٰی اَنْ یَقُوْلَ اَوْمَنْصُوْبٌ عَطْفًا عَلٰی اَنَّہٗ مُخْتَصٌّ بِھَا مِثْلُ اَنْ یَقُوْلَ سَمَاحَۃُ ابْنِ الْحَشْرَجِ اَوِالسَّمَاحَۃُ لِابْنِ الْحَشْرَجِ اَوْحَصَلَ السَّمَاحَۃُ لَہٗ اَوِابْنُ الْحَشْرَجِ سَمِحٌ کَذَا فِی الْمِفْتَاحِ وَبِہٖ یُعْرَفُ اَنْ لَیْسَ الْمُرَادُ بِالْاِخْتِصَاصِ ھٰھُنَا الْحَصْرَ اِلَی الْکِنَایَۃِ اَیْ تَرَکَ التَّصْرِیْحَ وَمَالَ اِلَی الْکِنَایَۃِ بِاَنْ جَعَلَھَا اَیْ تِلْکَ الصِّفَاتِ فِیْ قُبَّۃٍ تَنْبِیْھًا عَلٰی اَنَّ مَحَلَّھَا ذُوْقُبَّۃٍ وَھِیَ تَکُوْنُ فَوْقَ الْخَیْمَۃِ یَتَّخِذُھَا الرُّؤَسَاءُ مَضْرُوْبَۃٍ عَلَیْہِ اَیْ عَلَی ابْنِ الْحَشْرَجِ فَاَفَادَ اِثْبَاتَ الصِّفَاتِ الْمَذْکُوْرَۃِ لَہٗ لِاَنَّہٗ اِذَا اُثْبِتَ الْاَمْرُ فِیْ مَکَانِ الرَّجُلِ وَحَیِّزِہٖ فَقَدْ اُثْبِتَ لَہٗ وَنَحْوُہٗ اَیْ مِثْلُ الْبَیْتِ الْمَذْکُوْرِ فِیْ کَوْنِ الْکِنَایَۃِ لِنِسْبَۃِ الصِّفَۃِ اِلَی الْمَوْصُوْفِ بِاَنْ تُجْعَلَ فِیْمَا یُحِیْطُ بِہٖ وَ یَشْتَمِلُ عَلَیْہِ قَوْلُھُمْ اَلْمَجْدُ بَیْنَ ثَوْبَیْہِ وَالْکَرَمُ بَیْنَ بُرْدَیْہِ حَیْثُ لَمْ یُصَرِّحْ بِثُبُوْتِ الْمَجْدِ وَالْکَرَمِ لَہٗ بَلْ کَنّٰی عَنْ ذٰلِکَ بِکَوْنِھِمَا بَیْنَ ثَوْبَیْہِ وَبُرْدَیْہِ۔

ترجمہ:۔

کنایہ کی قسموں میں سے تیسری قسم یہ ہے کہ اس سے مطلوب نسبت ہو یعنی ایک چیز کیلئے دوسری چیز ثابت کرنا یا ایک چیز سے دوسری چیز کی نفی کرنا اور اس مقام پر اختصاص سے بھی یہی مراد ہے جیسے شعر بیشک کرم اور مروۃ یعنی کمال مردانگی اور سخاوت اس قبہ میں ہے جو ابن الحشرج پر لگا دیا گیا ہے یہاں پر شاعر ان صفات کو ابن الحشرج کیلئے ثابت کرنا چاہتا ہے لیکن اس نے اس کے اختصاص کی تصریح چھوڑ دی ہے مثلاً وہ یوں کہتا کہ ھو مختص بھا اور "ونحوہ" اور اسی طرح یہ مجرور ہے ان یقال پر معطوف ہونے کی وجہ سے اور مختص بھا پر معطوف ہونے کی وجہ سے منصوب ہے مثلاً یوں کہتے کہ ثبتت سماحۃ ابن الحشرج یا السماحۃ لابن الحشرج یا سمح ابن الحشرج یا حصل السماحۃ لہ یا ابن الحشرج سمح مفتاح میں اسی طرح ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں پر اختصاص مقصود نہیں ہے اور کنایہ کی طرف یعنی تصریح کو چھوڑ کر کنایہ کی طرف مائل ہو گئے ہیں اس طور پر کہ ان صفات کو ایک قبہ میں ثابت کیا ہے اس پر تنبیہ کرنے کیلئے کہ اس کا محل قبہ والا ہے قبہ خیمہ سے بڑا ہوتا ہے جو امیر لوگ اظہار امارت کیلئے لگاتے ہیں جو ابن الحشرج پر لگا ہوا ہے تو اس نے اس کیلئے ان صفات کے ثابت کرنے کا فائدہ دیا ہے۔ کیونکہ جب آدمی کے کل کیلئے کوئی چیز ثابت کی جاتی ہے تو گویا کہ وہ اس کیلئے ثابت کی جاتی ہے۔ اور اسی طرح ہے یعنی مذکورہ شعر کی طرح ہے کنایہ میں صفت کی موصوف کی طرف کرنے میں اس طور پر کہ صفت کو ایسی جگہ میں کر دیا جائے جو موصوف پر مشتمل ہو جیسے بزرگی اس کے کپڑوں اور کرم اس کی چادروں کے درمیان ہے یہاں پر بزرگی اور کرم کی تصریح نہیں کی گئی ہے بلکہ کپڑوں کے درمیان ہونے سے کنایہ کیا گیا ہے۔

تشریح:۔

الثالثۃ المطلوب بھا نسبۃ :۔ یہاں سے تیسری قسم بیان کر رہے ہیں کہ جہاں پر مطلوب صرف موصوف اور صفت کے درمیان نسبت ہو نہ موصوف مطلوب ہو اور نہ ہی صفت۔ جیسے عبداللہ الحشرج کی تعریف میں زیاد عجم کے اس شعر میں ہے۔

ان السماحۃ والمروّۃ والندیٰ :: فی قبۃ ضربت علی ابن الحشرج

تحقیق المفردات:۔ سماحۃ کے معنی ہیں کرم۔ اور مروۃ کے معنی ہیں کمال انسانیت۔ الندیٰ کے معنی سخاوت۔ قبۃ اس قناۃ کو کہتے ہیں جو خیمہ سے بڑا ہوتا ہے اور امراء لوگ اظہار امارت کیلئے لگاتے ہیں اس کی واضح مثال آج کل کے دور میں شادی بیاہ میں لگنے والے قناتیں اور شامیانے ہیں۔

ترجمہ:۔ بیشک کرم مروۃ اور سخاوت اس قبہ میں ہیں جو ابن الحشرج پر لگایا گیا ہے۔

محل استشہاد:۔ اس شعر میں شاعر نے اوصاف ثلاثہ مروہ سماحۃ اور ندیٰ کو اس خیمہ کیلئے ثابت کیا ہے جو ابن الحشرج پر مشتمل ہے اس وجہ

سے کہ قبہ کی نسبت ابن الحشرج کی طرف کی گئی ہے اور اس پر قبہ گاڑھ دیا گیا ہے۔

فائدہ:۔ یہاں پر نسبت کا مطلب یہ ہے کہ نفی یا اثبات میں ایک چیز کی دوسری چیز کی طرف نسبت کرنا۔

فائدہ:۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ نحوہٗ میں ترکیبی اعتبار سے دو احتمال ہیں اس کا عطف یا تو ''بان یقول'' پر ہے اس صورت میں یہ باجارہ کی وجہ سے مجرور ہوگا اور یا اس کا عطف ''انهٗ مختص'' پر ہوگا اس صورت میں یہ'' ان'' ناصبہ کی وجہ سے منصوب ہوگا۔

اور نحو کی صورت یہ ہے کہ یوں کہا جائے سماحة ابن الحشرج یا السماحة لابن الحشرج یا سمح ابن الحشرج یا حصل السماحة لهٗ یا ابن الحشرج سمح وغیرہ۔

دوسری مثال جیسے المجد بین ثوبیه والکرم بین بردیه ۔ بزرگی اس کے دو کپڑوں کے میں ہے اور سخاوت اس کی دو چادروں میں ہے۔ اس میں بھی مطلوب صرف صفت کی نسبت ہے موصوف کی ذات مطلوب نہیں ہے اسلئے انھوں نے تصریح چھوڑ کر کنایہ کیا ہے۔

فَإِنْ قُلْتَ هٰهُنَا قِسْمٌ رَابِعٌ وَهُوَ أَنْ يَكُوْنَ الْمَطْلُوْبُ بِهَا صِفَةٌ وَنِسْبَةٌ مَعًا كَقَوْلِنَا كَثُرَ الرَّمَادُ فِيْ سَاحَةِ زَيْدٍ قُلْتُ لَيْسَ هٰذَا كِنَايَةً وَاحِدَةً بَلْ كِنَايَتَيْنِ اَحَدُهُمَا الْمَطْلُوْبُ بِهَا نَفْسُ الصِّفَةِ وَهِيَ كَثْرَةُ الرَّمَادِ كِنَايَةٌ عَنِ الْمِضْيَافِيَّةِ وَالثَّانِيَةُ الْمَطْلُوْبُ بِهَا نِسْبَةُ الْمِضْيَافِيَّةِ اِلٰى زَيْدٍ وَهُوَ جَعْلُهَا فِيْ سَاحَةٍ لِتُفِيْدَ اِثْبَاتَهَا لَهٗ۔

ترجمہ:۔

اگر تم کہو کہ یہاں چوتھی قسم اور ہے وہ یہ ہے کہ کنایہ سے صفت اور نسبت دونوں مطلوب ہوں جیسے زید کے صحن میں راکھ زیادہ ہوگئی میں کہوں گا کہ یہ ایک کنایہ نہیں ہے بلکہ دو ہیں ایک سے مطلوب نفس صفت ہے یعنی مہمان نوازی سے راکھ کی کثرت کا کنایہ کرنا اور دوسرے سے مطلوب مہمان نوازی کی زید کی طرف نسبت کرنا ہے اور وہ اس کو زید کے صحن میں کر دینا ہے تاکہ وہ ان دونوں قسموں میں اس کیلئے ثبوت کا فائدہ دے یعنی ثانی وثالث میں۔

تشریح:۔

فان قلت :۔ آپ نے کنایہ کو تین قسموں بند کر کے غلط کیا ہے اسلئے کہ کنایہ کی تین قسمیں نہیں ہیں بلکہ کنایہ کی ایک قسم اور بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ نسبت اور صفت دونوں ایک ساتھ مطلوب ہوں جیسے '' کثر الرماد فی ساحة زید'' کہ زید کے صحن میں راکھ زیادہ ہوگئی۔ یہاں پر صرف موصوف مطلوب نہیں ہے بلکہ صفت اور نسبت دونوں مطلوب ہیں کیونکہ یہ زید کے سخی ہونے سے کنایہ ہیں۔

جواب:۔ آپ کا یہ اعتراض غلط ہے چوتھی قسم نہیں بن سکتی ہے اسلئے کہ چوتھی قسم تو اس صورت میں بن جاتی جب یہ ایک کنایہ ہو جبکہ اس میں تو دو کنایہ ہیں اس میں ایک کنایہ وہ ہے جس میں مطلوب نفس صفت ہے کہ اس میں کثر الرماد بول کر ضیافت مراد لی گئی ہے اور دوسرا کنایہ اس میں ساحة کی زید کی طرف نسبت کرنا ہے یعنی زید کے صحن میں راکھ کا زیادہ ہونا تو یہ دو کنایہ بن گئے جبکہ ہم یہاں پر ایک کنایہ کی قسمیں بیان کر رہے ہیں۔ اسلئے ہماری وجہ حصر صحیح اور آپ کا اعتراض غلط ہے۔

وَالْمَوْصُوْفُ فِيْ هٰذَيْنِ الْقِسْمَيْنِ يَعْنِي الثَّانِيْ وَالثَّالِثَ قَدْ يَكُوْنُ مَذْكُوْرًا كَمَا مَرَّ وَقَدْ يَكُوْنُ غَيْرَ مَذْكُوْرٍ كَمَا يُقَالُ فِيْ عُرْضِ مَنْ يُؤْذِي الْمُسْلِمِيْنَ اَلْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُوْنَ مِنْ لِسَانِهٖ وَيَدِهٖ فَإِنَّهٗ كِنَايَةٌ عَنْ نَفْيِ صِفَةِ الْاِسْلَامِ عَنِ الْمُؤْذِيْ وَهُوَ غَيْرُ مَذْكُوْرٍ فِي الْكَلَامِ وَاَمَّا الْقِسْمُ الْاَوَّلُ وَهُوَ مَا يَكُوْنُ الْمَطْلُوْبُ بِالْكِنَايَةِ نَفْسُ الصِّفَةِ وَتَكُوْنُ النِّسْبَةُ مُصَرَّحًا بِهَا فَلَا يَخْفٰى اَنَّ الْمَوْصُوْفَ فِيْهَا يَكُوْنُ مَذْكُوْرًا لَا مَحَالَةَ لَفْظًا اَوْ تَقْدِيْرًا وَقَوْلُهٗ فِيْ عُرْضِ مَنْ يُؤْذِيْ مَعْنَاهُ فِي التَّعَرُّضِ بِهٖ يُقَالُ نَظَرْتُ اِلَيْهِ مِنْ عُرْضٍ بِالضَّمِّ اَيْ مِنْ جَانِبٍ وَنَاحِيَةٍ۔

ترجمہ:۔

پھر موصوف کبھی تو مذکور ہوتا ہے جیسا کہ گزر چکا ہے اور کبھی غیر مذکور ہوتا ہے جیسے مسلمان کو ایذا رساں پر تعریض کرتے ہوئے کہیں کہ مسلمان وہ

ہے جس کی زبان اور ہاتھ سے مسلمان محفوظ رہیں یہ موذی سے صفت ہے اور یہ اس سے اسلام کی نفی سے کنایہ ہے جو کلام میں مذکور نہیں ہے رہی قسم اول جس میں کنایہ سے مطلوب نفس صفت ہوتی ہے اور نسبت کی تصریح ہو تو یہ بات مخفی نہیں ہے کہ اس میں موصوف ہر حال میں مذکور ہو گا لفظاً یا تقدیراً مصنفؒ کے قول ''فی عرض من یؤذی'' کا مطلب یہ ہے کہ اس پر تعریض کرتے ہوئے کہا جاتا ہے نظرت الیہ من عرض میں نے ایک کنارہ سے اس کی طرف دیکھا ہے۔

تشریح:۔

والموصوف فی ھذین القسمین :۔ یہاں سے ان آخری دو قسموں (یعنی جہاں پر مطلوب موصوف ہو یا موصوف اور صفت کے درمیان نسبت ہو) کے بارے میں ایک فائدہ ذکر کر رہے ہیں اور وہ فائدہ یہ ہے کہ ان دو قسموں میں موصوف کو ذکر کرنا بھی جائز اور حذف کرنا بھی جائز ہے ذکر کرنے کی مثالیں گزر چکی ہیں اور حذف کرنے کی مثال جیسے کوئی مسلمان دوسرے مسلمانوں کو تکلیف دیتا ہو تو اس کو سناتے ہوئے یوں کہا جائے کہ ''المسلم من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ'' مسلمان وہ ہے جس کی زبان اور ہاتھ کی تکلیف سے دوسرے مسلمان محفوظ رہیں۔ تو یہ کنایہ بن جائے گا اس کے مسلمان نہ ہونے سے گویا کہ کنایہ کے طور پر اس نے یوں کہہ دیا کہ تم چونکہ دوسرے مسلمانوں کو تکلیف پہنچاتے ہو اسلئے تم مسلمان نہیں ہو اسلئے کہ یہاں پر موصوف موذی محذوف ہے۔

اور پہلی قسم میں موصوف کا لفظاً یا تقدیراً ہر حال میں مذکور ہونا ضروری ہے۔

قولہٗ فی عرض من یؤذی :۔ عرض تعریض سے ماخوذ ہے اس کے معنیٰ ہیں کسی کی طرف کن انکھیوں سے دیکھنا چنانچہ عرب کہتے ہیں ''نظرت من عرض'' میں نے اس کی طرف کن انکھوں سے دیکھا۔

قَالَ السَّكَّاكِيُّ اَلْكِنَايَةُ تَتَفَاوَتُ اِلٰى تَعْرِيْضٍ وَتَلْوِيْحٍ وَرَمْزٍ وَاِيْمَاءٍ وَاِشَارَةٍ وَاِنَّمَا قَالَ تَتَفَاوَتُ وَلَمْ يَقُلْ تَنْقَسِمُ لِاَنَّ التَّعْرِيْضَ وَاَمْثَالَهٗ مِمَّا ذُكِرَ لَيْسَ مِنْ اَقْسَامِ الْكِنَايَةِ فَقَطْ بَلْ هُوَ اَعَمٌّ كَذَا فِيْ شَرْحِ الْمِفْتَاحِ وَفِيْهِ نَظَرٌ وَالْاَقْرَبُ اَنَّهٗ اِنَّمَا قَالَ ذٰلِكَ لِاَنَّ هٰذِهِ الْاَقْسَامَ قَدْ تَتَدَاخَلُ وَتَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ الْاِعْتِبَارَاتِ مِنَ الْوُضُوْحِ وَالْخَفَاءِ وَقِلَّةِ الْوَسَائِطِ وَكَثْرَتِهَا وَالْمُنَاسِبُ لِلْعَرْضِيَّةِ التَّعْرِيْضُ اَيِ الْكِنَايَةُ اِذَا كَانَتْ عَرْضِيَّةً مَسُوْقَةً لِاَجْلِ مَوْصُوْفٍ غَيْرِ مَذْكُوْرٍ كَانَ الْمُنَاسِبُ اَنْ يُطْلَقَ عَلَيْهَا اِسْمُ التَّعْرِيْضِ لِاَنَّهٗ اِمَالَةُ الْكَلَامِ اِلٰى عُرْضٍ يَدُلُّ عَلَى الْمَقْصُوْدِ يُقَالُ عَرَّضْتُ لِفُلَانٍ وَبِفُلَانٍ اِذَا قُلْتَ قَوْلًا وَاَنْتَ تَعْنِيْهِ فَكَاَنَّكَ اَشَرْتَ بِهٖ اِلٰى جَانِبٍ وَتُرِيْدُ اٰخَرَ وَالْمُنَاسِبُ لِغَيْرِهَا اَيْ لِغَيْرِ الْعَرْضِيَّةِ اِنْ كَثُرَتِ الْوَسَائِطُ بَيْنَ اللَّازِمِ وَالْمَلْزُوْمِ كَمَا فِيْ كَثِيْرِ الرَّمَادِ وَجَبَانِ الْكَلْبِ وَمَهْزُوْلِ الْفَصِيْلِ اَلتَّلْوِيْحُ لِاَنَّ التَّلْوِيْحَ هُوَ اَنْ تُشِيْرَ اِلٰى غَيْرِكَ مِنْ بُعْدٍ وَالْمُنَاسِبُ لِغَيْرِهَا وَاِنْ قَلَّتِ الْوَسَائِطُ مَعَ خَفَاءٍ فِي اللُّزُوْمِ كَعَرِيْضِ الْقَفَا وَعَرِيْضِ الْوِسَادَةِ اَلرَّمْزُ لِاَنَّ الرَّمْزَ اَنْ تُشِيْرَ اِلٰى قَرِيْبٍ مِنْكَ عَلٰى سَبِيْلِ الْخُفْيَةِ لِاَنَّ حَقِيْقَتَهُ الْاِشَارَةُ بِالشَّفَةِ وَالْحَاجِبِ وَالْمُنَاسِبُ لِغَيْرِهَا اِنْ قَلَّتِ الْوَسَائِطُ بِلَا خَفَاءٍ كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ شِعْرٌ وَمَا رَاَيْتَ الْمَجْدَ اَلْقٰى رَحْلَهٗ :: فِيْ اٰلِ طَلْحَةَ ثُمَّ لَمْ يَتَحَوَّلِ اَلْاِيْمَاءُ وَالْاِشَارَةُ۔

ترجمہ:۔

سکاکی نے کہا ہے کہ کنایہ کی بہت سی صورتیں ہیں تعریض، تلویح، رمز، ایماء، اشارہ۔ اور سکاکی نے تتفاوت کہا ہے تنقسم نہیں کہا ہے اس لئے کہ تعریض اور تلویح صرف کنایہ کی قسمیں نہیں ہیں بلکہ یہ کنایہ سے اعم ہیں۔ شرح مفتاح میں اسی طرح مذکور ہے جبکہ اس میں نظر ہے اور تتفاوت کہنے میں قرین قیاس یہ ہے کہ یہ قسمیں ایک دوسرے میں داخل ہیں اور اعتبارات کے مختلف ہونے سے اور وضوح وخفاء اور واسطوں کے کم زیادہ ہونے کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہیں اور عرضیت کیلئے مناسب تعریض ہے یعنی کنایہ جب عرضیہ ہو اور اسے موصوف غیر مذکور کیلئے لایا گیا ہو تو اس پر تعریض کا اطلاق مناسب ہے کیونکہ تعریض کے معنیٰ ہیں کلام کو ایسی جانب مائل کرنا جو مقصود پر دلالت کرے کہا جاتا ہے عرضت لفلان وبفلان جب تم ایک سے بات کہو

اور مراد دوسرا ہو گویا کہ تم نے ایک طرف اشارہ کر کے دوسری طرف مراد لی ہے اور غیر عرضیہ کیلئے مناسب یہ ہے کہ اگر لازم اور ملزوم کے درمیان واسطے بڑھ جائیں جیسے کثیر الرماد، جبان الکلب، اور مھزول الفصیل میں ہے تو تلویح ہے کیونکہ تلویح غیر کی طرف دور سے اشارہ کرنے کو کہتے ہیں اور اس کے غیر کیلئے مناسب یہ ہے کہ اگر واسطے کم ہوں لزوم میں خفاء کے ساتھ جیسے چوڑی گردن والا چوڑے تکیہ والا تو اسے رمز کہا جائے گا کیونکہ رمز چھپکے سے نزدیک کی طرف اشارہ کرنے کو کہتے ہیں کیونکہ حقیقت میں اشارہ ہونٹ یا بھوؤں سے ہوتا ہے اور مناسب کے غیر عرضیہ کیلئے اگر خفاء کے بغیر واسطے کم ہوں جیسے شاعر کے اس قول میں ہے کیا تو نے نہیں دیکھا ہے کہ بزرگی نے جب سے اپنا کجاوہ آل طلحہ میں ڈالدیا ہے تو پھر اس سے منتقل نہیں ہوئی ہے ایماء اور اشارہ ہے۔

تشریح:۔

قال السکاکی الکنایة تتفاوت الی تعریض :۔ یہاں تک جمہور اور مصنفؒ کے مذہب کے مطابق کنایہ کی تقسیم کی تھی اور اب یہاں سے علامہ سکاکی کے مذہب کے مطابق کنایہ کی تقسیم کر رہے ہیں چنانچہ علامہ سکاکی کے نزدیک کنایہ کی چار قسمیں ہیں تعریض، تلویح، رمز، ایماء اشارہ۔

ان کی تعریفات کا خلاصہ یہ ہے کہ تلویح کہتے ہیں ایک چیز ذکر کر کے دوسری چیز کا ارادہ کرنے کو۔

پھر کنایہ کے لازم ملزوم کے درمیان وسائط کثیرہ ہوں گے یا نہیں اگر وسائط کثیرہ ہوں تو اس کو تعریض کہتے ہیں اور اگر وسائط کثیرہ نہ ہوں بلکہ قلیلہ ہوں تو ملزوم میں خفا ہوگا یا نہیں اگر ملزوم میں خفا ہو تو اس کو رمز کہتے ہیں اور اگر ملزوم میں خفا نہ ہو تو اس کو ایماء اور اشارہ کہتے ہیں۔

وانماقال تتفاوت:۔ اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ جب آپ ان قسموں کی طرف کنایہ کی تقسیم کر رہے تھے تو آپ کو چاہئے تھا کہ تقسیم کا لفظ لاتے نہ کہ تتفاوت کا لفظ تاکہ اچھی طرح سے تقسیم معلوم ہو جاتی جبکہ آپ نے تقسیم کے لفظ کے بجائے تتفاوت کا لفظ ذکر کیا ہے اس کی وجہ ہے؟۔

جواب:۔ بعض لوگوں نے اس اعتراض کا جواب یہ دیا ہے کہ مصنفؒ نے تنقسم کے بجائے تتفاوت کا لفظ اسلئے ذکر کیا ہے کہ یہ قسمیں کنایہ سے اعم ہیں کنایہ اور غیر کنایہ دونوں میں پائی جاتی ہیں اگر مصنف تنقسم کا لفظ لاتے تو چونکہ یہ کنایہ کی تقسیم ہو رہی اسلئے ان قسموں کا کنایہ میں منحصر ہونا لازم آتا جبکہ یہ کنایہ اور غیر کنایہ دونوں میں پائی جاتی ہیں تو اس عموم کی طرف اشارہ کرنے کیلئے انھوں نے تتفاوت کا لفظ ذکر کیا ہے۔

شارحؒ نے وفیہ نظر کہکر اس جواب کی تردید کی ہے کہ یہ جواب صحیح نہیں ہے اسلئے کہ ہم نے یہ بات پہلے بتادی ہے کہ جب قسم اور مقسم کے درمیان عام خاص من وجہ کی نسبت ہو تو اس صورت میں قسم کا مقسم سے اخص ہونا کوئی ضروری نہیں ہے۔

والاقرب انهٗ:۔ اس اعتراض کا صحیح جواب یہ ہے کہ قسمیں چونکہ ایک دوسرے میں داخل ہوتی ہیں اور ان میں فرق صرف اعتبارات کے وضوح اور خفاء کے اعتبار سے مختلف ہونے اور وسائط کے کم اور زیادہ ہونے کے اعتبار سے ہوتا ہے اس وجہ سے انھوں نے تتفاوت کا لفظ ذکر کیا ہے۔

فائدہ:۔ کنایہ عرضیہ کو تعریض کا نام دینا زیادہ صحیح ہے ان دونوں کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ کنایہ عرضیہ ایسے موصوف کیلئے لایا جاتا ہے جو محذوف ہو اور تعریض کے معنی ہیں کلام کو کسی ایسے معنی کی طرف مائل کرنا جو اپنے مقصود پر دلالت کرے، جیسے کہا جاتا ہے عرضت فلاناً بفلان یہ اس وقت کہا جاتا ہے جب آپ اشارہ ایک طرف کریں اور مراد دوسری طرف ہو۔ اور اگر واسطے زیادہ ہوں جیسے کثیر الرماد، جبان الکلب، مھزول الفصیل، تو اس کو تلویح کہتے ہیں اسلئے کہ تلویح نام ہے کسی چیز کی طرف دور سے اشارہ کرنے کا اور واسطے زیادہ پائے جائیں تو اس میں بھی دوری آتی ہے۔ اور اگر واسطے کم ہوں اور اس میں خفاء بھی ہو کہ ہر ایک کو معلوم نہ ہو سکتا ہو تو اس کو رمز کہتے ہیں جیسے "عریض القفاء، عریض الوسادہ" بول کر کسی کی بیوقوفی سے کنایہ کیا جائے اسے رمز اسلئے کہتے ہیں کہ اصل میں رمز آبرو یا ہونٹوں کے خفیف سے اشارہ کو کہتے ہیں اور اس میں بھی وسائط کم ہونے کی وجہ سے مکنی عنہ کی طرف ایک خفیف سا اشارہ ہوتا ہے اسلئے اسے رمز کہتے ہیں اور اگر وسائط کم ہوں اور اس میں خفاء بھی نہ ہو تو اس کو ایماء اور اشارہ کہتے ہیں جیسے بحتری کے اس شعر میں ہے کہ او ما رئیت المجد القی رحلهٗ :: فی آل طلحة ثم لم یتحول۔ اس کی تحقیق پہلے گزر چکی ہے۔

محل استشہاد:۔ اس میں آل طلحہ کے مکان کیلئے بزرگی اور شرافت کا ثابت ہونا ان میں شرافت کے موجود ہونے سے کنایہ ہے اسلئے کہ کسی کے مکان کیلئے کسی چیز کا ثابت کرنا اس چیز کیلئے ثابت کرنے کی طرح ہوتا ہے اسلئے یہ کنایہ ایک واسطہ کے ساتھ ہوگا باقی اس میں خفا کا نہ ہونا بالکل ظاہر ہے۔

ثُمَّ قَالَ السَّكَّاكِيُّ وَالتَّعْرِيضُ قَدْ يَكُونُ مَجَازًا كَقَوْلِكَ آذَيْتَنِي فَسَتَعْرِفُ وَأَنْتَ تُرِيدُ بِنَاءَ الْخِطَابِ إِنْسَانًا مَعَ الْمُخَاطَبِ دُونَهُ أَيْ لَا تُرِيدُ الْمُخَاطَبَ لِيَكُونَ اللَّفْظُ مُسْتَعْمَلًا فِي غَيْرِ مَا وُضِعَ لَهُ فَقَطْ فَيَكُونُ مَجَازًا وَإِنْ أَرَدْتَهُمَا أَيِ الْمُخَاطَبَ وَإِنْسَانًا آخَرَ مَعَهُ جَمِيعًا كَانَ كِنَايَةً كَأَنَّكَ أَرَدْتَ بِاللَّفْظِ الْمَعْنَى الْأَصْلِيَّ وَغَيْرَهَا مَعًا وَالْمَجَازُ يُنَافِي إِرَادَةَ الْمَعْنَى الْأَصْلِيِّ وَلَا بُدَّ فِيهِمَا أَيْ فِي الصُّورَتَيْنِ مِنْ قَرِينَةٍ دَالَّةٍ عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ فِي الصُّورَةِ الْأُولَى هُوَ الْإِنْسَانُ الَّذِي مَعَ الْمُخَاطَبِ وَحْدَهُ لِيَكُونَ مَجَازًا وَفِي الثَّانِيَةِ كِلَاهُمَا جَمِيعًا لِتَكُونَ كِنَايَةً وَتَحْقِيقُ ذٰلِكَ أَنَّ قَوْلَكَ آذَيْتَنِي فَسَتَعْرِفُ كَلَامٌ دَالٌّ عَلَى تَهْدِيدِ الْمُخَاطَبِ بِسَبَبِ الْإِيذَاءِ وَيَلْزَمُهُ تَهْدِيدُ كُلِّ مَنْ صَدَرَ عَنْهُ الْإِيذَاءُ فَإِنِ اسْتَعْمَلْتَهُ وَأَرَدْتَ بِهِ تَهْدِيدَ الْمُخَاطَبِ وَغَيْرِهِ مِنَ الْمُؤْذِينَ كَانَ كِنَايَةً وَإِنْ أَرَدْتَ بِهِ تَهْدِيدَ غَيْرِ الْمُخَاطَبِ بِسَبَبِ الْإِيذَاءِ لِعَلَاقَةِ اشْتِرَاكِهِ لِلْمُخَاطَبِ فِي الْإِيذَاءِ إِمَّا تَحْقِيقًا وَإِمَّا فَرْضًا أَوْ تَقْدِيرًا مَعَ قَرِينَةٍ دَالَّةٍ عَلَى عَدَمِ إِرَادَةِ الْمُخَاطَبِ كَانَ مَجَازًا۔

ترجمہ:۔

آدمی مراد ہو مخاطب مراد نہ ہو تا کہ لفظ صرف غیر ما وضع لہٗ میں مستعمل ہو جائے تو مجاز ہو جائے گا اور اگر تم ان دونوں کو یعنی مخاطب اور دوسرا انسان دونوں کو ایک ساتھ مراد لو تو یہ کنایہ ہو جائیگا کیونکہ اس صورت میں تم ایک ہی لفظ سے اس کا معنی حقیقی اور غیر حقیقی دونوں مراد لے رہے ہو اور معنی حقیقی کے مراد لیتے ہوئے معنیٔ مجازی مراد لینا صحیح نہیں ہے اور ان دونوں صورتوں میں قرینہ کا ہونا ضروری ہے جو اس بات پر دلالت کرے کہ صورت اولی میں تنہا وہ انسان مراد ہے جو مخاطب کے ساتھ ہے تا کہ مجاز ہو جائے اور دوسری صورت میں دونوں مراد ہیں تا کہ کنایہ ہو جائے اس کی تحقیق یہ ہے کہ تیرا قول آذیتنی فستعرف ایک کلام ہے جو ایذاء کی وجہ سے مخاطب کو ڈرانے پر دلالت کر رہا ہے اور اس سے ہر اس آدمی کو دھمکانا لازم آ رہا ہے جس سے ایذاء صادر ہو تو اگر تم اس سے ہر موذی کو ڈرانا مراد لو خواہ وہ مخاطب ہو یا مخاطب کا غیر تو کنایہ ہوگا اور اگر تم غیر مخاطب کو ڈرانے کا ارادہ کرے ایذاء کی وجہ سے ایذاء میں مخاطب کے ساتھ شریک ہونے کی بناء پر تحقیقاً یا فرضاً یا تقدیراً مخاطب کے مراد نہ ہونے پر دلالت کرنے والے قرینہ کے ساتھ تو یہ مجاز ہوگا۔

تشریح:۔ اس سے پہلے ضمناً یہ بات گزر چکی ہے کہ قسمیں مقسم یعنی کنایہ سے اعم بھی ہو سکتی ہیں تو یہاں سے مصنفؒ اسی کے بارے میں علامہ سکاکی کا قول نقل کر رہے ہیں کہ تعریض کیلئے کوئی ضروری نہیں ہے کہ یہ کنایہ ہی میں پائی جائے بلکہ تعریض کنایہ اور مجاز دونوں میں پائی جاتی ہے کنایہ میں پائے جانے کی مثال گزر چکی ہے مجاز میں پائے جانے کی مثال جیسے کوئی اپنے مخاطب سے اس وقت کہے جب اس کے ساتھ کوئی دوسرا آدمی بھی ہو ''آذیتنی فستعرف ''تو نے مجھے ستایا ہے تجھے پتہ چلے گا۔ اور اس بات پر کوئی قرینہ بھی قائم کر دے کہ اس سے مخاطب کے ساتھ کھڑا دوسرا آدمی مراد ہے مخاطب مراد نہیں ہے مثلاً مخاطب اس کا دوست ہو اور اس کیساتھ اس کا دشمن کھڑا ہو تو یہ اس بات پر قرینہ بنے گا کہ اس سے مخاطب مراد نہیں ہے اس صورت میں یہ مجاز بنے گا اور اگر مخاطب کے غیر کے مراد ہونے پر دلالت کرنے والا کوئی قرینہ نہ ہو تو یہ کنایہ بن جائے گا مثلاً یہی خطاب کہ ''آذیتنی فستعرف '' مخاطب سے کیا جائے اور وہ مخاطب اور اس کے ساتھ کھڑا دوسرا آدمی دونوں دشمن ہوں تو اس صورت میں تائے خطاب کا استعمال خطاب کیلئے ہوگا تو اس صورت میں اس کا استعمال معنی غیر موضوع لہٗ میں بغیر کسی قرینہ کے ہوگا اس لئے اس کو کنایہ کہیں گے الغرض کنایہ اور مجاز میں فرق قرینہ کے قائم ہونے نہ ہونے کے اعتبار سے ہے اگر معنی غیر موضوع لہٗ کے مراد ہونے پر قرینہ دلالت کرے تو مجاز ہے ورنہ کنایہ ہے۔

فَصْلٌ أَطْبَقَ الْبُلَغَاءُ عَلَى أَنَّ الْمَجَازَ وَالْكِنَايَةَ أَبْلَغُ مِنَ الْحَقِيقَةِ وَالتَّصْرِيحِ لِأَنَّ الْإِنْتِقَالَ فِيهِمَا مِنَ الْمَلْزُومِ إِلَى اللَّازِمِ فَهُوَ كَدَعْوَى الشَّيْئِ بِبَيِّنَتِهِ فَإِنَّ وُجُودَ الْمَلْزُومِ يَقْتَضِي وُجُودَ اللَّازِمِ لِامْتِنَاعِ انْفِكَاكِ الْمَلْزُومِ عَنْ لَازِمِهِ وَأَطْبَقُوا أَيْضًا عَلَى أَنَّ الْإِسْتِعَارَةَ التَّحْقِيقِيَّةَ وَالتَّمْثِيلِيَّةَ أَبْلَغُ مِنَ التَّشْبِيهِ لِأَنَّهَا نَوْعٌ مِنَ الْمَجَازِ وَقَدْ عُلِمَ أَنَّ الْمَجَازَ أَبْلَغُ مِنَ الْحَقِيقَةِ وَلَيْسَ مَعْنَى كَوْنِ كُلٍّ مِنَ الْمَجَازِ وَالْكِنَايَةِ أَبْلَغَ أَنَّ شَيْئًا مِنْهُمَا يُوجِبُ أَنْ يَحْصُلَ فِي الْوَاقِعِ زِيَادَةٌ فِي الْمَعْنَى لَاتُوجَدُ فِي الْحَقِيقِيِّ وَالتَّصْرِيحِ بَلِ الْمُرَادُ أَنَّهُ يُفِيدُ زِيَادَةَ تَاكِيدٍ لِلْإِثْبَاتِ وَيُفْهَمُ مِنَ الْإِسْتِعَارَةِ أَنَّ الْوَصْفَ فِي الْمُشَبَّهِ بَالِغٌ حَدَّ الْكَمَالِ كَمَا فِي الْمُشَبَّهِ بِهِ۔

ترجمہ:۔

پھر علامہ سکاکی نے کہا ہے کہ تعریض کبھی مجاز بھی ہوتی ہے جیسے تیرا قول تو نے مجھے تکلیف دی ہے تو جان لے گا اس سے مخاطب کے ساتھ کوئی دوسرا تمام اہل بلاغت کا اس بات پر اجماع ہے کہ مجاز اور کنایہ حقیقت اور تصریح سے زیادہ بلیغ ہیں کیونکہ ان میں لازم سے ملزوم کی طرف انتقال ہوتا ہے تو یہ دعوی مع الدلیل کی طرح ہے کیونکہ ملزوم کا وجود لازم کے وجود کا تقاضا کرتا ہے کیونکہ ملزوم کا اپنے لازم سے جدا ہونا محال اور ناممکن ہے اور اس بات پر بھی تمام علماء کا اتفاق ہے کہ استعارہ تحقیقیہ اور تمثیلیہ تشبیہ سے زیادہ بلیغ ہیں کیونکہ استعارہ مجاز کی ایک قسم ہے اور یہ تو پہلے سے معلوم ہو چکا ہے کہ مجاز حقیقت سے زیادہ بلیغ ہے۔

تشریح:۔

اس فصل میں کنایہ کے بارے میں آخری بات ذکر کر رہے ہیں اور اس میں کل دو باتیں ذکر کی ہیں پہلی بات حقیقت اور تصریح سے مجاز اور کنایہ کی افضلیت بیان کی ہے چنانچہ مجاز اور کنایہ حقیقت اور تصریح سے ابلغ ہیں اسلئے کہ ان میں ملزوم سے لازم کی طرف انتقال ہوتا ہے تو گویا کہ یہ دعوی مع الدلیل ہوا اسلئے کہ ملزوم کا وجود لازم کے وجود کا تقاضا کرتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ملزوم کا لازم سے جدا ہونا محال اور ناممکن ہے کیونکہ ملزوم لازم کے بغیر نہیں پایا جاتا ہے چنانچہ جب کوئی آدمی کہتا ہے کہ "زید کثیر الرماد" تو یہ اس طرح ہے گویا کہ وہ کہہ رہا ہے کہ زید کریم لانہ کثیر الرماد"۔

اور دوسری بات یہ ہے کہ استعارہ تحقیقیہ اور تمثیلیہ ابلغ ہوتے ہیں تشبیہ سے اسلئے کہ یہ تشبیہ کیلئے بمنزلہ مجاز ہوتے ہیں اور مجاز کے بارے میں ہم نے ابھی یہ بات بتادی ہے کہ مجاز حقیقت سے ابلغ ہوتا ہے لہذا یہ دونوں بھی تشبیہ سے ابلغ ہوں گے۔

وَلَيْسَ بِقَاصِرٍ فِيهِ كَمَا يُفْهَمُ مِنَ التَّشْبِيهِ وَالْمَعْنَى لَايَتَغَيَّرُ حَالُهُ فِي نَفْسِهِ بِأَنْ يُعَبَّرَ عَنْهُ بِعِبَارَةٍ أَبْلَغَ وَهٰذَا مُرَادُ الشَّيْخِ عَبْدِ الْقَاهِرِ بِقَوْلِهِ لَيْسَتْ مَزِيَّةُ قَوْلِنَا رَأَيْتُ أَسَدًا عَلَى قَوْلِنَا رَأَيْتُ رَجُلًا هُوَ وَالْأَسَدُ سَوَاءٌ فِي الشَّجَاعَةِ لَمْ يُفِدْهَا الثَّانِي بَلِ الْفَضِيلَةُ هِيَ أَنَّ الْأَوَّلَ أَفَادَ تَاكِيدَ الْإِثْبَاتِ تِلْكَ الْمُسَاوَاةَ لَهُ لَمْ يُفِدْهُ الثَّانِي وَاللّٰهُ أَعْلَمُ۔

ترجمہ:۔

پھر مجاز اور کنایہ میں سے ہر ایک کے ابلغ ہونے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ حقیقت میں بھی معنی میں کوئی ایسی زیادتی کو لازم کرتے ہیں جو حقیقت او رتصریح میں نہیں ہوتی ہے کیونکہ مقصد یہ ہے کہ یہ مفید زیادتی تاکید اثبات کیلئے ہے اور استعارہ سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ وصف مشبہ میں کامل کی حد کو پہنچا ہوا ہے اور مشبہ بہ سے کم نہیں ہے جیسا کہ تشبیہ سے مفہوم ہوتا ہے اور معنی کا حال اس سے متغیر نہیں ہوتا ہے کہ اس کو کسی بلیغ عبارت سے تعبیر کیا جائے شیخ کی بھی یہی مراد ہے اس قول سے کہ رئیت اسدًا کی فضیلت رئیت رجلا ھو والاسد سواء فی الشجاعۃ پر یوں نہیں ہے اسلئے کہ پہلی مثال شجاعت کے سلسلہ میں شیر کے ساتھ رجل کی مساواۃ میں زائد معنی کیلئے مفید ہے اور دوسری مثال اسکی مفید نہیں ہے بلکہ فضیلت اس طرح ہے کہ پہلی مثال اس مساوات کے اثبات میں مفید تاکید ہے اور ثانی نہیں ہے واللہ اعلم۔

تشریح:۔

یہاں سے شارح متن حل کر رہے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ابلغ ہونے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ مجاز اور کنایہ کیلئے کسی معنی کی ایسی زیادتی

حاصل ہوتی ہے جو حقیقت اور تصریح کیلئے نہیں ہوتی ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ مجاز اور کنایہ میں اثبات کے معنی کے اندر تاکید کی وہ زیادتی پائی جاتی ہے جو حقیقت اور تصریح میں نہیں پائی جاتی ہے یہ اس طرح ہے جس طرح تشبیہ میں وجہ شبہ مشبہ بہ میں اقوی ہوتی ہے مشبہ سے لیکن استعارہ میں چونکہ مشبہ اور مشبہ بہ ایک دوسرے کے عین ہوتے ہیں اسلئے ان میں معنی کی کمی زیادتی نہیں پائی جائے گی بلکہ مشبہ میں صرف اس معنی کے ثبوت کی تاکید ہوگی کہ یہ معنی مشبہ بہ میں مشبہ سے اقوی طور پر ثابت ہے اور اس بات کی تائید شیخ کے کلام سے بھی ہوتی ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ رئیت اسدًا جس میں زید کے بہادر ہونے سے کنایہ کیا گیا ہے اور دوسری مثال "رئیت رجلاً ھو والاسد سواءٌ" اس میں رجل شجاع کی اسد کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے۔ یہ دونوں مثالیں شجاعت کے وصف کے ثبوت پر دلالت کرنے میں برابر ہیں شجاعت کے وصف پر دلالت کرنے میں ان میں کوئی فرق نہیں ہے لیکن تاکید ثبوت میں فرق ہے کہ رئیت اسدًا میں وجہ شبہ زیادتی کے ساتھ مؤکد ہے بخلاف رئیت رجلاً ھو والاسد سواءٌ کے کہ اس میں وجہ شبہ زیادتی کے ساتھ مؤکد نہ ہو۔

﴿اَلْفَنُّ الثَّالِثُ عِلْمُ الْبَدِیْعِ﴾

وَهُوَ عِلْمٌ یُعْرَفُ بِهٖ وُجُوْهُ تَحْسِیْنِ الْکَلَامِ اَیْ یُتَصَوَّرُ مَعَانِیْهَا وَیُعْلَمُ اَعْدَادُهَا وَتَفَاصِیْلُهَا بِقَدْرِ الطَّاقَةِ

ترجمہ:۔

تیسرا فن علم بدیع کے بیان میں ہے۔ بدیع وہ علم ہے جس سے حسن کلام کے طریقے معلوم ہوں یعنی ان کے معانی کا تصور اور حتی المقدور ان کے اعداد وتفاصیل کا علم حاصل ہو جائے۔

تشریح:۔

فصاحت اور بلاغت سے متعلق تیسرا فن علم البدیع ہے علم البدیع بدع الشیی ٔ سے مأخوذ ہے اس کے معنٰی ہیں کسی چیز کا بلا مثال اور بلا نمونہ وجود میں آنا اسی معنٰی میں ارشاد باری تعالیٰ ہے بدیع السموات والارض ۔اس علم کو علم البدیع اسلئے کہتے ہیں کہ جو آدمی اپنے کلام کو محسنات بدیعہ سے مزین کر لیتا ہے تو اس کا کلام بھی بے مثال اور انوکھا بن جاتا ہے اسی طرح لفظ بدیع بٹی ہوئی رسی کے معنٰی میں بھی مستعمل ہوا ہے گویا کہ جو آدمی اپنے کلام کو محسنات بدیعہ کے ساتھ مزین کر لیتا ہے تو اس کا کلام بٹی ہوئی رسی کی طرح خوبصورت اور مضبوط ہوتا ہے۔

اصطلاح میں علم بدیع اس ملکہ کا نام ہے جس کے ذریعہ کسی کلام کو مقتضاء حال اور وضوح دلالت کے قواعد کی رعایت کرنے کے بعد خوبصورت بنایا جا سکے اس کا مطلب یہ ہے کہ کلام میں حسن پیدا کرنے کیلئے علم معانی اور علم بیان کے تمام قواعد اور خواص کا خیال رکھنا ضروری ہے ان خواص کی رعایت کرنے کے بعد کلام خوبصورت بنے گا الغرض جب تک کلام فصیح نہ ہوگا اس وقت تک اس کو خوبصورت نہیں بنایا جا سکتا ہے کلام کو خوبصورت بنانے کیلئے اس کلام میں علم معانی اور بیان کے تمام قواعد کا مدنظر ہونا ضروری ہے۔

ای یتصور:۔ یہ عبارت نکال کر شارحؒ نے یہ بات بتائی ہے کہ اس تعریف میں علم ملکہ کے معنٰی میں ہے اور اس سے تصور اور تصدیق دونوں مراد ہیں اور اس کا مطلب یہ ہے کہ پہلے والے دونوں فنون علم معانی اور علم بیان میں قوانین کو جان کر ان قوانین کے ساتھ معانی جزئیہ کا ادراک کیا جاتا ہے اور علم بدیع میں معانی جزئیہ کا ادراک نہیں ہوتا ہے بلکہ اس میں تو صرف چند طرق کی تفصیل بیان کر دی جاتی ہے جس سے کلام میں خوبصورتی پیدا ہوتی ہے۔

وَالْمُرَادُ بِالْوُجُوْهِ مَا مَرَّ فِیْ قَوْلِهٖ وَتَتْبَعُهَا وُجُوْهٌ اُخَرُ تُوْرِثُ الْکَلَامَ حُسْنًا وَقَوْلُهٗ بَعْدَ رِعَایَةِ الْمُطَابَقَةِ لِمُقْتَضَی الْحَالِ وَرِعَایَةِ وُضُوْحِ الدَّلَالَةِ الْخُلُوُّ عَنِ التَّعْقِیْدِ الْمَعْنَوِیِّ اِشَارَةٌ اِلٰی اَنَّ هٰذِهِ الْوُجُوْهَ اِنَّمَا تُعَدُّ مُحَسِّنَةً لِلْکَلَامِ بَعْدَ رِعَایَةِ الْاَمْرَیْنِ وَالظَّرْفُ اَعْنِیْ قَوْلَهٗ بَعْدَ رِعَایَةٍ مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهٖ تَحْسِیْنِ الْکَلَامِ وَهِیَ اَیْ وُجُوْهُ تَحْسِیْنِ الْکَلَامِ ضَرْبَانِ مَعْنَوِیٌّ اَیْ رَاجِعٌ اِلٰی تَحْسِیْنِ الْمَعْنٰی اَوَّلًا وَبِالذَّاتِ وَاِنْ کَانَ قَدْ یُفِیْدُ بَعْضُهَا تَحْسِیْنَ اللَّفْظِ اَیْضًا وَلَفْظِیٌّ اَیْ رَاجِعٌ اِلٰی تَحْسِیْنِ اللَّفْظِ کَذٰلِكَ۔

ترجمہ:۔

اور وجوہ سے مراد وہ ہے جس کا ذکر مصنف کے قول وتتبعها وجوه تورث الکلام حسنا میں گزر چکا ہے اور مصنفؒ کا قول مقتضاء حال کے مطابق ہونے اور وضوح دلالت کی رعایت کرنے کے بعد یعنی تعقید معنوی سے خالی ہونے کے بعد اس سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ان وجوہ مذکورہ کو ان دونوں چیزوں کی رعایت رکھنے کے بعد ہی وجوہ محسنہ کہا جائے گا اور ظرف یعنی بعد رعایۃ متعلق ہے تحسین الکلام کے ساتھ اور وجوہ تحسین کلام کی دو قسمیں ہیں ایک معنوی یعنی وہ جو اولاً اور بالذات تحسین معنٰی کی طرف لوٹتے ہیں اگرچہ ان میں سے کچھ تحسین لفظ کیلئے بھی مفید ہیں اور دوسری لفظی ہے یعنی وہ جو حسب سابق تحسین لفظ کی طرف لوٹتی ہیں۔

تشریح:۔

والمراد بالوجوه ما مر:۔

اس عبارت کے ساتھ ایک نکتے کی طرف اشارہ کیا ہے اور وہ نکتہ یہ ہے کہ بدیع کی تعریف میں وجوہ تحسین الکلام میں وجوہ کی تحسین کی طرف

جو اضافت کی گئی ہے یہ اضافت عہدی ہے اس سے ان وجوہ کی طرف اشارہ مقصود ہے جن کا ذکر مصنفؒ نے علم بیان کے شروع میں ان الفاظ کے ساتھ کیا تھا کہ" وتتبعها وجوهٌ اخر تورث فی الکلام حسنًا"۔

وهی ضربان:۔ یہاں سے علم بدیع کے وجوہ تحسین کی تقسیم کر رہے ہیں کہ وجوہ تحسین کی دو قسمیں ہیں معنوی اور لفظی۔

وجوہ تحسین معنوی وہ وجوہ ہیں جن کے ساتھ کلام کے معنیٰ میں بالذات اور اولاً خوبصورتی پیدا ہو جائے اگر چہ بالتبع اور ثانیاً اس سے کلام کے الفاظ میں بھی خوبصورتی پیدا ہوتی ہو۔

اور وجوہ تحسین لفظی وہ وجوہ ہیں جن سے الفاظ کے اندر اولاً اور بالذات خوبصورتی پیدا ہوتی ہو اگر چہ ثانیاً اور بالتبع اس سے معنیٰ میں بھی خوبصورتی پیدا ہوتی ہو۔

اَمَّا الْمَعْنَوِیُّ قَدَّمَهُ لِاَنَّ الْمَقْصُوْدَ الْاَصْلِیَّ وَالْغَرَضَ الْاَوَّلِیَّ هُوَ الْمَعَانِیْ وَالْاَلْفَاظُ تَابِعٌ وَقَوَالِبُ لَهَا فَمِنْهُ الْمُطَابَقَةُ وَیُسَمّٰی الطِّبَاقَ وَالتَّضَادَ اَیْضًا وَهِیَ الْجَمْعُ بَیْنَ مُتَضَادَّیْنِ اَیْ مَعْنَیَیْنِ مُتَقَابِلَیْنِ فِی الْجُمْلَةِ اَیْ یَکُوْنُ بَیْنَهُمَا تَقَابُلٌ تَنَافٍ وَلَوْ فِیْ بَعْضِ الصُّوَرِ سَوَاءٌ کَانَ التَّقَابُلُ حَقِیْقِیًّا اَوْ اِعْتِبَارِیًّا وَسَوَاءٌ کَانَ تَقَابُلُ التَّضَادِّ اَوْ تَقَابُلُ الْاِیْجَابِ وَالسَّلْبِ اَوْ تَقَابُلُ الْعَدَمِ وَالْمَلَکَةِ اَوْ تَقَابُلُ التَّضَایُفِ اَوْ مَا یُشْبِهُ شَیْئًا مِنْ ذٰلِکَ۔

ترجمہ:۔

بہر حال معنویہ مصنفؒ نے معنویہ کو مقدم کیا ہے کیونکہ مقصود اصلی اور غرض اولی معانی ہی ہوتے ہیں اور الفاظ معانی کے تابع اور قالب ہیں تو ان میں سے ایک مطابق ہے جسے طباق اور تضاد بھی کہتے ہیں اور وہ متضاد یعنی فی الجملہ دو متقابل معنوں کو جمع کرنا ہے یعنی ان دونوں میں تقابل اور تنافی ہو اگر چہ بعض صورتوں میں وہ عام ہے اس سے کہ وہ تقابل حقیقی ہو یا اعتباری اور قطع نظر اس سے کہ تقابل تضاد ہو یا تقابل ایجاب وسلب یا تقابل عدم وملکہ کا ہو یا تقابل تضایف ہو یا ان میں سے کسی ایک کے ساتھ مشابہ ہو۔

ما المعنوی :۔ مصنفؒ نے پہلے تقریباً تیس امور معنویہ ذکر کئے ہیں ان کے مقدم کرنے کی وجہ یہ ہے کلام سے اصل مقصود معنیٰ ہوتا ہے اور الفاظ ان معانی کیلئے لباس کی طرح ہوتے ہیں تو ان کے مقصود ہونے کی وجہ سے ان کو مقدم کیا ہے۔ اور جب ان کے بیان کرنے سے فارغ ہو جائیں گے تو پھر وجوہ لفظیہ بیان کریں گے۔

(۱) وجوہ تحسین میں سے پہلا وجہ تحسین مطابقہ ہے اس کو طباق تضاد تطبیق مقاسمہ اور تکافو بھی کہتے ہیں اس کے معنیٰ ہیں کلام واحد میں دو ایسے معنوں کو جمع کرنا جن میں فی الجملہ تقابل ہو خواہ وہ تقابل حقیقی ہو جیسے قدم اور حدوث میں تقابل ہے کہ یہ دونوں ایک ذات میں بالکل جمع نہیں ہو سکتے ہیں یا اعتباری ہو جیسے احیاء اور اماتت ان دونوں کے درمیان کوئی تقابل حقیقی نہیں ہے اسلئے کہ یہ دونوں اللہ تعالیٰ کے فعل خلق ہیں قرآن کریم میں ارشاد باری تعالیٰ ہے "خلق الموت والحیوٰۃ" لیکن ان دونوں کے درمیان اعتباری فرق ہے کہ احیاء کا تعلق حیوٰۃ کے ساتھ ہوتا ہے اور اماتت کا تعلق موت کے ساتھ ہوتا ہے اور موت وحیواۃ میں تقابل تضاد ہے کہ یہ دونوں ایک ذات میں جمع نہیں ہو سکتے ہیں۔

وسواءٌ کان تقابل التضاد:۔ یہاں سے شارحؒ مطابقہ کے معنوں کے درمیان تضاد کو عام کر کے تقابل کی چاروں قسموں کو شامل کر رہے ہیں چنانچہ تقابل کی چار قسمیں ہیں تقابل تضایف تقابل تضاد تقابل ایجاب وسلب تقابل عدم وملکہ ان کی وجہ حصر یہ ہے کہ دونوں متضاد چیزیں وجودی ہوں گی یا ایک وجودی اور دوسری عدمی اگر دونوں وجودی ہوں تو پھر دیکھیں گے کہ ایک کے وجود کا پہچاننا دوسرے پر موقوف ہے یا نہیں اگر ایک کے وجود کا پہچاننا دوسرے کے پہچاننے پر موقوف ہے۔ تو اس کو تقابل تضایف کہتے ہیں جیسے ابوۃ اور بنوۃ کے درمیان ہے اور اگر ایک کے وجود کا پہچاننا دوسرے پر موقوف نہ ہو تو اسے تقابل تضاد کہتے ہیں جیسے حرکۃ وسکون کہ یہ دونوں وجودی ہیں اور ان میں سے ایک کا پہچاننا دوسرے پر موقوف نہیں ہے۔ اور اگر دو متقابل چیزوں میں سے ایک وجودی اور دوسری عدمی ہو تو دیکھیں گے کہ وہ عدمی چیز وجودی بن سکتی ہے یا نہیں اگر وہ عدمی چیز وجودی نہ بن سکتی ہو تو اسے تقابل ایجاب وسلب کہتے ہیں جیسے انسان اور لا انسان اور اگر وہ عدمی چیز وجودی بن سکتی ہو تو اسے عدم وملکہ کہتے ہیں جیسے عمٰی اور بصر ان میں عمٰی عدمی ہے

اور بصر وجودی ہے لیکن عمی عدمی ہونے کے باوجود یہ عدمی وجودی بن سکتی ہے چنانچہ عمی کی تعریف کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ "عدم البصر عما من شانه ان یکون بصیرا۔ عمی اس ذات میں نگاہ کے نہ ہونے کو کہتے ہیں جس میں نگاہ ہونی چاہئے۔

وَيَكُوْنُ ذٰلِكَ الْجَمْعُ بِلَفْظَيْنِ مِنْ نَوْعٍ وَاحِدٍ مِنْ أَنْوَاعِ الْكَلِمَةِ اِسْمَيْنِ نَحْوُ وَتَحْسَبُهُمْ اَيْقَاظًا وَهُمْ رُقُوْدٌ اَوْ فِعْلَيْنِ نَحْوُ يُحْيِيْ وَيُمِيْتُ اَوْ حَرْفَيْنِ نَحْوُ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ فَاِنَّ فِي اللَّامِ مَعْنَى الْاِنْتِفَاعِ وَفِيْ عَلٰى مَعْنَى التَّضَرُّرِ اَيْ لَا يَنْتَفِعُ بِطَاعَتِهَا وَلَا يَتَضَرَّرُ بِمَعْصِيَتِهَا غَيْرُهَا اَوْ مِنْ نَوْعَيْنِ نَحْوُ اَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا فَاَحْيَيْنَاهُ فَاِنَّهُ قَدْ اُعْتُبِرَ فِي الْاِحْيَاءِ مَعْنَى الْحَيٰوةِ وَالْمَوْتُ وَالْحَيٰوةُ مِمَّا يَتَقَابَلَانِ وَقَدْ دَلَّ عَلَى الْاَوَّلِ بِالْاِسْمِ وَعَلَى الثَّانِيْ بِالْفِعْلِ۔

ترجمہ:۔

اور یہ جمع کرنا ہوتا ہے دو لفظوں کے ساتھ انواع کلمہ میں سے ایک نوع سے خواہ دونوں اسم ہوں جیسے تو سمجھے گا کہ وہ جاگ رہے ہیں حالانکہ وہ تو سو رہے ہیں یا دونوں فعل ہوں جیسے وہ زندہ کرتا ہے اور مار دیتا ہے یا دونوں حرف ہوں جیسے ہر نفس کیلئے وہی ہے جو اس نے کمایا ہے اور اسی پر وبال ہے اس کا جو اس نے کیا ہے کیونکہ لام میں انتفاع کا معنی ہے اور علی میں ضرر کا معنی ہے یعنی کسی کی اطاعت سے نفع اور گناہ سے نقصان کوئی دوسرا نہیں اٹھائے گا یا دونوعوں میں سے ہو جیسے کیا وہ جو مردہ ہو پھر ہم نے اسے زندہ کر دیا۔

تشریح:۔

یہاں سے مصنف نے مطابقہ کی تفصیل بیان کی ہے مطابقہ دو متضاد معنوں کے جمع کرنے کا نام ہے تو یہ متضاد معنی یا تو کلمہ کے ایک ہی نوع میں جمع ہوں گے اور یا مختلف انواع میں ایک ہی نوع میں جمع ہونے کا مطلب یہ ہے کہ دو فعلوں کے درمیان تضاد ہو یا دو اسموں کے درمیان تضاد ہو یا دو حرفوں کے درمیان تضاد ہو۔ دو اسموں کے درمیان تضاد ہونے کی مثال جیسے وتحسبهم ایقاظا وهم رقود" اور تم ان کو سویا ہوا گمان کرو گے حالانکہ وہ جاگ رہے ہیں۔ ایقاظ کے معنی ہیں جاگنا اور رقود کے معنی ہیں سونا یہ دونوں اسم ہیں اور ان کے درمیان تضاد ہے۔

دو فعلوں کے درمیان تضاد ہونے کی مثال جیسے "یحیی ویمیت" "وہ زندہ کرتا ہے اور مارتا ہے۔ ان دونوں کے درمیان تضاد ہے اور یہ دونوں فعل ہیں۔

دو حرفوں کے درمیان تضاد ہو جیسے "لها ما کسبت وعلیها ما اکتسبت" اس میں لام اور علی دونوں حرف ہیں اور ان دونوں کے معنوں میں تضاد ہے لام انتفاع کیلئے آتا ہے اور علی ضرر کیلئے آتا ہے یعنی ہر انسان کو اپنے عمل کا فائدہ اور اپنے عمل کا نقصان پہنچے گا کسی اور کو نہیں پہنچے گا۔ اور انتفاع اور ضرر میں تضاد ہے۔

مختلف النوع کے معنی میں تضاد ہونے کی مثال جیسے او من کان میتا فاحییناه" کیا وہ زمین جو مری ہوئی ہو یعنی بنجر ہو پھر ہم اسے زندہ کر دیں یعنی سر سبز و شاداب بنا دیں۔ اس میں میتا اسم ہے اور احیینا فعل میں حیواۃ کے معنی کا اعتبار کیا گیا ہے اور موت و حیوۃ میں تضاد ہے موت پر اسم دلالت کرتا ہے اور حیواۃ پر فعل اور یہ دونوں کلمہ کی قسموں میں سے مختلف النوع ہیں۔

وَهُوَ اَيِ الطِّبَاقُ ضَرْبَانِ طِبَاقُ الْاِيْجَابِ كَمَا مَرَّ وَطِبَاقُ السَّلْبِ وَهُوَ اَنْ يُجْمَعَ بَيْنَ فِعْلَيْ مَصْدَرٍ وَاحِدٍ اَحَدُهُمَا مُثْبَتٌ وَالْاٰخَرُ مَنْفِيٌّ اَوْ اَحَدُهُمَا اَمْرٌ وَالْاٰخَرُ نَهْيٌ فَالْاَوَّلُ نَحْوُ وَلٰكِنَّ اَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُوْنَ يَعْلَمُوْنَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَالثَّانِيْ نَحْوُ فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِ۔

ترجمہ:۔

اور اس کی یعنی طباق کی دو قسمیں ہیں طباق ایجاب جیسا کہ گزر چکا ہے اور طباق سلب اور وہ یہ ہے کہ ایک ہی مصدر کے دو فعل جمع کر دیئے جائیں جن میں سے ایک مثبت اور دوسرا منفی ہو یا ایک امر اور دوسرا نہی ہو اول جیسے لیکن بہت سے لوگ نہیں جانتے جانتے ہیں دنیا کو اوپر اوپر سے اور ثانی جیسے تم لوگوں سے نہ ڈرو اور مجھ سے ڈرو۔

تشریح:۔

وھو ضربان طباق الایجاب وطباق السلب :۔

یہاں سے طباق کی تقسیم کررہے ہیں چنانچہ طباق کی دوقسمیں ہیں طباق ایجاب اور طباق سلب طباق ایجاب کی مثالیں گزر چکی ہیں اور طباق سلب وہ ہے جس میں ایک ہی مصدر کے دو فعلوں کو ایک دوسرے کا مقابل بنادیا جائے اس طور پر کہ ان میں سے ایک مثبت اور دوسرا منفی ہو یا ایک امر اور دوسرا نہی ہو اول کی مثال جیسے قرآن کریم میں ارشاد باری تعالیٰ ہے ”ولکن اکثر الناس لا یعلمون ☆ یعلمون ظاھرًا من الحیواۃ الدنیا۔ لیکن اکثر لوگ نہیں جانتے۔ وہ دنیا کی زندگی کو اوپر اوپر سے جانتے ہیں۔ اس میں لا یعلمون اور یعلمون میں حقیقت کے اعتبار سے کوئی تضاد نہیں ہے اسلئے کہ ”لا یعلمون“ سے آخرت کی زندگی مراد ہے اور ”یعلمون“ سے دنیا کی زندگی مراد ہے محل کے مختلف ہونے کی وجہ سے اور ان میں جاننے نہ جاننے کے اعتبار سے کوئی تقابل نہیں ہے لیکن لا یعلمون اور یعلمون ایک ہی مصدر کے دو فعل ہیں ایک منفی اور دوسرا مثبت اس اعتبار سے ان میں تضاد ہے۔

ثانی یعنی ایک مصدر کے دو فعل ہوں ایک نہی اور دوسرا امر جیسے فلا تخشون الناس واخشون۔ تم لوگوں سے نہ ڈرو مجھ سے ڈرو! اس میں بھی حقیقت کے اعتبار سے کوئی تضاد نہیں ہے اسلئے کہ ایک کے معنی ہیں کہ لوگوں سے نہ ڈرو اور دوسرے کے معنی ہیں مجھ سے ڈرو اور لوگوں سے نہ ڈرنے اور اللہ سے ڈرنے میں کوئی تضاد نہیں ہے لیکن چونکہ ایک ہی مصدر سے ہیں کہ ان میں سے ایک نہی اور دوسرا امر ہے اس اعتبار سے ان میں تضاد ہے۔

وَمِنَ الطِّبَاقِ مَاسَمَّاهُ بَعْضُهُمْ تَدْبِيْجًا مِنْ دَبَّجَ الْمَطَرُ الْاَرْضَ زَيَّنَهَا وَفَسَّرَهُ بِاَنْ يُذْكَرَ فِيْ مَعْنًى مِنَ الْمَدْحِ وَغَيْرِهٖ اَلْوَانٌ لِقَصْدِ الْكِنَايَةِ اَوِ التَّوْرِيَةِ وَاَرَادَ بِالْاَلْوَانِ مَافَوْقَ الْوَاحِدِ بِقَرِيْنَةِ الْاَمْثِلَةِ فَتَدْبِيْجُ الْكِنَايَةِ نَحْوُ قَوْلِهٖ شِعْرٌ تَرَدّٰى مِنْ تَرَدَّيْتُ الثَّوْبَ اَخَذْتُهٗ رِدَاءً ثِيَابَ الْمَوْتِ حُمْرًا فَمَا اَتٰى لَهَا اَيْ لِتِلْكَ الثِّيَابِ اللَّيْلُ اِلَّا وَهِيَ مِنْ سُنْدُسٍ خُضْرٌ يَعْنِيْ اِرْتَدَى الثِّيَابَ الْمُلَطَّخَةَ بِالدَّمِ فَلَمْ يَنْقَضِ يَوْمُ قَتْلِهٖ وَلَمْ يَدْخُلْ فِيْ لَيْلَةٍ اِلَّا وَقَدْ صَارَتِ الثِّيَابُ مِنْ سُنْدُسٍ خُضْرٍ مِنْ ثِيَابِ الْجَنَّةِ فَقَدْ جَمَعَ بَيْنَ الْحُمْرَةِ وَقَصَدَ بِالْاَوَّلِ الْكِنَايَةَ عَنِ الْقَتْلِ وَبِالثَّانِي الْكِنَايَةَ عَنْ دُخُوْلِ الْجَنَّةِ وَتَدْبِيْجُ التَّوْرِيَةِ كَقَوْلِ الْحَرِيْرِيِّ فَمُذْ اَغْبَرَّ الْعَيْشُ الْاَخْضَرُ وَازْوَرَّ الْمَحْبُوْبُ الْاَصْفَرُ اِسْوَدَّ يَوْمِيَ الْاَبْيَضُ وَابْيَضَّ فَوْدِيَ الْاَسْوَدُ حَتّٰى رَثٰى لِيَ الْعَدُوُّ الْاَزْرَقُ فَيَا حَبَّذَا الْمَوْتُ الْاَحْمَرُ فَالْمَعْنَى الْقَرِيْبُ لِلْمَحْبُوْبِ الْاَصْفَرِ هُوَ الْاِنْسَانُ الَّذِيْ لَهٗ صُفْرَةٌ وَالْبَعِيْدُ الْمَذْهَبُ وَهُوَ الْمُرَادُ هٰهُنَا فَيَكُوْنُ تَوْرِيَةً وَجَمْعُ الْاَلْوَانِ لِقَصْدِ التَّوْرِيَةِ لَا يَقْتَضِيْ اَنْ يَكُوْنَ فِيْ كُلِّ لَوْنٍ تَوْرِيَةٌ كَمَا تَوَهَّمَهُ الْبَعْضُ۔

ترجمہ:۔

اور طباق ہی میں سے ہے وہ جس کو بعض لوگوں نے تدبیج کے نام کے ساتھ موسوم کیا ہے یہ دبج المطر الارض بمعنی زینھا سے مأخوذ ہے اور اس کی تفسیریوں کی ہے کہ مدح وغیرہ میں سے کسی کے معنی میں کنایہ یا توریہ کے طور پر رنگوں کا ذکر کیا جائے اور الوان سے مراد ایک سے زیادہ لون ہیں اس کا قرینہ یہ مثالیں ہیں تو تدبیج کنایہ جیسے شاعر کا شعر ہے اس نے چادر اوڑھی یہ تردیت الثوب سے مأخوذ ہے بمعنی چادر اوڑھنا یعنی ابونہشل نے موت کے سرخ کپڑے پہن لئے تو ان کپڑوں کیلئے ابھی رات نہیں آئی تھی کہ وہ سبز ریشم کے ہوگئے یعنی اس نے خون آلود کپڑے پہن لئے پس ان کپڑوں کیلئے ابھی رات نہ آئی تھی کہ وہ کپڑے سبز سندس کے ہوگئے جو جنت کا لباس ہے یہاں پر شاعر نے حمرۃ، خضرۃ، کو جمع کردیا ہے اور اول کنایہ ہے قتل سے اور ثانی کنایہ ہے دخول جنت سے اور تدبیج توریہ جیسے حریری کا قول ہے جب سے ہری بھری (اچھی) زندگی گرد آلود ہوئی ہے اور زرد رنگ کے محبوب نے منہ پھیرلیا ہے۔ تو میرا روشن دن تاریک ہوگیا ہے۔ اور میرے سر کے بال سفید ہوگئے ہیں۔ یہاں تک کہ مجھ پر سخت جان دشمن بھی رحم کھانے لگا ہائی سرخ موت کتنی پیاری ہے؟

تو یہاں پر محبوب اصفر کا معنی قریب زرد رنگ کا انسان ہے اور یہاں پر یہی معنی مراد ہے تو یہ توریہ بن جائے گا اور توریہ کیلئے رنگوں کو جمع کرنا اس کا تقاضا نہیں کرتا ہے کہ ہر رنگ میں توریہ ہو جائے جیسے کہ کچھ لوگوں کو یہ وہم ہوا ہے۔

تشریح:۔

ومن الطباق ماسمّاه بعضهم تدبيجا:۔طباق کی ایک قسم تدبیج ہے تدبیج دبج المطر الارض سے ماخوذ ہے اس کے معنی ہوتے ہیں بارش کے ہونے کے بعد زمین کا خوبصورت اور مزین ہونا۔اور اصطلاح میں تدبیج کہتے ہیں مدح ذم ہجو یا مرثیہ میں سے کسی کیلئے کنایہ یا توریہ کے طور پر رنگوں کے ذکر کرنے کو۔

تدبیج الکنایہ کی مثال جیسے ابونہشل محمد ابن حمید کے مرثیہ میں ابوتمام کا یہ شعر۔

تردّى ثياب الموت حمرًافماأتى::لهامن الليل الاوهي من سندس خضر۔

تحقیق المفردات:۔ تردى ترديت الثوب سے ماخوذ ہے اس کے معنی ہیں کپڑے کو چادر کے طور پر اوڑھنا۔ثياب الموت حمرًا سے مراد زخمی ہو کر خون میں لت پت ہو جانا ہے۔سندس باریک ریشم۔ خضر ہرا سبز۔

ترجمہ:۔ابونہشل نے موت کے سرخ کپڑے پہن لئے پس ان کپڑوں کیلئے رات نہیں آئی تھی کہ وہ سبز باریک ریشم کے بن گئے۔

محل استشہاد:۔اس میں حمرًا سرخ رنگ کو قتل سے کنایہ کیا ہے اور سندس خضر کو دخول جنت سے کنایہ کیا ہے۔

تدبیج التوریہ کی مثال جیسے حریری کا قول ہے کہ فَمُذ اغبرّ العيش الاخضر وازورّ المحبوب الاصفراسودیومی الابیض وابیض فوْدى الاسودحتّٰى رثى لى العدوالازرق فياحبذاالموت الاحمر۔

پس جب سے میری اچھی زندگی گرد آلود ہوئی ہے اور زرد رنگ کے محبوب نے منہ پھیر لیا ہے تو میرا روشن دن سیاہ بن چکا ہے اور میرے کنپٹیوں کے سیاہ بال سفید ہو گئے ہیں یہاں تک کہ سخت جان دشمن بھی مجھ پر رحم کھانے لگا پس کیا ہی اچھی ہے سرخ موت۔

محل استشہاد:۔اس میں ''المحبوب الاصفر'' کے دو معنی ہیں ایک معنی قریب اور دوسرا معنی بعید۔اس کا معنی قریب زرد رنگ کا دوست ہے اور یہ معنی یہاں پر مقصود نہیں ہے اور معنی بعید سونے کا دینار اور یہی مقصود ہے تو یہاں حریری نے ''محبوب الاصفر'' کہکر سونے کے دینار سے ''تدبيج التوريه'' کیا ہے اور باقی تمام رنگوں کو کنایہ کے طور پر استعمال کیا ہے بعض لوگوں نے سمجھا ہے کہ یہاں پر توریہ ایک سے زیادہ ہے یہ صحیح نہیں ہے صحیح بات وہی ہے جو ہم نے بتادی ہے کہ یہاں پر صرف ایک ہی مقام پر توریہ ہے باقی سب کے سب کنایات ہیں اور ایسا ممکن ہے کہ کسی کلام میں کئی رنگوں کو استعمال کیا جائے ان میں صرف ایک توریہ ہو باقی سب کنایات ہوں جیسا کہ یہاں پر ہے۔

وَيُلحَقُ بِهٖ اَىْ بِالطِّبَاقِ شَيْئَانِ اَحَدُهُمَا اَلْجَمْعُ بَيْنَ مَعْنَيَيْنِ يَتَعَلَّقُ اَحَدُهُمَا بِمَا يُقَابِلُ الْاٰخَرَ نَوْعَ تَعَلُّقٍ السَّبَبِيَّةِ وَاللُّزُوْمِ نَحْوُ اَشِدَّآءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ فَاِنَّ الرَّحْمَةَ وَاِنْ لَمْ تَكُنْ مُقَابِلَةً لِلشِّدَّةِ لٰكِنَّهَا مُسَبَّبَةٌ عَنِ اللِّيْنِ الَّذِىْ هُوَ ضِدُّ الشِّدَّةِ وَالثَّانِىْ اَلْجَمْعُ بَيْنَ مَعْنَيَيْنِ غَيْرِ مُتَقَابِلَيْنِ عُبِّرَ عَنْهُمَا بِلَفْظَيْنِ يَتَقَابَلُ مَعْنَاهُمَا الْحَقِيْقِيَّانِ نَحْوُ قَوْلِهٖ شِعْرٌ لَا تَعْجَبِىْ يَا سَلْمُ مِنْ رَجُلٍ يُرِيْدُ نَفْسَهٗ ضَحِكَ الْمَشِيْبُ بِرَاْسِهٖ اَىْ ظَهَرَ ظُهُوْرًا تَامًّا فَبَكٰى ذٰلِكَ الرَّجُلُ فَظُهُوْرُ الْمَشِيْبِ لَا يُقَابِلُ الْبُكَاءَ اِلَّا اَنَّهٗ قَدْ عُبِّرَ عَنْهُ بِالضَّحْكِ الَّذِىْ مَعْنَاهُ الْحَقِيْقِىُّ مُقَابِلٌ لِلْبُكَاءِ وَيُسَمَّى الثَّانِىْ اِيْهَامَ التَّضَادِ لِاَنَّ الْمَعْنَيَيْنِ ذُكِرَا بِلَفْظَيْنِ يُوْهِمَانِ بِالتَّضَادِ نَظَرًا اِلَى الظَّاهِرِ۔

ترجمہ:۔

اور طباق کے ساتھ ملحق دو چیزیں ہیں اول ایسے دو معنوں کو جمع کرنا کہ ان میں سے ایک کا دوسرے کے مقابل کے ساتھ سببیت یا لزوم کا تعلق ہو جیسے کافروں پر وہ سخت گیر اور آپس میں رحم دل ہیں تو رحمت اور شدت اگرچہ ایک دوسرے کے مقابل نہیں ہیں لیکن یہ لین کیلئے مسبب ہے جو شدت کی

ضد ہے اور ثانی ایسے دو غیر متقابل معنوں کو جمع کرنا ہے جن کی تعبیر ایسے دو لفظوں کے ساتھ ہو جن کے حقیقی معنی متقابل ہوں جیسے شعر اے سلمٰی ایسے آدمی کو دیکھ کر تعجب نہ کر جس کے سر پر بڑھاپا ہنسا ہے یعنی پورے طور پر ظاہر ہو گیا ہے اور وہ آدمی رو دیا تو بڑھاپے کا ظاہر ہونا رونے کا مقابل نہیں ہے لیکن اس کی تعبیر اس ہنسنے کے ساتھ کی گئی ہے جس کے معنی حقیقی بکاء کا مقابل ہے اور ثانی کا نام ایہام التضاد ہے کیونکہ اس میں دو معنوں کی تعبیر ایسے دو لفظوں کے ساتھ کی گئی ہے جو بظاہر موہم تضاد ہیں۔

تشریح:۔

ویلحق به شیئان :۔ یہاں سے مزید دو چیزوں کو بیان کر رہے ہیں جو بعینہ طباق نہیں ہیں بلکہ طباق کے ملحقات میں سے ہیں ان میں سے ایک یہ ہے کہ کلام میں دو ایسے معنوں کو جمع کیا جائے جو آپس میں تو متقابل نہ ہوں لیکن ان میں سے ایک سببیت یا لزوم کے طور پر کسی ایسے معنٰی کے ساتھ متعلق ہو جو دوسرے معنٰی کا مقابل ہو یا ان کو دو ایسے لفظوں کے ساتھ ذکر کیا جائے کہ ان میں سے ایک لفظ کا معنٰی حقیقی دوسرے لفظ کا مقابل بن رہا ہو اول کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے اشداء علی الکفار رحماء بینهم ۔وہ کافروں پر بڑے سخت اور آپس میں بڑے رحم دل ہیں اس آیت میں ''اشداء'' اور ''رحماء'' کو ایک دوسرے کا مقابل بنایا ہے حالانکہ ''اشداء'' کا مقابل ''لین'' ہے اور ''رحماء'' کا مقابل ''فظاظة'' (بد خلقی) ہے لیکن ''لین'' رحمت کا سبب ہے اور رحمت لین کا مسبب ہے تو سببیت کے تعلق کی وجہ سے ان کو ایک دوسرے کا مقابل بنایا ہے۔

دوسرے کی مثال دعبل خزاعی رافضی کا یہ شعر ہے لا تعجبی یاسلم من رجل ضحك المشيب برأسه فبكا۔

تحقیق المفردات:۔ لا تعجبی فعل نہی ہے تعجب کرنے سے اور حیران ہونے سے منع کر رہا ہے رجل سے مراد شاعر خود ہے سلم یا تو منادیٰ مرخم ہے اصل میں سلمٰی تھا اور یا سلم ہی عورت کا نام ہے ''ظهر المشيب'' کے معنٰی ہیں بڑھاپے کا پورے طور پر ظاہر ہو جانا۔ ''بکاء'' کے معنٰی ہیں رونا۔

ترجمہ:۔ اے سلمٰی تم اس آدمی پر تعجب نہ کرو جس کے سر پر بڑھاپا پورے طور پر ظاہر ہوا تو وہ رو پڑا۔

محل استشہاد:۔ اس میں ''ظهور مشيب'' اور ''بکاء'' کو ایک دوسرے کا مقابل بنایا ہے اگر چہ یہ اپنے ظاہری معنٰی کے اعتبار سے مقابل نہیں بن سکتے ہیں لیکن ضحك کو جب اپنے حقیقی معنٰی میں لے لیا جائے تو چونکہ ان میں تضاد پایا جائے گا اسلئے پھر یہ دونوں ایک دوسرے کے مقابل بن جائیں گے۔

یہ دونوں صورتیں ملحق بالطباق ہیں بعینہ طباق نہیں ہیں اسلئے کہ ان میں بذات خود کوئی تقابل نہیں پایا جاتا ہے لیکن چونکہ ایک طرح سے تقابل پر مشتمل ہے اسلئے یہ ملحق بالطباق ہیں۔

وَدَخَلَ فِيهِ اَىْ فِى الطِّبَاقِ بِالتَّفْسِيرِ الَّذِىْ سَبَقَ مَا يُخْتَصُّ بِاسْمِ الْمُقَابَلَةِ وَاِنْ جَعَلَهُ السَّكَاكِىُّ وَغَيْرُهُ قِسْمًا بِرَأْسِهِ مِنَ الْمُحَسِّنَاتِ الْمَعْنَوِيَّةِ وَهِىَ اَنْ يُّوْتٰى بِمَعْنَيَيْنِ مُتَوَافِقَيْنِ اَوْ اَكْثَرَ ثُمَّ يُوْتٰى بِمَا يُقَابِلُ ذٰلِكَ الْمَذْكُوْرَ مِنَ الْمَعْنَيَيْنِ الْمُتَوَافِقَيْنِ اَوِ الْمَعَانِى الْمُتَوَافِقَةِ عَلَى التَّرْتِيْبِ فَيَدْخُلُ فِى الطِّبَاقِ لِاَنَّهُ جَمْعٌ بَيْنَ مَعْنَيَيْنِ مُتَقَابِلَيْنِ فِى الْجُمْلَةِ وَالْمُرَادُ بِالتَّوَافُقِ خِلَافُ التَّقَابُلِ حَتّٰى لَا يُشْتَرَطُ اَنْ يَكُوْنَا مُتَنَاسِبَيْنِ اَوْ مُتَمَاثِلَيْنِ فَمُقَابَلَةُ الْاِثْنَيْنِ بِالْاِثْنَيْنِ نَحْوُ فَلْيَضْحَكُوْا قَلِيْلًا وَلْيَبْكُوْا كَثِيْرًا اَتٰى بِالضِّحْكِ وَالْقِلَّةِ الْمُتَوَافِقَيْنِ ثُمَّ الْبُكَاءِ وَالْكَثْرَةِ الْمُتَقَابِلَيْنِ لَهُمَا وَمُقَابَلَةُ الثَّلَاثَةِ بِالثَّلَاثَةِ نَحْوُ قَوْلِهِ شِعْرٌ مَا اَحْسَنَ الدِّيْنَ وَالدُّنْيَا اِذَا اجْتَمَعَا وَاَقْبَحَ الْكُفْرَ وَالْاِفْلَاسَ بِالرَّجُلِ اَتٰى بِالْحُسْنِ وَالدِّيْنِ وَالْغِنٰى ثُمَّ بِمَا يُقَابِلُهَا مِنَ الْقُبْحِ وَالْكُفْرِ وَالْاِفْلَاسِ عَلَى التَّرْتِيْبِ۔

ترجمہ:۔

اور سابقہ تفسیر سے طباق میں داخل ہو گیا ہے وہ جسے مقابلہ کے نام سے خاص کر دیا جاتا ہے اگر چہ علامہ سکاکی وغیرہ نے اسے محسنات معنویہ میں سے ایک مستقل قسم مانا ہے اور مقابلہ یہ ہے کہ دو یا دو سے زیادہ متوافق معنوں کو لا کر ہر ایک کے مقابل کو ترتیب کے ساتھ ذکر کر دیا جائے تو یہ طباق

میں داخل ہے کیونکہ یہ بھی فی الجملہ دو متقابل معنوں کو جمع کرنا ہے اور توافق سے مراد خلاف تقابل ہے یہاں تک کہ ان کا متناسب ہونا یا متماثل ہونا شرط نہیں ہے تو دو کا دو کے ساتھ متقابل ہونا جیسے چاہئے کہ وہ کم ہنسیں اور زیادہ روئیں پہلے دو متوافق ہنسنے اور قلیل کو لائے پھر ان کے مقابل رونے اور کثرت کو لائے اور تین کا مقابلہ تین کے ساتھ ہو جیسے شعر کیا ہی اچھا ہے کہ دین اور دنیا جب جمع ہو جائیں اور کیا ہی برا ہے جب کفر اور افلاس آدمی کے ساتھ یہاں پر حسن دین اور غنی کے بعد ان کے مقابل قبح کفر اور افلاس کو ترتیب کے ساتھ ذکر کیا ہے۔

تشریح:۔

ودخل فيه مايختص باسم المقابلة :۔یہاں سے علامہ سکاکی پر چوٹ کر کے طباق میں داخل ایک اور قسم کو بیان کر رہے ہیں چنانچہ علامہ سکاکیؒ نے مقابلہ کو ایک مستقل قسم قرار دیا ہے تو مصنفؒ فرماتے ہیں کہ طباق کی مذکورہ تعریف کرنے کی صورت میں (یعنی طباق فی الجملہ دو متضاد معنوں کے جمع کرنے کا نام ہے) مقابلہ بھی طباق میں داخل ہوگا اسے مستقل قسم بنانے کی ضرورت نہیں ہے چنانچہ مقابلہ کہتے ہیں دو یا دو سے زیادہ معانی غیر متقابلہ کو ذکر کرنے کے بعد بالترتیب ان کے مقابل معنوں کو ذکر کر دیا جائے کہ اول کی ضد بھی اولاً مذکور ہو اور ثانی کی ضد بھی ثانیاً مذکور ہو اور ثالث کی ضد بھی ثالثاً مذکور ہو۔

والمرادبالتوفق خلاف التقابل :۔اس عبارت کے ساتھ ماتنؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ مقابلہ پر جس طرح طباق کی تعریف صادق آرہی ہے اسی طرح مراعاۃ النظیر کی تعریف بھی صادق آرہی ہے آپ نے اسے طباق میں داخل کیوں کیا ہے مراعاۃ النظیر میں داخل کیوں نہیں کیا ہے اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب:۔تو اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ نے اس اعتراض کا جواب دیا ہے کہ مقابل کی تعریف میں توافق سے ہماری مراد خلاف تقابل ہے خواہ اس میں تماثل یا تناسب ہو یا نہ ہو جبکہ مراعاۃ النظیر کی تعریف میں تماثل اور تناسب کا ہونا ضروری ہے اسلئے ہم نے اسے طباق کی تعریف میں داخل مانا ہے مراعاۃ النظیر کی تعریف میں داخل نہیں مانا ہے۔

دو کی دو کے ساتھ تقابل کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے "فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا۔ چاہئے کہ وہ کم ہنسیں اور زیادہ روئیں اس میں محل استشہاد یہ ہے کہ ضحك اور قليل کو اولاً ذکر کر کے بكاء اور كثير کو اسکا مقابل بنایا ہے اس طور پر کہ ضحك پہلے مذکور ہے تو اس کا مقابل بكاء بھی پہلے مذکور ہے اور قلیل بعد میں مذکور ہے تو اس کا مقابل کثیر بھی بعد میں مذکور ہے۔

تین کی تین کے ساتھ تقابل کی مثال جیسے ابودلامہ کا یہ شعر ما احسن الدين والدنيا اذ اجتمعا:: واقبح الكفر والافلاس بالرجل۔

ترجمہ:۔کیا ہی اچھا ہے دین اور مالداری جب جمع ہو جائیں اور کیا ہی برے ہیں کفر اور افلاس آدمی کے ساتھ۔

اس میں محل استشہاد یہ ہے کہ پہلے مصرعے میں حسن دین اور دنیا کو بالترتیب ذکر کیا اور پھر اسی ترتیب سے ان کے مقابل قبح کفر اور افلاس کو ذکر کیا ہے۔

وَمُقَابَلَةُ الْاَرْبَعَةِ بِالْاَرْبَعَةِ نَحْوُ فَاَمَّا مَنْ اَعْطٰى وَاتَّقٰى وَصَدَّقَ بِالْحُسْنٰى فَسَنُيَسِّرُهٗ لِلْيُسْرٰى وَاَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنٰى وَكَذَّبَ بِالْحُسْنٰى فَسَنُيَسِّرُهٗ لِلْعُسْرٰى وَالتَّقَابُلُ بَيْنَ الْجَمِيْعِ ظَاهِرٌ اِلَّا بَيْنَ الْاِتِّقَاءِ وَالْاِسْتِغْنَاءِ فَبَيَّنَهٗ بِقَوْلِهٖ وَالْمُرَادُ بِاسْتَغْنٰى اَنَّهٗ زَهِدَ فِيْمَا عِنْدَ اللّٰهِ تَعَالٰى كَاَنَّهٗ مُسْتَغْنٍ عَنْهُ اَيْ عَمَّا عِنْدَ اللّٰهِ تَعَالٰى فَلَمْ يَتَّقِ اَوِ الْمُرَادُ بِاسْتَغْنٰى اِسْتَغْنٰى بِشَهْوَاتِ الدُّنْيَا عَنْ نَعِيْمِ الْجَنَّةِ فَلَمْ يَتَّقِ فَيَكُوْنُ الْاِسْتِغْنَاءُ مُسْتَلْزِمًا لِعَدَمِ الْاِتِّقَاءِ وَهُوَ مُقَابِلٌ لِلْاِتِّقَاءِ فَيَكُوْنُ هٰذَا مِنْ قَبِيْلِ قَوْلِهٖ تَعَالٰى اَشِدَّآءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ۔

ترجمہ:۔

اور چار چار کا مقابل بن جائے جیسے تو جس نے دیدیا اور ڈرتا رہا اور اچھی بات کی تصدیق کی تو ہم اس کیلئے آسان کر دیں گے آسانی کو اور جس نے نہ دیا اور بے پرواہ رہا اور اچھی بات کو جھوٹ سمجھا تو ہم اس کو آہستہ آہستہ سختی تک پہنچا دیں گے اور ان سب میں تقابل بالکل ظاہر ہے سوائے اتقاء اور

استغناء کے تو اسے اپنے قول والمراد بالستغنی سے بیان کر دیا کہ استغنیٰ کا مطلب یہ ہے کہ وہ خدا کی نعمتوں سے ایسا بے پرواہو گیا گویا کہ وہ اس سے بے نیاز ہے یا وہ دنیا کی لذتوں میں پھنس کر جنت کی نعمتوں سے بے پرواہو گیا جس کی وجہ سے اس نے تقویٰ اختیار نہیں کیا۔ تو استغناء مستلزم ہے عدم اتقاء کو جو اتقاء کا مقابل ہے اس صورت میں یہ ارشاد باری تعالیٰ اشداء علی الکفار الخ کے قبیل سے بن جائے گا۔

تشریح:۔

چار کی چار کے ساتھ تقابل کی مثال جیسے قرآن کریم میں ارشاد باری تعالیٰ ہے فاما من اعطیٰ واتقیٰ وصدق بالحسنیٰ فسنیسرهٗ للیسریٰ واما من بخل واستغنیٰ وکذب بالحسنیٰ فسنیسرهٗ للعسریٰ۔ جو کوئی دیدے اور تقویٰ اختیار کرے اور صحیح بات کی تصدیق کرے تو ہم اس کیلئے دخول جنت آسان کر دیں گے اور جو کوئی بخل کرے اور استغنیٰ اختیار کرے اور صحیح بات جھٹلا دے تو ہم اس کیلئے دخول جہنم آسان کر دیتے ہیں۔ محل استشہاد اس آیت میں پہلے چار چیزوں اعطاء تقویٰ صحیح بات کی تصدیق اور دخول جنت کا آسان ہونا ذکر کر کے ان کے اضداد اعطاء کی ضد بخل تقویٰ کی ضد استغناء صحیح بات کے تصدیق کی ضد صحیح بات کو جھٹلانا، اور دخول جنت کا آسان ہونا اس کی ضد دخول جہنم کا آسان ہونا ذکر کر دیا ہے۔

اس میں باقیوں کے اضداد ہونے میں تو کوئی خفا نہ تھا اس لئے ان کی وضاحت بھی نہیں کی ہے البتہ تقویٰ کی ضد استغنیٰ ہونے میں کچھ خفاء تھا اسلئے اس کی وضاحت کی ہے۔ چنانچہ اگر استغنیٰ کے یہ معنیٰ مراد لئے جائیں کہ وہ مالداری کی وجہ سے یا قناعت کی وجہ سے استغنیٰ کر رہا ہے تو یہ تقویٰ کی ضد نہیں بن سکتا ہے اسلئے اس کے کیا معنیٰ ہیں؟ تو مصنفؒ فرماتے ہیں کہ استغنیٰ کے دو معنیٰ ہیں ایک معنیٰ ہے اللہ کے پاس جو اجر وثوب ہے اس کے حاصل کرنے سے استغنیٰ کرتے ہوئے اس نے تقویٰ حاصل نہیں کیا ہے کہ اگر وہ تقویٰ اختیار کرتا تو اسے وہ اجر وثواب مل جاتا لیکن اس نے اجر وثواب سے عدم اتقیٰ کی وجہ سے استغنیٰ کیا ہے اور استغنیٰ کے دوسرے معنیٰ ہیں دنیا کی شہوات میں مگن ہو کر آخرت کی نعمتوں سے استغنیٰ کرنا تو اس میں بھی عدم اتقیٰ پایا جائے گا تو ان دونوں کے درمیان تقویٰ اور عدم تقویٰ میں تضاد ہے لہٰذا یہ آیت بھی "اشداء علی الکفار رحماء بینھم" کے قبیل سے بن جائے گی البتہ ان دونوں کے درمیان صرف اتنا فرق ہوگا کہ پہلی والی آیت میں مسبب رحمت سبب لین کا قائم مقام بن رہا تھا اور اس آیت میں سبب یعنی استغنیٰ کو مسبب یعنی تقویٰ کا قائم بنا دیا گیا ہے الغرض ان دونوں آیتوں میں سبب اور مسبب کا تعلق ہے۔

وَزَادَ السَّكَّاكِيُّ فِيْ تَعْرِيْفِ الْمُقَابَلَةِ قَيْدًا حَيْثُ قَالَ هِيَ اَنْ يُّجْمَعَ بَيْنَ شَيْئَيْنِ مُتَوَافِقَيْنِ اَوْ اَكْثَرَ وَبَيْنَ ضِدَّيْهِمَا وَاِذَا شُرِطَ هٰهُنَا اَيْ فِيْمَا بَيْنَ الْمُتَوَافِقَيْنِ اَوِ الْمُتَوَافِقَاتِ اَمْرٌ شُرِطَ ثَمَّهٗ اَيْ فِيْمَا بَيْنَ ضِدَّيْهِمَا اَوْ اَضْدَادِهِمَا ضِدُّهٗ اَيْ ضِدُّ ذٰلِكَ الْاَمْرِ كَهَاتَيْنِ الْاٰيَتَيْنِ فَاِنَّهٗ لَمَّا جُعِلَ التَّيْسِيْرُ مُشْتَرَكًا بَيْنَ الْاِعْطَاءِ وَالْاِتِّقَاءِ وَالتَّصْدِيْقِ جُعِلَ ضِدُّهٗ اَيْ ضِدُّ التَّيْسِيْرِ وَهُوَ التَّعْسِيْرُ الْمُعَبَّرُ عَنْهُ بِقَوْلِهٖ فَسَنُيَسِّرُهٗ لِلْعُسْرٰى مُشْتَرَكًا بَيْنَ اَضْدَادِهَا وَهِيَ الْبُخْلُ وَالْاِسْتِغْنَاءُ وَالتَّكْذِيْبُ فَعَلٰى هٰذَا لَا يَكُوْنُ قَوْلُهٗ مَا اَحْسَنَ الدِّيْنُ وَالدُّنْيَا مِنَ الْمُقَابَلَةِ لِاَنَّهٗ اُشْتُرِطَ فِي الدِّيْنِ وَالدُّنْيَا الْاِجْتِمَاعُ وَلَمْ يُشْتَرَطْ فِي الْكُفْرِ وَالْاِفْلَاسِ ضِدُّهٗ۔

ترجمہ:۔

اور علامہ سکاکی نے مقابلہ کی تعریف میں ایک قید کا اضافہ کر دیا ہے کیونکہ انھوں نے کہا ہے کہ مقابلہ یہ ہے کہ دو یا دو سے زیادہ متوافق اور ان کی ضدوں کو جمع کر دیا جائے اس طور پر کہ اگر وہاں پر کسی چیز کی شرط لگائی جائے تو یہاں پر بھی اس کی شرط لگائی جائے گی جیسے ان دونوں آیتوں میں ہے کیونکہ جب تیسیر کو اعطاء اور اتقاء کے درمیان مشترک قرار دیا گیا ہے تو تیسیر کی ضد تعسیر جس کی تعبیر فسنیسرہٗ للعسریٰ کے ساتھ کی گئی ہے اس کو بھی ان کے ضداد کے درمیان مشترک کیا گیا ہے اور دونوں ضد بخل استغناء اور تکذیب ہیں اس شرط کے اعتبار سے شعر ما احسن الدین والدنیا مقابلہ کی تعریف سے نکل جائے گا کیونکہ شاعر نے دین اور دنیا کے جمع ہونے کی شرط تو لگائی ہے لیکن کفر اور افلاس میں اس کی ضد یعنی افتراق کی شرط نہیں لگائی ہے

تشریح:۔

علامہ سکاکی نے مقابلہ کی تعریف میں ایک قید کا اضافہ کر دیا ہے اور وہ یہ ہے کہ مقابلہ میں توافق کی صورت میں دو یا دو سے زیادہ معنوں کے جمع

کرنے میں جس قید کا اعتبار کیا جائے اس کی ضد میں بھی اس قید کا اعتبار کرنا ضروری ہے۔ چنانچہ اعطاء اتقاء وغیرہ میں تیسیر مشترک کا اعتبار ہے تو ان کی اضداد بخل وغیرہ میں تعسیر مشترک کا اعتبار ہے اسی طرح ''فلیضحکوا قلیلاً ولیبکوا کثیرًا'' کو بھی مقابلہ کی تعریف شامل ہوگی البتہ ابو دلامہ کے اس شعر کو ما احسن الدین الخ کو مقابلہ کی تعریف شامل نہیں ہوگی اسلئے کہ اس میں توافق میں تو اجتماع کی قید موجود ہے لیکن اس کی ضد واقبح الکفر وغیرہ میں افتراق کی قید نہیں ہے۔

وَمِنْهُ اَیْ مِنَ الْمَعْنَوِیِّ مُرَاعَاةُ النَّظِیْرِ وَتُسَمّٰی التَّنَاسُبَ وَالتَّوْفِیْقَ وَالْاِیْتِلَافَ وَالتَّلْفِیْقَ اَیْضًا وَهِیَ جَمْعُ اَمْرٍ وَمَا یُنَاسِبُهٗ لَا بِالتَّضَادِ وَالْمُنَاسَبَةُ بِالتَّضَادِ اَنْ یَکُوْنَ کُلٌّ مِنْهُمَا مُقَابِلًا لِلْاٰخَرِ وَبِهٰذَا الْقَیْدِ یَخْرُجُ الطِّبَاقُ وَذٰلِكَ قَدْ یَکُوْنُ بِالْجَمْعِ بَیْنَ الْاَمْرَیْنِ نَحْوُ اَلشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ جَمَعَ بَیْنَ اَمْرَیْنِ وَقَدْ یَکُوْنُ بِالْجَمْعِ بَیْنَ ثَلَاثَةِ اُمُوْرٍ نَحْوُ قَوْلِهٖ فِیْ صِفَةِ الْاِبِلِ شِعْرٌ کَالْقِسِیِّ جَمْعُ قَوْسٍ اَلْمُعْطِفَاتِ اَلْمُنْحَنِیَّاتِ بَلِ الْاَسْهُمُ جَمْعُ سَهْمٍ مَبْرِیَّةً مَنْحُوْتَةً بَلِ الْاَوْتَارُ جَمْعُ وَتَرٍ جَمَعَ بَیْنَ ثَلَاثَةِ اُمُوْرٍ۔

ترجمہ:۔

اور محسنات معنویہ میں سے ایک مراعات النظیر ہے جسے تناسب، توفیق، ایتلاف اور تلفیق بھی کہتے ہیں اور وہ ایک ایک چیز کو اس کے مناسب کے ساتھ جمع کرنا ہے لیکن یہ جمع کرنا تناسب تضاد کے طور پر نہ ہو تناسب تضاد یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کا بھی مقابل ہو اس قید کے ساتھ طباق نکل گیا کیونکہ وہ بھی دو چیزوں کے درمیان جمع کرنے کے ساتھ ہوتا ہے جیسے سورج اور چاند کیلئے ایک حساب ہے۔ اس میں دو چیزوں کو جمع کیا ہے اور کبھی تین چیزوں کو جمع کرنے کے ساتھ ہوتا ہے جیسے شاعر کا شعر ہے اونٹ کی تعریف میں کہ اونٹ ٹیڑھی کمانوں کی طرح ہیں بلکہ چھلے ہوئے تیر ہیں بلکہ تانت ہیں اس میں تین امور جمع کردئے ہیں قوس، سہم، اور وتر۔

تشریح:۔

محسنات معنویہ میں سے (۲) ایک قسم مراعات النظیر ہے اسے تناسب، توفیق، ایتلاف، تنسیق بھی کہتے ہیں۔

مراعات النظیر کی تعریف:۔ مراعات النظیر ایک یا ایک سے زیادہ ایسے امور متناسبہ کو کلام میں جمع کرنا جن میں تناسب تضاد نہ ہو بلکہ توافق ہو۔

مصنفؒ نے تناسب تضاد نہ ہونے کی قید لگا کر طباق کو مراعات النظیر کی تعریف سے نکال دیا ہے اسلئے کہ مراعات النظیر میں تناسب تضاد ہوتا ہے۔

پھر مراعات النظیر کبھی دو چیزوں کے جمع کرنے سے ہوگی جیسے ''الشمس والقمر بحسبان'' اس میں شمس اور قمر کو جمع کردیا ہے اور ان دونوں کے درمیان تناسب تضاد کا غیر ہے۔

مراعات النظیر میں تین چیزوں کے جمع کرنے کی مثال جیسے بحتری کا اپنی اونٹنی کی تعریف میں یہ شعر ہے کہ ''کالقسی المعطعات بل الاسهم مبریة بل الاوتار'' وہ اونٹنی جھکی ہوئی کمان کی طرح ہے بلکہ چھلے ہوئے تیزوں کی طرح ہے بلکہ باریک تانت کی طرح ہے۔

محل استشہاد:۔ اس میں بحتری نے اونٹنی کی تعریف میں تین امور متناسبہ قوس سہم اور وتر کو جمع کردیا ہے اور ان میں یہ تناسب تضاد کا نہیں ہے۔

وَمِنْهَا اَیْ مِنْ مُرَاعَاةِ النَّظِیْرِ مَا یُسَمِّیْهِ بَعْضُهُمْ تَشَابُهَ الْاَطْرَافِ وَهُوَ اَنْ یُّخْتَمَ الْکَلَامُ بِمَا یُنَاسِبُ اِبْتِدَائَهٗ فِی الْمَعْنٰی نَحْوُ لَا تُدْرِکُهُ الْاَبْصَارُ وَهُوَ یُدْرِكُ الْاَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِیْفُ الْخَبِیْرُ فَاِنَّ اللَّطِیْفَ یُنَاسِبُ کَوْنَهٗ غَیْرَ مُدْرَكٍ بِالْاَبْصَارِ وَالْخَبِیْرَ یُنَاسِبُ کَوْنَهٗ مُدْرِکًا لِلْاَبْصَارِ لِاَنَّ الْمُدْرِكَ لِلشَّیْئِ یَکُوْنُ خَبِیْرًا عَالِمًا وَیُلْحَقُ بِهَا اَیْ بِمُرَاعَاةِ النَّظِیْرِ اَنْ یُّجْمَعَ بَیْنَ مَعْنَیَیْنِ غَیْرِ مُتَنَاسِبَیْنِ بِلَفْظَیْنِ یَکُوْنُ لَهُمَا مَعْنَیَانِ مُتَنَاسِبَانِ وَاِنْ لَّمْ یَکُوْنَا مَقْصُوْدَیْنِ هٰهُنَا نَحْوُ اَلشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ وَالنَّجْمُ اَیِ النَّبَاتُ الَّذِیْ یَنْجُمُ اَیْ یَظْهَرُ مِنَ الْاَرْضِ لَا سَاقَ لَهٗ کَالْبُقُوْلِ وَالشَّجَرُ الَّذِیْ لَهٗ سَاقٌ یَسْجُدَانِ یَنْقَادَانِ لِلّٰهِ تَعَالٰی فِیْمَا خُلِقَا لَهٗ فَالنَّجْمُ بِهٰذَا الْمَعْنٰی وَاِنْ لَّمْ یَکُنْ مُنَاسِبًا لِلشَّمْسِ وَالْقَمَرِ لٰکِنَّهٗ قَدْ یَکُوْنُ بِمَعْنَی الْکَوْکَبِ وَهُوَ مُنَاسِبٌ

لِهُمَا وَيُسَمّٰى اِيْهَامَ التَّنَاسُبِ لِمِثْلِ مَا مَرَّ فِيْ اِيْهَامِ التَّضَادِ

ترجمہ:۔

اور مراعاۃ النظیر میں سے ایک وہ ہے جسے کچھ لوگ تشابہ الاطراف کہتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ کلام کو ایسی چیز کے ساتھ ختم کرنا جو کلام اول کے مناسب ہو جیسے اس کو آنکھیں نہیں پاسکتی ہیں اور وہ آنکھوں کو پاسکتا ہے اور وہ باریک بین اور خبردار ہے یہاں پر لطیف اس کے غیر مدرک بالبصر ہونے کے مناسب ہے کیونکہ مدرک چیز عالم اور خبیر ہوتی ہے اور مراعاۃ النظیر کے ساتھ ملحق ہے وہ چیز جس میں دو غیر متناسب معنوں کو ایسے دو لفظوں کے ساتھ جمع کر دیا جائے جن کے معنٰی متناسب ہوں اگرچہ وہ مقصود نہ ہوں جیسے سورج اور چاند کیلئے ایک حساب ہے اور بیل یعنی وہ بوٹی جو زمین سے ظاہر ہوتی ہو اور اس کیلئے کوئی تنا نہ ہوتا ہو جیسے سبزیاں اور ترکاریاں اور شجر اس کو کہتے ہیں جس کا تنا ہو دونوں سجدہ کرتے ہیں یعنی دونوں خدا کے مطیع فرمان ہیں ہر اس چیز میں جس کیلئے ان کو پیدا کیا گیا ہے تو لفظ شمس اس معنٰی کے اعتبار سے اگرچہ شمس اور قمر کے مناسب نہیں ہے لیکن یہ کبھی کبھار کوکب کے معنٰی میں بھی ہوتا ہے اس اعتبار سے مناسب ہے اور اس کا نام ایہام تناسب رکھا جاتا ہے اس کی وجہ وہی ہے جو ایہام تضاد میں گزر چکی ہے۔

تشریح:۔

ومنها ما يسمى بعضهم :۔ مراعات النظیر کی ایک قسم جسے بعض لوگ تشابہ اطراف بھی کہتے ہیں یہ ہے کہ کلام کو ایسے الفاظ پر ختم کر دیا جائے جن کی کلام کے ابتداء کے ساتھ مناسبت ہو جیسے ارشاد باری تعالٰی ہے "لاتدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير" اس کا ادراک آنکھیں نہیں کرسکتی ہیں اور وہ آنکھوں کا ادراک کرتا ہے اور وہ باریک بین خبردار ہے۔

اس میں محل استشہاد:۔ لطیف الخبیر ہے لطیف کے معنٰی ہیں باریک بین تو اس کا تعلق لا تدركه الابصار کے ساتھ ہوگا کیونکہ باریک کا ادراک نہیں ہوسکتا ہے اور خبیر کا تعلق تدركه الابصار کے ساتھ ہوگا اسلئے کہ آنکھوں کے ساتھ اسی کا ادراک ہوسکتا ہے جسے دیکھا جاسکے دیکھے بنا کسی چیز کا ادراک نہیں ہوسکتا ہے۔

ويلحق بها :۔ مراعات النظیر کے ساتھ ایک اور چیز کو بھی ملحق کر دیا جاتا ہے اور وہ یہ ہے کہ کلام میں ایسے معانی کو جو بذات خود غیر متناسب ہوں ایسے الفاظ کے ساتھ جمع کرنا کہ وہ سب یا ان میں سے بعض غیر متناسب ہونے کے باوجود متناسب معنٰی والے ہوں جیسے قرآن کریم میں ارشاد باری تعالٰی ہے "والشمس والقمر بحسبان والنجم والشجر يسجدان" اور سورج و چاند اندازے سے ہیں اور بیل و درخت اس کے مطیع فرمان ہیں۔

محل استشہاد:۔ اس میں شمس اور قمر کے بعد نجم کا ذکر ہے۔ اس کے ایک معنٰی ہیں بیل یعنی وہ پودا جس کا تنا نہ ہو یعنی قائم بالغیر ہو اور دوسرا معنٰی ہے آسمان کا چمکنے والا تارا اس آیت میں اس سے پہلا والا معنٰی مراد ہے اور اس معنٰی کے اعتبار سے اس کا شمس اور قمر کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے اس معنٰی کے مقصود نہ ہونے کے باوجود دوسرے معنٰی کی مناسبت سے اس کو شمس اور قمر کے بعد ذکر کر دیا ہے۔

اس کو ایہام التناسب بھی کہتے ہیں اس لئے کہ اس میں حقیقی اعتبار سے ماقبل کے ساتھ تناسب نہیں ہوتا ہے۔

وَمِنْهُ اَيِ الْمَعْنَوِيِّ اَلْاِرْصَادُ وَهُوَ نَصْبُ الرَّقِيْبِ فِي الطَّرِيْقِ وَيُسَمِّيْهِ بَعْضُهُمُ التَّسْهِيْمَ وَبُرْدٌ مُسَهَّمٌ فِيْهِ خُطُوْطٌ مُسْتَوِيَةٌ وَهُوَ اَنْ يُجْعَلَ قَبْلَ الْعَجُزِ مِنَ الْفِقْرَةِ وَهِيَ فِي النَّثْرِ بِمَنْزِلَةِ الْبَيْتِ مِنَ النَّظْمِ فَقَوْلُهٗ وَهُوَ يَطْبَعُ الْاَسْجَاعَ بِجَوَاهِرِ لَفْظِهٖ فِقْرَةٌ وَيَقْرَعُ الْاَسْمَاعَ بِزَوَاجِرِ وَعْظِهٖ فِقْرَةٌ اُخْرٰى وَالْفِقْرَةُ فِي الْاَصْلِ حُلِيٌّ يُصَاغُ عَلٰى شَكْلِ فِقْرَةِ الظَّهْرِ اَوْ مِنَ الْبَيْتِ مَا يَدُلُّ عَلَيْهِ اَيْ عَلَى الْعَجُزِ وَهُوَ اٰخِرُ كَلِمَةٍ مِنَ الْفِقْرَةِ اَوِ الْبَيْتِ اِذَا عُرِفَ الرَّوِيُّ فَقَوْلُهٗ مَا يَدُلُّ فَاعِلُ يُجْعَلُ وَقَوْلُهٗ اِذَا عُرِفَ مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهٖ يَدُلُّ وَالرَّوِيُّ اَلْحَرْفُ الَّذِيْ يُبْنٰى عَلَيْهِ اَوَاخِرُ الْاَبْيَاتِ اَوِ الْفِقَرِ وَيَجِبُ تَكَرُّرُهٗ فِيْ كُلٍّ مِنْهُمَا وَقَيَّدَ بِقَوْلِهٖ اِذَا عُرِفَ الرَّوِيُّ لِاَنَّ مِنَ الْاِرْصَادِ مَا لَا يُعْرَفُ لَهُ الْجُزْءُ لِعَدَمِ مَعْرِفَةِ حَرْفِ الرَّوِيِّ كَمَا قَوْلُهٗ تَعَالٰى وَمَا كَانَ النَّاسُ اِلَّا اُمَّةً وَّاحِدَةً فَاخْتَلَفُوْا وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَّبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ فِيْمَا هُمْ فِيْهِ يَخْتَلِفُوْنَ فَلَوْلَمْ تُعْرَفْ اَنَّ

حَرْفَ الرَّوِیِّ هُوَالنُّوْنُ لَرُبَمَاتُوُهِّمَ اَنَّ الْعَجُزَ فِیْمَاهُمْ فِیْهِ اِخْتَلَفُوْا اَوْفِیْمَا اِخْتَلَفُوْافِیْهِ فَالْاِرْصَادُفِی الْفِقْرَةِ نَحْوُقَوْلِهٖ تَعَالٰی وَمَا کَانَ اللّٰهُ لِیَظْلِمَهُمْ وَلٰکِنْ کَانُوْااَنْفُسَهُمْ یَظْلِمُوْنَ وَ فِی الْبَیْتِ نَحْوُقَوْلِهٖ شِعْرٌ اِذَالَمْ تَسْتَطِعْ شَیْئًا فَدَعْهُ وَجَاوِزْهُ اِلٰی مَاتَسْتَطِیْعُ۔

ترجمہ:۔

اور محسنات معنویہ میں سے ایک ارصاد ہے اور ارصاد لغت کے اعتبار سے راستہ میں نگہبان مقرر کرنے کو کہتے ہیں اور کچھ لوگ اسے تسہیم بھی کہتے ہیں اور برد مسہم دھاری دار چادر کو کہتے ہیں اور ارصاد یہ ہے کہ فقرہ کے آخری حرف سے پہلے بنادیا جائے فقرہ نثر میں نظم شعر کی طرح ہوتا ہے جیسے حریری کا قول ہے اور وہ اپنے قیمتی الفاظ کے ساتھ قافیہ بند کلام ڈھال رہا تھا یہ ایک فقرہ ہے اور اپنی ڈانٹ ڈپٹ والی وعظ کے ساتھ کان بجار ہا تھا یہ دوسرا فقرہ ہے فقرہ اصل میں ایک زیور کا نام ہے جو ریڑھ کی ہڈی کی شکل کا بنایا جاتا ہے یا شعر کے آخری حرف سے پہلے ایک چیز لائی جائے جو عجز پر دلالت کرے فقرہ یا شعر کے آخری کلمہ کو عجز کہتے ہیں جب آخری حرف معلوم ہو۔ مایدل تجعل کا فاعل ہے اور اذ اعرف یدل کا متعلق ہے اور روی وہ حرف ہے جس پر شعر یا فقرہ کا اختتام ہو اور اس کا مکرر ہونا ضروری ہوتا ہے اور اذ اعرف الروی کی قید اسلئے لگائی ہے کیونکہ ارصاد کی کچھ صورتیں ایسی جن میں حرف روی کے معلوم نہ ہونے کی وجہ سے ان کا عجز معلوم نہیں ہوتا ہے جیسے یہ آیت ہے تمام لوگ ایک ہی دین پر تھے پھر انھوں نے اختلاف کیا اور اگر تیرے رب کی طرف سے پہلے سے فیصلہ نہ ہو چکا ہوتا تو ان میں اس چیز کا فیصلہ ہو چکا ہوتا جس میں وہ اختلاف کرر ہے تھے اگر یہ معلوم نہ ہو جائے کہ اس میں حرف روی نون ہے تو یہ وہم پیدا ہوگا کہ اس میں حرف روی فیماھم فیہ اختلفوا ہے۔ فقرہ میں ارصاد کی مثال جیسے اللہ تعالیٰ نے ان پر ظلم نہیں کیا ہے وہ تو اپنے اوپر خود ہی ظلم کرتے تھے اور شعر میں جیسے جب تم کوئی کام نہ کرسکو تو اس کو چھوڑ دو اور اس سے اس کی طرف بڑھ جاؤ جس کو کر سکتے ہو۔

تشریح:۔

ارصاد:۔(۳) ارصاد کے لغوی معنٰی ہیں شہر کے راستے میں گھات لگا کر نگرانی کرنے کیلئے کسی بندے کو بٹھانا تا کہ راستے کے حالات معلوم کر کے اطلاع دے سکے اور جو چیز عجز سے پہلے ہو اور عجز کی حالت بتائے اسے بھی ارصاد اس اعتبار سے کہا جاتا ہے کہ وہ عجز کی حالت پر دلالت کرتی ہے۔ اور اسے تسہیم بھی کہتے ہیں اسلئے کہ تسہیم کے معنٰی ہیں برد مسہم بیل بوٹوں سے مزین چادر اور چادر پر بیل بوٹوں کے نشانات اصل مقصود سے زائد ہوتے ہیں اور ارصاد میں بھی عجز پر دلالت ایک امر زائد ہوتی ہے اسلئے اسے تسہیم کہتے ہیں۔

ارصاد کی اصطلاحی تعریف سے پہلے ایک بات کا جاننا ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ تین چیزیں ہوتی ہیں فقرہ، عجز، اور حرف روی۔

فقرہ:۔ کلام منظوم کی طرح کلام منثور میں جب کوئی بات اپنے تمام متعلقات کے ساتھ ختم ہو جائے تو اسے فقرہ کہتے ہیں جیسے حریری کے اس کلام میں ہے کہ ''وھویتبع الاسجاع بجواھر لفظہ'' اور وہ ڈھال رہا تھا قافیہ بند کلام کو اپنے قیمتی الفاظ کے ساتھ۔ یہ ایک فقرہ ہے ''ویقرع الاسماع بزواجر وعظہ'' اور وہ کانوں کو کھٹکھٹا رہا تھا اپنے ڈانٹ ڈپٹ والے وعظ کے ساتھ۔ یہ دوسرا فقرہ ہے۔

عجز:۔ کلام منظوم یا کلام منثور کے آخری کلمہ کو کہتے ہیں۔ حرف روی شعر یا نثر کے اس آخری لفظ کو کہتے ہیں جس پر اس شعر یا کلام کا دارو مدار ہو۔

ارصاد کی تعریف:۔ ارصاد حرف روی کے معلوم ہونے کے بعد کسی کلام منظوم یا منثور کے آخری لفظ سے پہلے اس لفظ کو کہتے ہیں جو اس بات پر دلالت کرے کہ آخری لفظ (عجز) اس مادے سے ہوگا۔

شارح نے درمیان میں ارصاد کی تعریف میں مذکور ایک قید اذاعرف الروی'' کا فائدہ ذکر کیا ہے لیکن اس کی وضاحت سے پہلے ایک بات کا جاننا ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ ارصاد کی دو قسمیں ہیں ایک ارصاد وہ ہے جس میں حرف روی معلوم ہو جیسا کہ ابھی متن کی مثال میں آئے گا اور دوسرا ارصاد وہ ہے جس میں حرف روی معلوم نہ ہو جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے وما کان الناس الا امۃ واحدۃ فاختلفوا فیہ ولولا کلمۃ سبقت من ربک لقضی بینھم فیما کانوا فیہ یختلفون۔ اس میں اگر پہلے سے نون کے حرف روی ہونے کا علم نہ ہوتا تو معلوم نہ ہوتا کہ اس کا عجز (آخری کلمہ) کیا ہے آیا فیماھم فیہ اختلفوا ہے یا فیما اختلفوا فیہ ہے تو یہ قید لگا کر اس ارصاد کو نکالدیا ہے جس کا حرف روی پہلے سے معلوم نہ ہو۔

کلام منثور کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ''وما کان اللہ لیظلمھم ولکن کانوا انفسھم یظلمون'' اور اللہ ان پر ظلم کرنے والا نہیں ہے لیکن وہ خود ہی اپنے اوپر ظلم کرتے ہیں۔ اس آیت میں محل استشہاد ''لیظلمھم'' ہے یہ ارصاد ہے یہ اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ اس کلام کا آخری لفظ مادہ ظلم سے ہونا چاہئے۔ اور یہ بات ہمیں حرف روی سے معلوم ہوئی ہے اسلئے کہ اس سے پہلی والی آیت کے آخر میں نون اور واؤ ماقبل مضموم ہے تو یہ اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ اس آیت کے آخر میں بھی نون اور واؤ ماقبل مضموم ہو چنانچہ اس سے پہلی والی آیت میں ہے ''الذین تتوفھم الملائکۃ طیبین یقولون سلام علیکم ادخلوا الجنۃ بما کنتم تعملون'' جن لوگوں کی روح فرشتے نیکی کی حالت میں نکالیں گے تو فرشتے ان سے کہیں گے تم پر سلامتی ہو تم جنت میں داخل ہو جاؤ ان اعمال کی وجہ سے جو تم دنیا میں کرتے تھے۔ اس آیت کا اختتام ہوا ہے نون اور اس سے پہلے واؤ ماقبل مضموم پر تو یہ حرف روی ہے اور یہ اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ دوسری آیت کا خاتمہ بھی اسی طرح ہو جائے۔ کلام منظوم میں ارصاد کی مثال جیسے عمرو ابن معدیکرب کا یہ شعر ہے کہ ''اذا لم تستطع شیئا فدعہ:: وجاوزہ الی ماتستطیع۔ جب تم کوئی کام نہیں کر سکتے ہو تو اسے چھوڑ دو اور اس سے اس کام کی طرف بڑھ جاؤ جو کر سکتے ہو۔

محل استشہاد: اس شعر میں ''لم تستطع'' ارصاد ہے یہ اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ اس شعر کا آخری لفظ مادہ ''استطاعت'' سے ہونا چاہئے۔

وَمِنْهُ اَیْ وَمِنَ الْمَعْنَوِیِّ الْمُشَاكَلَةُ وَهِیَ ذِكْرُ الشَّیْئِ بِلَفْظِ غَیْرِهٖ لِوُقُوْعِهٖ اَیْ ذٰلِكَ الشَّیْئِ فِیْ صُحْبَتِهٖ اَیْ ذٰلِكَ الْغَیْرِ تَحْقِیْقًا اَوْ تَقْدِیْرًا اَیْ وُقُوْعًا مُحَقَّقًا اَوْ مُقَدَّرًا فَالْاَوَّلُ كَقَوْلِهٖ شِعْرٌ قَالُوْا اِقْتَرِحْ شَیْئًا مِنْ اِقْتَرَحْتُ عَلَیْهِ شَیْئًا اِذَا سَاَلْتَهٗ اِیَّاهُ مِنْ غَیْرِ رَوِیَّةٍ وَطَلَبْتَهٗ عَلٰی سَبِیْلِ التَّكْلِیْفِ وَالتَّحَكُّمِ وَجَعْلُهٗ مِنْ اِقْتَرَحَ الشَّیْئَ اِبْتَدَعَهٗ غَیْرُ مُنَاسِبٍ عَلٰی مَالَا یَخْفٰی نَجِدْ مَجْزُوْمٌ عَلٰی اَنَّهٗ جَوَابُ الْاَمْرِ مِنَ الْاِجَادَةِ وَهُوَ تَحْسِیْنُ الشَّیْئِ لَكَ طَبْخَهٗ فَقُلْتُ اِطْبَخُوْا لِیْ جُبَّةً وَّقَمِیْصًا اَیْ خِیْطُوْا وَذِكْرُ خِیَاطَةِ الْجُبَّةِ بِلَفْظِ الطَّبْخِ لِوُقُوْعِهَا فِیْ صُحْبَةِ طَبْخِ الطَّعَامِ وَنَحْوُهٗ تَعْلَمُ مَا فِیْ نَفْسِیْ وَلَا اَعْلَمُ مَا فِیْ نَفْسِكَ حَیْثُ اُطْلِقَ النَّفْسُ عَلٰی ذَاتِ اللّٰهِ تَعَالٰی لِوُقُوْعِهٖ فِیْ صُحْبَةِ نَفْسِیْ۔

ترجمہ:۔

اور محسنات معنویہ میں سے ایک مشاکلہ ہے اور وہ کسی چیز کو ایسے لفظ کے ساتھ ذکر کرنے کو کہتے ہیں جو لفظ اس کیلئے موضوع نہ ہو اس چیز کے غیر کی صحبت میں تحقیقاً یا تقدیراً واقع ہونے کی وجہ سے یعنی وقوع محقق ہو یا مقدر اول جیسے لوگوں نے کہا سوچے بغیر کوئی چیز مانگ یہ اقترحت علیہ شیئا سے ماخوذ ہے جب تم سوچے بغیر کوئی چیز مانگو اور کسی چیز کو تکلف کے طور پر مانگو اور اسے اقترح الشیئ بمعنی ابتدعہٗ سے قرار دینا مناسب نہیں ہے نجد جواب امر ہونے کی وجہ سے مجزوم ہے اور اجادۃ سے ہے بمعنی کسی چیز کو بہتر بنانا ہم تیرے لئے اچھی طرح پکائیں گے میں نے کہا کہ میرے لئے قمیص اور جبہ پکا دو یعنی سی دو جبہ کے سینے کو لفظ طبخ کے ساتھ ذکر کیا ہے کیونکہ یہ طبخ طعام کی صحبت میں واقع ہوا ہے اسی طرح یہ آیت ہے تو جانتا ہے جو کچھ میرے دل میں ہے اور میں نہیں جانتا ہوں جو کچھ تیرے دل میں ہے اس میں ذات باری پر نفس کا اطلاق کیا ہے نفسی کی صحبت میں واقع ہونے کی وجہ سے۔

تشریح:۔

المشاکلۃ:۔ (۴) مشاکلہ کے لغوی معنی ہیں ایک جیسا ہونا اور اصطلاح میں مشاکلہ کہتے ہیں کسی چیز کو دوسری چیز کی تحقیقاً یا تقدیراً صحبت میں واقع ہونے کی وجہ سے لفظ غیر موضوع لہٗ کے ساتھ ذکر کرنے کو۔

تحقیقاً صحبت میں واقع ہونے کا مطلب یہ ہے کہ لفظاً ایک چیز کو دوسری چیز کی صحبت میں ذکر کر دیا جائے اور تقدیراً صحبت میں واقع ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ایک چیز دوسری چیز کے معنی کے صحبت میں ذکر کر دیا جائے۔

تحقیقاً صحبت میں واقع ہونے کی مثال جیسے ابوالبرقعمق کا یہ شعر ہے کہ قالوا اقترح شیئا نجد طبخہٗ:: فقلت اطبخوا لی جبۃً وقمیصا

تحقیق المفردات:۔ اقتراح کے دو معنی آتے ہیں ایک معنی ہے کسی سے بلا سوچے سمجھے کوئی چیز مانگنا اور کسی کو زبردستی تکلیف میں ڈالنا یہاں پر

یہی معنی مراد ہیں اور اقتراح کے دوسرے معنی ہیں ایجاد کرنا یہاں پر یہ دوسرا معنی مراد نہیں ہوسکتا ہے اسلئے کہ یہاں پر آگے کھانے کا ذکر ہے اور کھانا بنانے کیلئے ایجاد کا لفظ استعمال نہیں کیا جاتا ہے۔ نجد جواب امر ہونے کی وجہ سے مجزوم ہے یہ فعل مضارع کا صیغہ ہے اجاد یجید اجادۃ بمعنی کسی بھی کام کو اچھی طرح سے کرنا۔ طبخۃ کھانا پکانا۔

ترجمہ:۔ لوگوں نے مجھ سے کہا کہ تم سوچ بنا کوئی چیز مانگو تو میں نے کہا کہ تم میرے لئے جبہ اور قمیص (پکا) سلوا دو!

محل استشہاد، اس میں ''اطبخوا'' میں مشاکلہ ہے طبخۃ کی صحبت میں واقع ہونے کی وجہ سے سینے کی تعبیر طبخ سے کی ہے۔

دوسری مثال جیسے قرآن کریم میں حضرت عیسیٰ کے زبانی ارشاد ہے تعلم مافی نفسی ولا اعلم مافی نفسک ''تو جانتا ہے جو کچھ میرے نفس میں ہے اور میں نہیں جانتا ہوں جو کچھ تیرے نفس میں ہے۔

محل استشہاد:۔ اس میں اللہ کی ذات پر نفس کی صحبت میں واقع ہونے کی وجہ سے نفس کا اطلاق کیا ہے ورنہ حقیقی معنی میں اللہ کو نفس کے ساتھ متصف کرنا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ نفس اس کو کہتے ہیں جس میں روح ہو اور اس کا وجود تنفس کا محتاج ہو جبکہ اللہ تعالیٰ کا وجود تنفس پر موقوف نہیں ہے اسلئے حقیقی معنی میں اللہ پر نفس کا اطلاق کرنا بھی صحیح نہیں ہوگا۔

وَالثَّانِيْ وَهُوَمَايَكُوْنُ وُقُوْعُهُ فِيْ صُحْبَةِالْغَيْرِتَقْدِيْرًا نَحْوُقَوْلِهٖ تَعَالٰى قُوْلُوْاآمَنَّابِاللّٰهِ وَمَاأُنْزِلَ اِلَيْنَااِلٰى قَوْلِهٖ صِبْغَةَاللّٰهِ وَمَنْ اَحْسَنُ مِنَ اللّٰهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهٗ عَابِدُوْنَ وَهُوَاَيْ قَوْلُهٗ صِبْغَةَاللّٰهِ مَصْدَرٌلِاَنَّهٗ فِعْلَةٌ مِنْ صَبَغَ كَالْجِلْسَةِمِنْ جَلَسَ وَهِيَ الْحَالَةُ الَّتِيْ يَقَعُ عَلَيْهَاالصَّبْغُ مُؤَكِّدٌ لِآمَنَّابِاللّٰهِ اَيْ تَطْهِيْرَاللّٰهِ لِاَنَّ الْاِيْمَانَ يُطَهِّرُالنُّفُوْسَ فَيَكُوْنُ آمَنَّامُشْتَمِلاً عَلٰى تَطْهِيْرِاللّٰهِ تَعَالٰى لِنُفُوْسِ الْمُؤْمِنِيْنَ دَالاً عَلَيْهِ فَيَكُوْنُ صِبْغَةَاللّٰهِ بِمَعْنٰى تَطْهِيْرَاللّٰهِ مُؤَكِّدًالِمَضْمُوْنِ قَوْلِهٖ آمَنَّابِاللّٰهِ ثُمَّ اَشَارَاِلٰى وُقُوْعِ تَطْهِيْرِاللّٰهِ فِيْ صُحْبَةِمَايُعَبَّرُعَنْهُ بِالصَّبْغِ تَقْدِيْرًابِقَوْلِهٖ وَالْاَصْلُ فِيْهِ اَيْ فِيْ هٰذَاالْمَعْنٰى وَهُوَذِكْرُالتَّطْهِيْرِبِلَفْظِ الصَّبْغِ اَنَّ النَّصَارٰى كَانُوْايَغْمِسُوْنَ اَوْلَادَهُمْ فِيْ مَاءٍ اَصْفَرَيُسَمُّوْنَهٗ مَعْمُوْدِيَّةً وَيَقُوْلُوْنَ اِنَّهٗ اَيِ الْغَمْسُ فِيْ ذٰلِكَ الْمَاءِ تَطْهِيْرٌلَهُمْ فَاِذَافَعَلَ الْوَاحِدُمِنْهُمْ بِوَلَدِهٖ ذٰلِكَ قَالَ الْاٰنَ صَارَنَصْرَانِيًّاحَقًّافَاُمِرَالْمُسْلِمُوْنَ بِاَنْ يَقُوْلُوْالِلنَّصَارٰى قُوْلُوْا آمَنَّابِاللّٰهِ وَصَبَغَنَااللّٰهُ بِالْاِيْمَانِ صِبْغَةً لَامِثْلَ صِبْغَتِنَاوَطَهَّرَنَابِهٖ تَطْهِيْرًالَامِثْلَ تَطْهِيْرِنَاهٰذَااِذَاكَانَ الْخِطَابُ فِيْ قُوْلُوْا آمَنَّابِاللّٰهِ لِلْكَافِرِيْنَ وَاِنْ كَانَ الْخِطَابُ لِلْمُسْلِمِيْنَ فَالْمَعْنٰى اَنَّ الْمُسْلِمِيْنَ اُمِرُوْابِاَنْ يَقُوْلُوْاصَبَغَنَااللّٰهُ بِالْاِيْمَانِ صِبْغَةً وَلَمْ يَصْبَغْ صِبْغَتَكُمْ اَيُّهَاالنَّصَارٰى فَعُبِّرَعَنِ الْاِيْمَانِ بِاللّٰهِ بِصِبْغَةِ اللّٰهِ لِلْمُشَاكَلَةِ لِوُقُوْعِهٖ فِيْ صُحْبَةِصِبْغَةِالنَّصَارٰى تَقْدِيْرًابِهٰذِهِ الْقَرِيْنَةِ الْحَالِيَّةِ الَّتِيْ هِيَ سَبَبُ النُّزُوْلِ مِنْ غَمْسِ النَّصَارٰى اَوْلَادَهُمْ فِي الْمَاءِ الْاَصْفَرِوَاِنْ لَمْ يُذْكَرْذٰلِكَ لَفْظًا۔

ترجمہ:۔

اور ثانی اور وہ وہ ہے جس کا وقوع غیر کی صحبت میں تقدیراً واقع ہو جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے تم کہدو کہ ہم ایمان لائے اللہ پر اور جو اترا ہے ہم پر ہم نے قبول کیا ہے اللہ کا رنگ اور اللہ کے رنگ سے کس کا رنگ بہتر ہے اور ہم اس کی عبادت کرتے ہیں اور وہ یعنی صبغۃ اللہ مصدر ہے کیونکہ یہ صبغ فعلۃ کے وزن پر ہے جیسے جلس سے جلسۃ وہ حالت جس پر رنگ کا تحقق ہوتا ہے اور یہ آمنا باللہ کیلئے تاکید ہے بمعنی تطہیر اللہ تو یہ مؤکد ہوگا آمنا باللہ کے مضمون کا پھر تطہیر اللہ کے تقدیری وقوع کی طرف اس چیز کی صحبت میں واقع ہونے کی وجہ سے اشارہ کیا ہے جس کی تعبیر صبغہ سے کی گئی ہے اپنے اس قول سے کہ اصل اس کی یعنی تطہیر کو لفظ صبغ کے ساتھ ذکر کرنے کی یہ ہے کہ نصاریٰ اپنے بچوں کو معمودیہ نام کے زرد پانی میں غوطہ دیکر کہتے تھے کہ یہ پانی میں غوطہ دینا ان کیلئے پاکی ہے تو جب ان میں سے کوئی اپنی اولاد کے ساتھ یہ کر لیتا تھا تو کہتا تھا کہ اب یہ صحیح طرح سے نصرانی ہوگیا ہے تو مسلمانوں کو حکم دیا گیا کہ وہ نصاریٰ سے کہدیں کہ تم یوں کہو کہ ہم اللہ پر ایمان لائے اور اللہ نے ہم کو ایمان کے ساتھ ایسا رنگ دیا جو ہمارے رنگنے کی طرح نہیں ہے اور ہم کو پاک

کردیا ایمان کے ذریعہ یہ تو اس صورت میں ہے کہ قولوا کا خطاب کافروں سے ہو اور اگر قولوا کا خطاب مسلمانوں سے ہو تو یہ معنی ہوں گے کہ مسلمانوں کو حکم دیا گیا ہے کہ وہ یوں کہیں کہ ہم کو اللہ نے ایمان کے رنگ کے ساتھ رنگ دیا ہے اور اے نصاریٰ تمہاری طرح ہم کو نہیں رنگا ہے تو ایمان باللہ کی صبغۃ اللہ سے تعبیر کی گئی ہے مشاکلہ کی وجہ سے کیونکہ یہ صبغ نصاریٰ کی صحبت میں واقع ہوا ہے تقدیراً اس قرینہ کی وجہ سے جو نزول کا سبب ہے یعنی نصاریٰ کا اپنی اولاد کو زرد پانی میں غوطہ دینا اگرچہ لفظاً مذکور نہیں ہے۔

تشریح:۔

دوسری صورت کی مثال یعنی معنی غیر کی صحبت میں تقدیراً واقع ہو جیسے قولوا آمنا باللہ وما انزل الینا الی قولہ صبغۃ اللہ ومن احسن من اللہ صبغۃً ونحن لہٗ عابدون ''اس میں تین باتیں بیان ہوں گی۔

پہلی بات:۔ اس میں ''صبغۃ اللہ تطہیر اللہ'' کے معنی میں ہے کیونکہ ایمان دلوں کو جلا بخش کران کو پاک کردیتا ہے اور تطہیر اللہ بھی پاک کرنے کے معنی میں ہے تو اس صورت میں ''صبغۃ اللہ'' ایمان باللہ کیلئے تاکید بن جائے گا۔

دوسری بات:۔ قولوا آمنا باللہ الخ یہ پوری آیت نصاریٰ کی تردید کیلئے اتری ہے اس کا پس منظر یہ ہے کہ نصاریٰ کے ہاں جب کوئی بچہ پیدا ہوتا تھا تو اسے زرد رنگ کے پانی میں (جسے وہ لوگ معمودیہ کہتے ہیں اور اس پانی کا رنگ زعفران ڈال کر زرد کردیتے ہیں اور بدبو سے بچانے کیلئے اس میں چپکے سے نمک ڈالدیا جاتا ہے جسے عوام پوپ کی کرامت سمجھتے ہیں کہ عرصہ دراز گزرنے کے باوجود بھی اس سے بدبو نہیں آتی ہے) غوطہ دیتے تھے اس اعتقاد سے کہ حضرت عیسیٰؑ پیدائش کے تین دن بعد اس پانی میں نہلائے گئے ہیں اس پانی میں جب کمی ہوتی ہے تو مزید پانی ملادیتے ہیں الغرض نصرانی پوپ جب بچے کو نہلاتے ہیں جسے بالفاظ دیگر بپتسمہ بھی کہتے ہیں اور بچے کا رنگ پانی کی رنگت کی وجہ سے پیلا ہوجاتا ہے تو اس وقت کہتے ہیں کہ'' الآن صار نصرانیاحقًّا''تو اس چیز کو قرینہ معنویہ بناتے ہوئے ایمان باللہ کے بعد صبغۃ اللہ ومن احسن من اللہ صبغۃً'' کو صحبت کی وجہ سے مشاکلۃً ذکر کیا ہے۔

تیسری بات:۔ پھر قولوا آمنا کے خطاب کے بارے میں دو قول ہیں ایک قول یہ ہے کہ یہ خطاب نصرانیوں سے ہے کہ اے ایمان والو! ان نصرانیوں سے کہو کہ یاایھا النصاریٰ قولوا آمنا باللہ وصبغنا اللہ صبغۃً اے نصرانیو تم ایمان باللہ لاؤ تو تمہاری نجات ہوجائے گی ورنہ نہیں ہوسکتی ہے تو تم ایمان لانے کی بات کرو نہ کہ وہ بات جو تم کہتے ہو کہ صبغنا وطہرنا بہ تطہیرًا۔ کہ ہم نے رنگ لگا کر اپنے آپ کو گناہوں سے پاک کیا ہے اور یا یہ خطاب مؤمنوں سے ہے کہ مؤمنو! تم اپنا ایمان ان نصرانیوں کے سامنے بیان کرتے ہوئے یوں کہو یاایھا النصاریٰ صبغنا اللہ بالایمان صبغۃً ولم یصبغ صبغتکم۔

وَمِنْهُ اَیْ مِنَ الْمَعْنَوِیِّ اَلْمُزَاوَجَةُ وَهُوَاَنْ یُزَاوَجَ اَیْ تُوْقَعُ الْمُزَاوَجَةُ عَلٰی اَنَّ الْفِعْلَ مُسْنَدٌ اِلٰی ضَمِیْرِ الْمَصْدَرِ اَوْاِلَی الظَّرْفِ اَعْنِیْ قَوْلَهٗ بَیْنَ مَعْنَیَیْنِ فِی الشَّرْطِ وَالْجَزَاءِ وَالْمَعْنٰی اَنْ یُجْعَلَ مَعْنَیَانِ وَاقِعَانِ فِی الشَّرْطِ وَالْجَزَاءِ مَزْدُوْجَیْنِ فِیْ اَنْ یَتَرَتَّبَ عَلٰی کُلٍّ مِنْهُمَا مَعْنًی رُتِّبَ عَلَی الْاٰخَرِ کَقَوْلِهٖ شِعْرٌ اِذَا مَانَهَی النَّاهِیْ وَ مَنَعَنِیْ عَنْ حُبِّهَا فَلَجَّ بِیَ الْهَوٰی وَلَزِمَنِیْ اَصَاخَتْ اِلَی الْوَاشِیْ اَیْ اِسْتَمَعَتْ اِلَی النَّمَّامِ الَّذِیْ یَشِیْ حَدِیْثَهٗ وَیُزَیِّنُهٗ فَصَدَّقَهٗ فِیْمَا افْتَرٰی عَلَیَّ فَلَجَّ بِهَا الْهَجْرُ زَاوَجَ بَیْنَ نَهْیِ النَّاهِیْ وَاِصَاخَتِهَا اِلَی الْوَشْیِ الْوَاقِعَیْنِ فِی الشَّرْطِ وَالْجَزَاءِ فِیْ اَنْ رَتَّبَ عَلَیْهِمَا لَجَاجَ شَیْئٍ وَقَدْ یُتَوَهَّمُ مِنْ ظَاهِرِ الْعِبَارَةِ اَنَّ الْمُزَاوَجَةَ هِیَ اَنْ یُجْمَعَ بَیْنَ مَعْنَیَیْنِ فِی الشَّرْطِ وَمَعْنَیَیْنِ فِی الْجَزَاءِ کَمَا جُمِعَ فِی الشَّرْطِ بَیْنَ نَهْیِ النَّاهِیْ وَلَجَاجِ الْهَوٰی وَفِی الْجَزَاءِ بَیْنَ اِصَاخَتِهَا اِلَی الْوَاشِیْ وَلَجَاجِ الْهَجْرِ وَهُوَ فَاسِدٌ اِذْلَا قَائِلَ بِالْمُزَاوَجَةِ فِیْ مِثْلِ قَوْلِنَا اِذَا جَاءَنِیْ زَیْدٌ فَسَلَّمَ عَلَیَّ اَجْلَسْتُهٗ فَاَنْعَمْتُ عَلَیْهِ وَمَاذَکَرْنَا هُوَ الْمَاْخُوْذُ مِنْ کَلَامِ السَّلَفِ۔

ترجمہ:۔

اور محسنات معنویہ میں سے ایک مزاوجہ ہے اور مزاوجہ یہ ہے کہ واقع کر دیا جائے اس اعتبار سے کہ فعل مسند ہے مصدر کی ضمیر کی طرف یا ظرف کی طرف یعنی بین معنیین کی طرف دو معنوں کو شرط و جزاء میں اور اس کا مطلب یہ ہے کہ ایسے دو معنوں کو واقع کر دیا جائے جو شرط و جزاء میں واقع ہوں اس طرح کہ ان میں سے جو ایک پر مرتب ہے وہ دوسرے پر بھی مرتب ہے جیسے جب منع کیا منع کرنے والے نے یعنی مجھے اسکی محبت سے منع کیا تو مجھے محبت لازم ہوگئی اور محبوبہ نے چغلخور کی بات سنی جو میری چغلخوری کرتا تھا اور اس نے اسے سچ سمجھ لیا اس میں جس میں وہ مجھ پر جھوٹا الزام باندھتا تھا تو اس کو جدائی لازم ہوگئی شاعر نے منع کرنے والے کی منع اور محبوبہ کے چغلی کو جمع کر دیا ہے جو شرط و جزاء میں اس طرح واقع ہیں کہ اس پر ایک ہی چیز کے لزوم کو مرتب کیا ہے اور مصنفؒ کی عبارت کے ظاہر سے اس کا وہم ہوا ہے کہ مزاوجہ شرط اور جزاء دونوں میں دو دو معنوں کے جمع کرنے کا نام ہے جیسا کہ شرط میں نہی ناہی اور محبت کے لازم ہونے کو جمع کیا گیا ہے اور جزاء میں چغلخور کی بات کو غور سے سننے اور جدائی کے لازم ہونے کو جمع کیا گیا ہے صحیح نہیں ہے کیونکہ ہمارے قول اذا جاءنی زید فسلم علیّ فانعمت علیہ جیسے میں مزاوجہ کے ہونے کا کوئی بھی قائل نہیں ہے جو کچھ ہم نے یہ ذکر کیا ہے اسلاف کے کلام سے ماخوذ ہے۔

تشریح:۔

المزاوجة:۔(۵) مزاوجہ کے لغوی معنیٰ ہیں ملانا جمع ہونا اور اصطلاح میں مزاوجہ کہتے ہیں ایسے دو معنیٰ جو شرط و جزاء کی صورت میں واقع ہوں ان کو اس بات میں جمع کر دیا جائے کہ جو چیز ان میں سے ایک پر مرتب ہو وہ دوسری پر بھی مرتب ہو جیسے بحتری کا یہ شعر کہ اذا مانهى الناهى فلج بی الهوىٰ::اصاخت الى الواشى فلج بهاالهجر۔

تحقیق المفردات:۔ نهى الناهى منع کرنے والے کا منع کرنا۔ لج لازم ہونا۔ هوىٰ عشق محبت۔ اصاخت غور سے کسی کی بات سننا۔ واشی چغلخور وہ آدمی جو بات کا بتنگڑ بنائے اور معمولی سی بات کو انتہائی مزین اور خوبصورت بنا دے کہ سننے والا سننے کے بعد جھوٹ ہونے کے باوجود اسے سچ مانے۔ الهجر جدائی۔

ترجمہ:۔ جب منع کرنے والے نے مجھے منع کیا تو اس کی محبت میرے ساتھ لازم ہوگئی اور میری محبوبہ نے چغلخور کی بات غور سے سنی تو اس کو مفارقت لازم ہوگئی۔

محل استشهاد:۔ اس شعر میں نهى الناهى اور اصاخت دونوں کو شرط و جزاء کی صورت میں ذکر کر کے ان دونوں پر ایک ہی چیز (لجوج) مرتب کی ہے اگرچہ ان دونوں لازموں میں فرق ہے کہ اول میں لزوم محبت مراد ہے اور ثانی میں لزوم ہجر مراد ہے لیکن نفس لزوم کے معنیٰ میں دونوں شریک ہیں۔

علامہ زوزنی نے مصنفؒ کے کلام سے مزاوجہ کی تعریف یہ سمجھی ہے کہ مزاوجہ کہتے ہیں شرط و جزاء میں سے ہر ایک میں دو دو ایسے معنوں کو جمع کرنا جن پر ایک ہی چیز مرتب ہو اور یہ مغالطہ ان کو اس بات سے ہوا ہے کہ اس شعر میں مصرعہ اول میں نهى الناهى اور لجوج الهوىٰ دو چیزیں مذکور ہیں اور دوسرے مصرعہ میں بھی اصاغت الى الواشى اور لجوج الهجر دو معنیٰ پائے جاتے ہیں۔ لیکن یہ بات صحیح نہیں ہے اسلئے کہ پھر ہمارے اس جملے میں کہ اذا جاء نی زید وسلم علیّ اجلستہٗ فانعمت علیہ اس میں دو دو معنوں کو جمع کر دیا ہے لیکن کوئی بھی اس کو مزاوجہ نہیں کہتا ہے تو اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ مزاوجہ کی تعریف وہی ہے جو ہم نے کی ہے نہ کہ وہ جو علامہ زوزنی نے کی ہے۔

ای تـوقع المزاوجة:۔ اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے متن میں مذکور عبارت یزاوج کی وضاحت کی ہے کہ اس کے نائب فاعل میں دو احتمال ہیں یا تو اس کا نائب فاعل اس میں موجود ضمیر ہے جو مزاوجہ مصدر کی طرف لوٹ رہی ہے اس صورت میں اس عبارت کا مطلب یہ بنے گا کہ مزاوجہ کو واقع کیا جائے اور یا اس کا نائب فاعل بعد میں آنے والا بین ہے اس صورت میں اس کا معنیٰ بنے گا کہ شرط و جزاء کے درمیان واقع کر دئے جائیں دو معنوں کو۔

وَمِنْهُ اَیْ مِنَ الْمَعْنَوِیِّ اَلْعَکْسُ وَالتَّبْدِیْلُ وَهُوَاَنْ یُقَدَّمَ جُزْءٌ فِی الْکَلَامِ عَلٰی جُزْءٍ اٰخَرَثُمَّ یُوْخَرَذٰلِکَ الْمُقَدَّمُ عَنِ الْجُزْءِ الْمُؤَخَّرِاَوَّلًا وَالْعِبَارَةُ الصَّرِیْحَةُ مَاذَکَرَہٗ بَعْضُهُمْ وَهُوَاَنْ تُقَدَّمَ اَوَّلًا فِی الْکَلَامِ جُزْءٌ ثُمَّ

تعکس فتقدم ما اخرت وتؤخر ما تقدمت ظاهر عبارة المصنف صادق علی نحو عادات السادات اشرف العادات وهو لیس من العکس ویقع العکس علی وجوه منها ان یقع بین احد طرفی جمل وما اضیف الیه ذلک الطرف نحو عادات السادات سادات العادات فالعادات احد طرفی الکلام والسادات مضاف الیه لذلک الطرف وقد وقع العکس بینهما بان قدم اولا العادات علی السادات ثم السادات علی العادات۔

ترجمہ:۔

اور محسنات معنویہ میں سے ایک عکس ہے اور وہ کلام کے ایک جزء کو دوسرے سے جزء سے مقدم کر کے پھر اسی مقدم جزء کو اس مؤخر جزء سے مؤخر کر دیا جائے جو پہلے مقدم تھا اور زیادہ صریح عبارت وہ ہے جسے بعض لوگوں نے ذکر کیا ہے کہ مزا لجہ یہ ہے کہ کلام کے کسی جزء کو پہلے مقدم کر دیا جائے پھر اس کا عکس کر کے مؤخر کو مقدم اور مقدم کو مؤخر کر دیا جائے مصنفؒ کی ظاہری عبارت عادات السادات اشرف العادات پر صادق ہے جبکہ یہ عکس نہیں ہے اور عکس کی کئی صورتیں ہیں ان میں سے ایک یہ ہے کہ ایک ہی جملہ کے دو طرفوں اور اس کے مضاف الیہ میں عکس واقع کر دیا جائے جیسے عادات السادات سادات العادات یعنی سرداروں کی عادتیں عادتوں کی سردار ہوتی ہیں۔تو عادات کلام کا ایک طرف ہے اور سادات اسی طرف میں اس کیلئے مضاف الیہ ہے اور ان کے درمیان عکس واقع ہوا ہے کہ پہلے عادات کو سادات پر پھر سادات کو عادات پر مقدم کر دیا ہے۔

تشریح:۔

العکس :۔(۶)عکس کے لغوی معنی ہیں الٹا کرنا اور اصطلاح میں عکس کہتے ہیں کلام کے ایک جزء کو دوسرے جزء پر مقدم کر کے اس کا عکس کرنے کو یعنی پہلے سے جو مؤخر ہوا سے مقدم کر دیا جائے اور جو مقدم ہوا سے مؤخر کر دیا جائے ۔ پھر اس کی تین صورتیں ہیں۔

پہلی صورت:۔یہ ہے کہ جملہ کے احد الطرفین اور اس کے مضاف الیہ میں عکس واقع کر دیا جائے جیسے عادات السادات سادات العادات ۔سرداروں کی عادتیں عادتوں کے سردار ہوتی ہیں۔

محل استشہاد:۔اس میں عادات احد الطرفین ہے اور سادات اس کیلئے مضاف الیہ ہے پھر ان میں سادات کو عادات پر مقدم کر کے اس کا عکس کر دیا گیا ہے۔

اسی طرح کلام الملوک ملوک الکلام ۔بادشاہوں کی باتیں باتوں کے بادشاہ ہوتی ہیں۔اس میں بھی ''کلام'' ''الملوک'' پر مقدم ہے اور ''الملوک'' کلام کا مضاف الیہ ہے پھر اس کا عکس کر کے ملوک کو کلام پر مقدم کر دیا گیا ہے۔

والعبارة الواضحة:۔اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ماتنؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ماتن نے عکس کی جو تعریف کی ہے یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اس تعریف سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر کلام کے ایک جزء کو مقدم کر کے اسے دوبارہ مؤخر کر دیا جائے تو وہ عکس بن جائے جیسے ہمارے اس قول میں ہے کہ ''عادات السادات اشرف العادات'' حالانکہ اس کو کوئی عکس نہیں کہتا ہے اسلئے ان کو چاہئے تھا کہ وہ عکس کی تعریف یوں کرتے کہ عکس وہ ہے جس میں کلام کے اندر کلام کے ایک جزء کو مقدم کر دیا جائے اور پھر اس کا عکس کر کے مقدم کو مؤخر اور مؤخر کو مقدم کر دیا جائے ۔

ومنها ای من الوجوه ان یقع بین متعلقی فعلین فی جملتین نحو یخرج الحی من المیت ویخرج المیت من الحی فالحی والمیت متعلقا یخرج وقدم اولا الحی علی المیت وثانیا المیت علی الحی ومنها ای من الوجوه ان یقع بین لفظین فی طرفی جملتین نحو لاهن حل لهم ولاهم یحلون لهن قدم اولا هن علی هم وثانیا هم علی هن وهما لفظان وقع احدهما فی جانب المسند الیه والاخر فی جانب المسند۔

ترجمہ:۔

اور عکس کی صورتوں میں سے ایک صورت یہ ہے کہ دو جملوں میں فعل کے دو متعلقوں میں عکس ہو جیسے وہ زندہ کو مردہ سے نکالتا ہے اور مردہ کو زندہ

سے نکالتا ہے تو حی اور میت دونوں یخرج کا متعلق ہیں پہلے حی کو میت پر اور پھر میت کو حی پر مقدم کر دیا ہے۔
اور انہی میں سے ایک یہ ہے کہ طرفین میں واقع ہونے والے دو لفظوں میں عکس واقع ہو جیسے نہ تو وہ عورتیں ان مردوں کیلئے حلال ہیں اور نہ ہی وہ مردان عورتوں کیلئے حلال ہیں یہاں پہلے ھن کو ھم پر اور پھر ھم کو ھن پر مقدم کر دیا اور یہ دونوں ایسے الفاظ ہیں جن میں سے ایک مسند الیہ کی جانب اور دوسرا مسند کی جانب واقع ہوا ہے۔

تشریح:۔

دوسری صورت:۔ دو جملوں میں دو فعلوں کے متعلقوں کے درمیان عکس کر دیا جائے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے'' یخرج الحی من المیت ویخرج المیت من الحی '' وہ زندے کو مردے سے نکالتا ہے اور مردے کو زندے سے نکالتا ہے۔ اس آیت میں'' یخرج الحی من المیت'' ایک جملہ اور'' ویخرج المیت من الحی '' دوسرا جملہ ہے جملہ اولی میں فعل کا متعلق'' من المیت '' ہے اور جملہ ثانیہ میں'' یخرج ''فعل کا متعلق'' من الحی '' ہے یہ دونوں الگ الگ ہیں لیکن جملہ اولی میں'' من المیت ''متعلق کو مقدم کر دیا ہے اور جملہ ثانیہ میں مؤخر کر دیا ہے۔

تیسری صورت:۔ عکس کی تیسری صورت یہ ہے کہ دو جملوں کے لفظوں میں سے ہر ایک میں عکس کر دیا جائے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے'' لا ھن حل لھم ولا ھم یحلون لھن ۔ نہ تو وہ عورتیں ان مردوں کیلئے حلال ہیں اور نہ ہی وہ مردان عورتوں کیلئے حلال ہیں۔

محل استشہاد:۔ اس آیت میں جملہ اولی میں'' ھن '' مقدم اور'' ھم '' مؤخر ہے اور جملہ ثانیہ میں اس کا عکس کر دیا ہے کہ'' ھم '' مقدم اور'' ھن ''مؤخر ہے۔

وَمِنْهُ أَیْ مِنَ الْمَعْنَوِیِّ الرُّجُوْعُ وَهُوَ الْعَوْدُ إِلَی الْكَلَامِ السَّابِقِ بِالنَّقْضِ أَیْ بِنَقْضِهٖ وَاِبْطَالِهٖ لِنُكْتَةٍ كَقَوْلِهٖ شِعْرٌ قِفْ بِالدِّیَارِ الَّتِیْ لَمْ یَعْفُهَا الْقِدَمُ أَیْ لَمْ یُبْلِهَا تَطَاوُلُ الزَّمَانِ وَتَقَادُمُ الْعَهْدِ ثُمَّ عَادَ إِلٰی ذٰلِكَ الْكَلَامِ وَنَقَضَهٗ بِقَوْلِهٖ بَلٰی وَغَیَّرَهَا الْاَرْوَاحُ وَالدِّیَمُ أَیِ الرِّیَاحُ وَالْاَمْطَارُ وَالنُّكْتَةُ إِظْهَارُ التَّحَیُّرِ وَالتَّدَلُّهِ كَاَنَّهٗ اَخْبَرَ اَوَّلًا بِمَا تَحَقَّقَ لَهٗ ثُمَّ اَفَاقَ بَعْضَ الْاِفَاقَةِ فَنَقَضَ الْكَلَامَ السَّابِقَ قَائِلًا بَلٰی عَفَاهَا الْقِدَمُ وَغَیَّرَهَا الْاَرْوَاحُ وَالدِّیَمُ۔

ترجمہ:۔

اور محسنات معنویہ میں سے ایک رجوع ہے اور وہ کسی نکتہ کی وجہ سے کلام سابق کو باطل کرنے کے ساتھ اس کی طرف لوٹنے کو کہتے ہیں جیسے شعر ان گھروں پر ٹھہر جا جن کو امتداد وقت اور مرور زمانہ نے نہیں مٹا دیا ہے یہ کہہ کر شاعر نے پھر اس کلام کی طرف رجوع کیا اور اسے اپنے اس قول کے ساتھ باطل کر دیا کہ ہاں ہواؤں نے اور زور کے بارشوں نے اس کو بدل دیا ہے اور اس میں نکتہ حیرت اور پریشانی کا اظہار کرنا ہے کہ اس نے ایک غیر محقق چیز کی خبر دی ہے پھر اسے ہوش آیا تو کلام سابق کو یہ کہتے ہوئے باطل کر دیا کہ امتداد وقت اور ہواؤں نے اس کو بدل دیا ہے۔

تشریح:۔

الرجوع:۔ (۷) رجوع کے لغوی معنیٰ ہیں لوٹنا اور اصطلاح میں کسی نکتہ (اظہار تحیر وغیرہ) کی وجہ سے کلام سابق کو باطل کرنے کیلئے اس کی طرف لوٹنے کو رجوع کہتے ہیں جیسے زہیر ابن ابی سلمیٰ کا یہ شعر

قف بالدیار التی لم یعفها القدم:: بلی وغیَّرها الأرواح والدیم۔

تحقیق المفردات:۔ قف وقف یقف مثال واوی سے امر کا صیغہ ہے بمعنیٰ رک جاؤ۔ دیار دار کی جمع ہے بمعنیٰ شہر علاقہ۔ یعف عفیٰ یعفوا سے ماخوذ ہے اس کے معنیٰ ہیں مٹ جانا۔ القدم مرور زمانہ عرصہ دراز کا گزر جانا۔ ارواح ریح کی جمع ہے بمعنیٰ ہوا۔ الدیم مسلسل برسنے والی موسلادھار بارش۔

ترجمہ:۔ تم رک جاؤ ان گھروں پر جن کو مرور زمانہ نہیں مٹایا ہے بلکہ انہیں مسلسل تیز ہواؤں اور بارشوں نے تبدیل کر دیا ہے۔

محل استشہاد:۔ اس شعر میں زہیر نے پہلے ان گھروں کے عدم تغیر کو بیان کیا کہ زمانے کے امتداد اور طوالت کے باوجود ان گھروں کے نشانات

نہیں مٹے ہیں پھر گویا کہ اسے اپنے قول کی غلطی کا احساس ہوا تو اپنے اس قول کو باطل کرنے کیلئے اس کی طرف رجوع کر کے کہنے لگا کہ نہیں بلکہ اسے تو مرورِ زمانہ ہواؤں اور مسلسل بارشوں نے بدل کر رکھ دیا ہے۔ اور یہ رجوع کر کے شاعر نے اپنی حیرت کا اظہار کیا ہے۔

وَمِنْهُ اَیْ مِنَ الْمَعْنَوِیِّ اَلتَّوْرِیَةُ وَیُسَمّٰی الْاِیْهَامَ اَیْضًا وَهُوَ اَنْ یُطْلَقَ لَفْظٌ لَهٗ مَعْنَیَانِ قَرِیْبٌ وَبَعِیْدٌ وَیُرَادُ بِهِ الْبَعِیْدُ اِعْتِمَادًا عَلٰی قَرِیْنَةٍ خَفِیَّةٍ وَهِیَ ضَرْبَانِ اَلْاُوْلٰی مُجَرَّدَةٌ وَهِیَ التَّوْرِیَةُ الَّتِیْ لَا تُجَامِعُ شَیْئًا مِمَّا یُلَائِمُ الْمَعْنَی الْقَرِیْبَ نَحْوُ الرَّحْمٰنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوٰی اَرَادَ بِاسْتَوٰی مَعْنَاهُ الْبَعِیْدَ وَهُوَ اِسْتَوْلٰی وَلَمْ یُقْرَنْ بِهٖ شَیْئٌ مِمَّا یُلَائِمُ الْمَعْنَی الْقَرِیْبَ الَّذِیْ هُوَ الْاِسْتِقْرَارُ۔

ترجمہ:۔

محسنات معنویہ میں سے ایک توریہ ہے جس کو ایہام بھی کہتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ ایسا لفظ بولا جائے جس کے دو معنٰی ہوں قریب اور بعید اور مراد معنٰی بعید ہو خفیہ قرینہ پر اعتماد کرتے ہوئے اس کی دو قسمیں ہیں ایک مجردہ اور وہ وہ ہے جو معنٰی قریب کے مناسب کسی چیز کے ساتھ جمع ہو جیسے رحمٰن عرش پر متمکن ہوا یہاں پر استویٰ کے معنٰی بعید مراد ہیں یعنی بلند ہونا اور یہ قریبی معنٰی یعنی استقرار کے کسی مناسب امر کے ساتھ مقترن نہیں ہے۔

تشریح:۔

التوریة:۔(۸) محسنات معنویہ میں سے ایک توریہ ہے اس کا دوسرا نام "ایہام" بھی ہے توریہ وری یوری توریة سے مأخوذ ہے اس کے لغوی معنٰی ہیں چھپانا اور اصطلاح میں توریہ کہتے ہیں کسی لفظ کے دو معنٰی ہوں ایک معنٰی قریب اور دوسرا معنٰی بعید۔ تو متکلم وہ لفظ بول کر کسی قرینہ کی وجہ سے اس کے معنٰی بعید کا ارادہ کرے جبکہ اس کا مخاطب اس کا معنٰی قریب سمجھے۔

پھر توریہ کی دو قسمیں ہیں توریہ مجردہ توریہ مرشحہ۔

توریہ مجردہ:۔ وہ توریہ ہے جس میں معنٰی بعید کے قصد کرنے میں معنٰی قریب کے کسی مناسب اور لازم کو جمع نہ کیا گیا ہو جیسے "الرحمن علی العرش استویٰ" رحمٰن نے عرش پر غلبہ پایا۔

محل استشہاد:۔ اس میں استویٰ کے معنٰی قریب ہیں استقرار پانا اور معنٰی بعید ہے غلبہ پانا یہاں پر اس کا معنٰی بعید مراد ہے کہ اللہ تعالیٰ نے عرش پر غلبہ پایا ہے اور عرش چونکہ پوری دنیا کو محیط ہے تو اس سے یہ معنٰی ثابت ہو جائے گا کہ اللہ تعالیٰ کو پوری دنیا پر غلبہ ہے اور اس کے ساتھ معنٰی قریب کا کوئی مناسب یا ملازم مذکور نہیں ہے اسلئے کہ اس لفظ کا معنٰی قریب اللہ تعالیٰ کا مناسب نہیں ہے۔

وَالثَّانِیَةُ مُرَشَّحَةٌ وَهِیَ الَّتِیْ تُجَامِعُ شَیْئًا مِمَّا یُلَائِمُ الْمَعْنَی الْقَرِیْبَ نَحْوُ وَالسَّمَاءَ بَنَیْنَاهَا بِاَیْدٍ اَرَادَ بِالْاَیْدِیْ مَعْنَاهُ الْبَعِیْدَ وَهُوَ الْقُدْرَةُ وَقَدْ قُرِنَ بِهَا مَا یُلَائِمُ الْمَعْنَی الْقَرِیْبَ الَّذِیْ هُوَ الْجَارِحَةُ الْمَخْصُوْصَةُ وَهُوَ قَوْلُهٗ بَنَیْنَاهَا اِذِ الْبِنَاءُ مِمَّا یُلَائِمُ الْیَدَ وَهٰذَا مَبْنِیٌّ عَلٰی مَا اشْتَهَرَ بَیْنَ اَهْلِ الظَّاهِرِ مِنَ الْمُفَسِّرِیْنَ وَاِلَّا فَالتَّحْقِیْقُ اِنَّ هٰذَا تَمْثِیْلٌ وَتَصْوِیْرٌ لِعَظَمَتِهٖ وَتَوْقِیْفٌ عَلٰی کُنْهِ جَلَالِهٖ مِنْ غَیْرِ اَنْ یُتَمَحَّلَ لِلْمُفْرَدَاتِ حَقِیْقَةً اَوْ مَجَازًا۔

ترجمہ:۔

اور دوسری مرشحہ ہے اور توریہ مرشحہ وہ ہے جو قریبی معنٰی کے مناسب امر کے ساتھ جمع ہو جائے جیسے اور بنایا ہم نے آسمان کو قوت سے یہاں پر ایدی کے معنٰی بعید مراد ہیں یعنی قدرت اور قریبی معنٰی یعنی ہاتھ کے مناسب امر کے ساتھ ملا ہوا ہے اور وہ بنینا ھا ہے کیونکہ بناء ہاتھ سے متعلق ہے اور یہ اس پر مبنی ہے جو اہل ظواہر مفسرین کے ہاں مشہور ہے ورنہ تحقیق یہ ہے کہ اللہ رب العزت کے جاہ وجلال اور عظمت وکبریائی کی تمثیل ہے بغیر اس کے کہ مفردات کے حقیقت یا مجاز ہونے کا تکلف کیا جائے۔

تشریح:۔

توریہ مرشحہ:۔ وہ توریہ ہے جس میں معنٰی بعید کے ساتھ معنٰی قریب کے لوازمات اور مناسبات کو بھی جمع کر دیا جائے جیسے والسماء بنیناھا

بایدٍ ''اور آسمان کو ہم نے ہاتھوں سے بنایا ہے۔

محل استشہاد:۔ اس میں محل استشہاد ''باید'' ہے اس کے معنی قریب ہیں ہاتھ اور معنی بعید ہیں قدرت یہاں پر اس کا معنی بعید مراد ہے اور اس کے ساتھ معنی قریب کا مناسب ''بنیناھا'' مذکور ہے اسلئے کہ بنانا ہاتھ کا مناسب ہے یہی وجہ ہے کہ ہر چیز کو ہاتھ سے بنایا جاتا ہے۔

فائدہ:۔ ان دونوں آیتوں میں جو کچھ کہا گیا ہے یہ اہل ظواہر کی رائی کے مطابق ہے محققین مفسرین کے نزدیک مفردات میں حقیقت ومجاز کے اعتبار سے گفتگو کرنے کی چنداں ضرورت نہیں ہے بلکہ یہ کہہ دینا بہتر ہے کہ ان آیتوں میں تمثیل ہے یعنی اللہ تعالیٰ کا آسمانوں کو اپنے دست قدرت سے بنانے کی صورت مجموعہ کو استعارہ تمثیلیہ بنایا گیا ہے ہاتھوں سے بنائی گئی دیوار کی صورت مجموعہ سے اور عرش پر غلبہ پانے کی تشبیہ بیٹھنے کے ساتھ دی گئی ہے جس سے اللہ تعالیٰ کی عظمت شان اور کمال قدرت کو ذہن نشین کرانا مقصود ہے۔

وَمِنْهُ اَیْ مِنَ الْمَعْنَوِیِّ اَلْاِسْتِخْدَامُ وَهُوَ اَنْ يُّرَادَ بِلَفْظٍ لَهُ مَعْنَيَانِ اَحَدُهُمَا اَیْ اَحَدُ الْمَعْنَيَيْنِ ثُمَّ يُرَادُ بِضَمِيْرِهِ اَیْ بِالضَّمِيْرِ الْعَائِدِ اِلٰى ذٰلِكَ اللَّفْظِ مَعْنَاهُ الْاٰخَرُ اَوْ يُرَادُ بِاَحَدِ ضَمِيْرَيْهِ اَحَدُهُمَا اَیْ اَحَدُ الْمَعْنَيَيْنِ ثُمَّ يُرَادُ بِالْاٰخَرِ اَیْ بِضَمِيْرِهِ الْاٰخَرِ مَعْنَاهُ الْاٰخَرُ وَفِيْ كِلَيْهِمَا يَجُوْزُ اَنْ يَّكُوْنَ الْمَعْنَيَانِ حَقِيْقِيَّيْنِ اَوْ مَجَازِيَّيْنِ وَاَنْ يَّكُوْنَا مُخْتَلِفَيْنِ فَالْاَوَّلُ وَهُوَ اَنْ يُّرَادَ بِاللَّفْظِ اَحَدُ الْمَعْنَيَيْنِ وَبِضَمِيْرِهِ مَعْنَاهُ الْاٰخَرُ كَقَوْلِهٖ شِعْرٌ اِذَا نَزَلَ السَّمَاءُ بِاَرْضِ قَوْمٍ رَعَيْنَاهُ وَاِنْ كَانُوْا غِضَابًا جَمْعُ غَضْبَانَ اَرَادَ بِالسَّمَاءِ الْغَيْثَ وَبِضَمِيْرِهٖ فِيْ رَعَيْنَاهُ النَّبْتَ وَكِلَا الْمَعْنَيَيْنِ مَجَازٌ وَالثَّانِيْ وَهُوَ اَنْ يُّرَادَ بِاَحَدِ ضَمِيْرَيْهِ اَحَدُ الْمَعْنَيَيْنِ وَبِالضَّمِيْرِ الْاٰخَرِ مَعْنَاهُ الْاٰخَرُ كَقَوْلِهٖ شِعْرٌ فَسَقَى الْغَضَا وَالسَّاكِنِيْهِ وَاِنْ هُمْ شَبُّوْهُ بَيْنَ جَوَانِحِيْ وَضُلُوْعِيْ اَرَادَ بِاَحَدِ ضَمِيْرَيِ الْغَضَا اَعْنِي الْمَجْرُوْرَ فِي السَّاكِنِيْهِ الْمَكَانَ الَّذِيْ فِيْهِ شَجَرَةُ الْغَضَا وَبِالْاٰخَرِ اَعْنِي الْمَنْصُوْبَ فِيْ شَبُّوْهُ النَّارَ الْحَاصِلَةَ مِنْ شَجَرَةِ الْغَضَا وَكِلَاهُمَا مَجَازِیٌّ۔

ترجمہ:۔

اور محسنات معنویہ میں سے ایک استخدام ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک لفظ کے دو معنی ہوں اور لفظ سے اس کے ایک معنی مراد ہوں اور ضمیر سے جو اسی لفظ کی طرف لوٹ رہی ہو دوسرا معنی مراد ہو یا اس کی ایک ضمیر سے ایک معنی مراد ہو اور اس کی دوسری ضمیر سے دوسرا معنی مراد ہو ان دونوں صورتوں میں جائز ہے کہ وہ دونوں معنی حقیقی ہوں یا مجازی اور یا مختلف پس اول اور وہ یہ ہے کہ لفظ سے ایک معنی مراد ہو اور اس کی ضمیر سے دوسرا معنی مراد ہو جیسے شعر جب کسی قوم کی زمین پر بارش ہوتی ہے تو ہم اس کو چراتے ہیں اگرچہ وہ ناراض ہو جائیں غضاب غضبان کی جمع ہے سماء سے مراد بارش ہے اور رعیناہ کی ضمیر سے گھاس مراد ہے اور دونوں معنی مجازی ہیں اور ثانی اور وہ یہ ہے کہ ایک ضمیر سے ایک معنی مراد ہوں اور اس کی دوسری ضمیر سے دوسرا معنی مراد ہوں جیسے شعر تو سیراب کرے خدا جھاؤ کو اور اس کے رہنے والوں کو اگرچہ انھوں نے میری پسلیوں اور کمر میں آگ جلائی ہے شاعر نے ساکنیہ کی ضمیر سے وہ جگہ مراد لی ہے جس میں جھاؤ ہو اور دوسری ضمیر منصوب سے جو شبوہ میں ہے آگ مراد لی ہے جو جھاؤ کے درخت سے پیدا ہوتی ہے اور یہ دونوں معنی مجازی ہیں۔

تشریح:۔

الاستخدام:۔(۹) محسنات معنویہ میں سے ایک استخدام ہے استخدام کے لغوی معنی ہیں کسی کو خادم بنانا اور اس میں بھی معنی موضوع لہ کو معنی غیر موضوع لہ کا خادم بنایا جاتا ہے اسلئے اسے استخدام کہتے ہیں۔

اور اصطلاح میں صنعت استخدام کی دو صورتیں ہیں۔

ایک صورت یہ ہے کہ کسی لفظ کو ذکر کر کے پھر اس کی طرف ضمیر لوٹا کر لفظ سے اس کا ایک معنی مراد لیا جائے اور اس کی طرف لوٹنے والی ضمیر سے اس کا دوسرا معنی مراد لیا جائے خواہ یہ دونوں معنی حقیقی ہوں یا مجازی یا ایک معنی حقیقی اور دوسرا معنی مجازی ہو۔

اور استخدام کی دوسری صورت یہ ہے کہ کسی لفظ کو ذکر کر کے اس کی طرف دو ضمیریں لوٹائی جائیں ان میں سے ایک ضمیر سے ایک معنیٰ مراد لیا جائے اور دوسری ضمیر سے دوسرا معنیٰ مراد لیا جائے خواہ دونوں معنیٰ حقیقی ہوں یا مجازی یا ایک معنیٰ حقیقی ہو اور دوسرا معنیٰ مجازی۔

پہلی صورت کی مثال یعنی جہاں پر اسم ظاہر سے ایک معنیٰ مراد ہو اور اسم ضمیر سے دوسرا معنیٰ مراد ہو جیسے معاویہ ابن مالک کا یہ شعر

اذا نزل السماء بارض قوم:: رعیناه وان کانوا غضابا۔

تحقیق المفردات:۔ سماء سے مراد بارش ہے۔ رعینا رعی سے ماخوذ ہے بمعنیٰ چرانا یعنی ہم اس گھاس کو چراتے ہیں۔
غضاب غضبان کی جمع ہے اس کے معنیٰ ہیں غصہ کرنا غضبناک ہونا۔

ترجمہ:۔ جب کسی قوم کی زمین پر بارش ہوتی ہے تو ہم اس کو چراتے ہیں اگر چہ وہ ناراض ہوں۔

محل استشہاد:۔ اس میں محل استشہاد ''السماء'' اور ''رعیناه'' کی ضمیر ہے اس میں سماء سے مراد اس کا معنیٰ مجازی بارش ہے اور ''رعیناه'' کی ضمیر سے اس بارش سے اگنے والے پودے گھاس بھونس مراد ہیں اور یہ دونوں معنیٰ مجازی ہیں۔

دوسری صورت یعنی اسم ظاہر کی طرف لوٹنے والی دو ضمیروں میں سے ایک ضمیر سے ایک معنیٰ مراد ہو اور دوسری ضمیر سے دوسرا معنیٰ مراد ہو جیسے بحتری کا یہ شعر فسقا الغضا والساکنیه وان هم:: شبوه بین جوانحی و ضلوعی۔

تحقیق المفردات:۔ غضاء کے دو معنیٰ ہیں ایک معنیٰ ہے آگ اور دوسرا معنیٰ ہے جھاؤ کا درخت جس کی لکڑی بہت سخت ہوتی ہے اور اس کا انگارہ دیر تک رہتا ہے۔ شبوه شب النار سے ماخوذ ہے اس کے معنیٰ ہیں آگ روشن کرنا۔ جوانحی جانحة کی جمع ہے سینے کے نیچے پسلی۔ ضلوع ضلع کی جمع ہے بمعنیٰ وہ پسلی جو کمر اور پیٹھ کی طرف ہوتی ہے۔

ترجمہ:۔ خدا سیراب کرے جھاؤ کے درخت اور اس کے آس پاس رہنے والوں کو اگر چہ انھوں نے میرے سینے اور میری کمر میں جھاؤ کے درخت کی آگ لگائی ہے۔

محل استشہاد:۔ اس شعر میں ''ساکنیه'' کی ضمیر مجرور سے جھاؤ کے درخت کے آس پاس وہ جگہ مراد ہے جس میں وہ لوگ رہتے تھے اور ''شبوه'' کی ضمیر منصوب سے وہ آگ مراد ہے جو اس درخت کی لکڑی کے ساتھ روشن کی جاتی ہے اور یہ دونوں اس لفظ کے معنیٰ مجازی ہیں۔

وَمِنْهُ اَیْ مِنَ الْمَعْنَوِیِّ اَللَّفُّ وَالنَّشْرُ وَهُوَ ذِكْرُ مُتَعَدِّدٍ عَلَی التَّفْصِیْلِ وَالْاِجْمَالِ ثُمَّ ذِكْرُ مَالِكُلٍّ وَاحِدٍ مِنْ اٰحَادِ هٰذَا الْمُتَعَدِّدِ مِنْ غَیْرِ تَعْیِیْنٍ ثِقَةً اَیِ الذِّكْرُ بِدُوْنِ التَّعْیِیْنِ لِاَجْلِ الْوُثُوْقِ بِاَنَّ السَّامِعَ یَرُدُّهٗ اِلَیْهِ اَیْ یَرُدُّ مَالِكُلٍّ مِنْ آحَادِ هٰذَا الْمُتَعَدِّدِ اِلٰی مَا هُوَ لَهٗ لِعِلْمِهٖ بِذٰلِكَ بِالْقَرَائِنِ اللَّفْظِیَّةِ اَوِ الْمَعْنَوِیَّةِ

ترجمہ:۔

اور محسنات معنویہ میں سے ایک لف نشر ہے اور وہ چند چیزوں کو اجمالاً یا تفصیلاً ذکر کر کے پھر اس کو ذکر کرنا ہے جو ان میں سے ہر ایک کیلئے ہے ان متعدد چیزوں کے آحاد میں سے تعیین کئے بغیر اس بات پر اعتماد کرتے ہوئے کہ سامع خود اسے ہر ایک کے ساتھ ملائے گا یعنی سامع ان متعدد میں سے ہر ایک کو اس کی طرف لوٹائے گا جو اس کے متعلق میں سے کر دیا ہے قرائن لفظیہ یا معنویہ کی وجہ سے اس کے جاننے کی وجہ سے۔

تشریح:۔

اللف والنشر:۔ (۱۰) لف کے لغوی معنیٰ ہیں لپیٹنا اور نشر کے لغوی معنیٰ ہیں پھیلانا۔ اور اصطلاح میں لف نشر اس کو کہتے ہیں کہ دو یا دو سے زیادہ متعدد چیزوں کو تفصیلاً یا اجمالاً ذکر کرنے کے بعد ان میں سے ہر ایک کے متعلق کو متعین کئے بغیر ذکر کر دینا تاکہ سامع اور مخاطب قرینہ معنویہ یا قرینہ لفظیہ کی وجہ سے ان میں سے ہر ایک متعلق کو اس کے مناسب کی طرف لوٹائے۔

فَالْاَوَّلُ وَهُوَ اَنْ یَكُوْنَ ذِكْرُ الْمُتَعَدِّدِ عَلَی التَّفْصِیْلِ ضَرْبَانِ لِاَنَّ النَّشْرَ اِمَّا عَلٰی تَرْتِیْبِ اللَّفِّ بِاَنْ یَكُوْنَ الْاَوَّلُ مِنَ الْمُتَعَدِّدِ فِی النَّشْرِ لِلْاَوَّلِ مِنَ الْمُتَعَدِّدِ فِی اللَّفِّ وَالثَّانِیْ لِلثَّانِیْ وَهٰكَذَا اِلَی الْاٰخِرِ نَحْوُ وَمِنْ

رَحْمَتِہٖ جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوْافِيْهِ وَلِتَبْتَغُوْامِنْ فَضْلِهٖ ذَكَرَاللَّيْلَ وَالنَّهَارَعَلَى التَّفْصِيْلِ ثُمَّ ذَكَرَمَالِلَّيْلِ وَهُوَالسُّكُوْنُ فِيْهِ وَمَالِلنَّهَارِهُوَالْاِبْتِغَاءُ مِنْ فَضْلِ اللّٰهِ تَعَالٰى فِيْهِ عَلَى التَّرْتِيْبِ فَاِنْ قِيْلَ عَدَمُ التَّعْيِيْنِ فِي الْاٰيَةِ مَمْنُوْعٌ فَاِنَّ الْمَجْرُوْرَمِنْ فِيْهِ عَائِدٌاِلَى اللَّيْلِ لَامَحَالَةَ قُلْنَانَعَمْ وَلٰكِنْ بِاِعْتِبَارِاِحْتِمَالِ اَنْ يَّعُوْدَاِلٰى كُلٍّ مِنَ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِيَتَحَقَّقُ عَدَمُ التَّعْيِيْنِ

ترجمہ:۔

تو اول اور وہ یہ ہے کہ چند چیزوں کو تفصیلاً ذکر کر دیا جائے اس کی دو قسمیں ہیں کیونکہ نشر یا تو لف کی ترتیب پر ہوگا اس طور پر کہ نشر کے متعدد کا اول لف کے متعدد کا اول کیلئے ہو اور ثانی ثانی کیلئے ہو اسی طرح آخر تک جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے اور ہم نے اپنی مہربانی سے بنادئے تمہارے لئے رات اور دن تا کہ تم اس میں آرام کرو اور کچھ اس کے فضل میں سے تلاش کرو یہاں پر لیل اور نہار کو تفصیل کے ساتھ ذکر کر کے لیل کے لئے سکون اور دن کیلئے ابتغاء فضل کو ترتیب کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ آیت میں عدم تعیین ممنوع ہے اسلئے کہ فیہ کی ضمیر مجرور لیل کی طرف لوٹ رہی ہے تو ہم کہیں گے کہ ٹھیک ہے لیکن اس میں لیل ونہار میں سے ہر ایک کی طرف لوٹنے کے احتمال کی وجہ سے عدم تعیین متحقق ہے۔

تشریح:۔

پھر متعدد تفصیلی کی دو قسمیں ہیں لف نشر مرتب اور لف نشر غیر مرتب یا مشوش کہتے ہیں۔

لف نشر مرتب کا مطلب یہ ہے کہ متعدد میں دو یا دو سے زیادہ چیزیں جس ترتیب کے ساتھ مذکور ہیں نشر میں بھی اسی ترتیب کے ساتھ ذکر کرنا کہ مقدم کو مقدم کر دیا جائے اور مؤخر کو مؤخر کر دیا جائے۔

لف نشر مرتب کی مثال جیسے ومن رحمته جعل الليل والنهار لتسكنوافيه ولتبتغوا من فضله" اور اس اللہ کی رحمت میں سے ایک یہ ہے کہ اس نے تمہارے لئے رات بنائی ہے تا کہ تم اس میں آرام وسکون کرسکو اور اس کے فضل کو تلاش کرسکو!

اس آیت میں محل استشہاد "الليل والنهار" اور "لتسكنوافيه ولتبتغوامن فضله" ہے اس آیت میں لیل ونہار دو متعدد چیزوں کو ذکر کیا ہے تو یہ لف ہے اور اس میں لیل مقدم اور نہار مؤخر ہے اور اسی ترتیب سے ان کا متعلق بھی ذکر کر دیا ہے کہ لیل کا متعلق "لتسكنوا فيه" ہے (کیونکہ رات آرام کیلئے ہوتی ہے) تو اس کو مقدم کر دیا ہے اور لف میں نہار مؤخر تھا تو اس کا متعلق "ولتبتغوا" کو بھی مؤخر کر دیا (کیونکہ دن کمانے کیلئے ہوتا ہے)

اعتراض اس پر کسی آدمی نے یہ اعتراض کیا کہ آپ نے لف نشر کی تعریف میں کہا ہے کہ نشر میں لف کی طرف تعیین کا کوئی اشارہ نہ ہو سامع صرف قرینہ سے اسے جانے تو اس کی مثال میں قرآن کی اس آیت کو پیش کرنا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اس میں فیہ کی ضمیر قطعی طور پر لیل کی طرف لوٹ رہی ہے تو اس میں چونکہ نشر میں لف کی طرف اشارہ ہے اسلئے مثال میں یہ آیت پیش کرنا صحیح نہیں ہے۔

جواب ضمیر کے نفس مرجع میں لیل ونہار میں سے چونکہ ہر ایک کا احتمال ہے اسلئے نشر میں تعیین نہیں ہوگی لہٰذا ہماری مثال ممثل لہ کے مطابق اور صحیح ہے۔

وَاِمَّاعَلٰى غَيْرِتَرْتِيْبِهٖ اَيْ تَرْتِيْبِ اللَّفِّ سَوَاءٌكَانَ مَعْكُوْسَ التَّرْتِيْبِ كَقَوْلِهٖ شِعْرٌ كَيْفَ اَسْلُوْوَاَنْتِ حِقْفٌ وَهُوَالنَّقَامِنَ الرَّمْلِ وَغُصْنٌ وَغَزَالٌ لَحْظًاوَقَدًّاوَرِدْفًا فَاللَّحْظُ لِلْغَزَالِ وَالْقَدُّلِلْغُصْنِ وَالرِّدْفُ لِلْحِقْفِ اَوْمُخْتَلِطًاكَقَوْلِكَ هُوَشَمْسٌ وَاَسَدٌوَبَحْرٌجُوْدًاوَبَهَاءً وَشَجَاعَةً وَالثَّانِيْ وَهُوَاَنْ يَّكُوْنَ ذِكْرُالْمُتَعَدِّدِعَلَى الْاِجْمَالِ نَحْوُقَالُوْالَنْ يَّدْخُلَ الْجَنَّةَاِلَّامَنْ كَانَ هُوْدًااَوْ نَصَارٰى فَاِنَّ الضَّمِيْرَفِيْ قَالُوْالِلْيَهُوْدِوَالنَّصَارٰى فَذُكِرَالْفَرِيْقَانِ عَلَى الْاِجْمَالِ بِالضَّمِيْرِالْعَائِدِاِلَيْهِمَاثُمَّ ذُكِرَمَالِكُلٍّ اَيْ وَقَالَتِ الْيَهُوْدُلَنْ يَّدْخُلَ الْجَنَّةَاِلَّامَنْ كَانَ هُوْدًاوَقَالَتِ النَّصَارٰى لَنْ يَّدْخُلَ الْجَنَّةَاِلَّامَنْ كَانَ نَصَارٰى فَلَفَّ بَيْنَ الْفَرِيْقَيْنِ وَالْقَوْلَيْنِ اِجْمَالًا لِعَدَمِ الْاِلْتِبَاسِ وَالثِّقَةِبِاَنَّ السَّامِعَ يَرُدُّ اِلٰى كُلِّ فَرِيْقٍ اَوْقَوْلٍ مَقُوْلَهٗ لِلْعِلْمِ بِتَضْلِيْلِ كُلِّ فَرِيْقٍ صَاحِبَهٗ وَاِعْتِقَادِهٖ اِنَّ دَاخِلَ الْجَنَّةِهُوَلَا صَاحِبُهٗ وَلَايُتَصَوَّرُفِيْ هٰذَاالضَّرْبِ

اَلتَّرْتِیْبُ وَعَدَمُہٗ۔

ترجمہ:۔

یا نشر کی ترتیب کے خلاف ہوگا خواہ معکوس الترتیب ہو جیسے شعر میں تجھ سے کیسے صبر کروں حالانکہ تو ریت کا ٹیلہ ہے اور شاخ ہے اور ہرن ہے آنکھ کے اعتبار سے قد اور سرین کے اعتبار سے تو آنکھ ہرن کیلئے ہے اور قد شاخ کیلئے ہے اور سرین ٹیلہ کیلئے ہے مخلوط الترتیب ہو جیسے وہ سورج شیر اور سمندر ہے سخاوت رونق اور بہادری کے اعتبار سے اور ثانی اور وہ یہ ہے کہ کچھ چیزوں کا ذکر اجمالاً ہو جیسے اور وہ کہتے ہیں کہ کبھی جنت نہیں جائیں گے مگر وہ جو یہودی یا نصرانی ہیں قالوا کی ضمیر یہود اور نصاریٰ دونوں کی طرف لوٹ رہی ہے تو دونوں فرقوں کا اس ضمیر کے ساتھ پہلے اجمالاً ذکر کیا ہے جو دونوں کی طرف لوٹ رہی ہے پھر اس کا ذکر کیا ہے جو ان دونوں میں سے ہر ایک کیلئے ہے یعنی یہودی کہتے ہیں کہ جنت میں صرف یہودی جائیں گے اور نصرانی کہتے ہیں کہ جنت میں صرف نصرانی جائیں گے تو پہلے دونوں فرقوں کو یا دونوں قولوں کو اجمالاً لپیٹ دیا ہے عدم التباس کی وجہ سے اور اس اعتماد کی وجہ سے کہ سامع ہر فرقہ یا ہر قول کے ساتھ اس کا متعلق یا مقولہ ملائے گا کیونکہ یہ بات تو پہلے سے معلوم ہے کہ ان میں سے ہر فرقہ دوسرے کو گمراہ سمجھتا ہے اور یہ سمجھتا ہے کہ جنت میں صرف وہ جائے گا اس کا ساتھی نہیں جائے گا اور اس قسم میں ترتیب اور عدم ترتیب متصور نہیں ہے۔

تشریح:۔

لف نشر غیر مرتب کی تعریف:۔ لف نشر غیر مرتب وہ ہے جس میں نشر لف کی ترتیب کے مطابق نہ ہو،

پھر اس کی دو صورتیں ہیں ایک صورت یہ ہے کہ نشر لف کے بالکل الٹ اور ضد ہو کہ لف میں سے اول کا متعلق نشر میں بالکل آخر میں مذکور ہو اور آخر کا متعلق بالکل شروع میں مذکور ہو اور دوسری صورت یہ ہے کہ بالکل الٹ اور ضد تو نہ ہو صرف مختلط ہو یعنی ترتیب کا خیال رکھے بغیر ان کو ذکر کر دیا جائے۔

اول کی مثال جیسے بحتری کا یہ شعر کیف اسلوا وانتِ حقف و غصن ::وغزال لحظًاوقدًّاوردفًا۔

تحقیق المفردات:۔ اسلوا اسلو سے ماخوذ ہے بھول جانا عشق کا اتر جانا۔ حقف ریت کا گول ٹیلہ۔ غصن درخت کی شاخ، ڈالی۔ غزال ہرن۔ قدًّا بمعنی قد وقامت۔ لحظ کن انکھیوں سے دیکھنا۔ ردف سرین، کولہے۔

ترجمہ:۔ میں تیرے عشق سے کیسے صبر کرسکتا ہوں حالانکہ تو ریت کا گول ٹیلہ ہے درخت کی ڈالی اور ہرن ہے آنکھ قد وقامت اور سرین کے اعتبار سے۔

محل استشہاد:۔ اس شعر میں نشر میں لف کی ترتیب کا بالکل الٹ ہے لحظ کا تعلق غزال کے ساتھ ہے قد کا تعلق غصن کے ساتھ ہے اور ردف کا تعلق حقف کے ساتھ ہے۔

دوسری صورت (یعنی کچھ کی ترتیب الٹ دی گئی ہے اور کچھ کی نہیں ہے) کی مثال جیسے ھو شمس واسد وبحر جودًا وبھاءً وشجاعۃً۔ وہ سورج شیر اور سمندر ہے سخاوت، رونق اور شجاعت میں۔

محل استشہاد:۔ اس میں نشر میں سیدھی یا الٹی ترتیب کا خیال رکھے بغیر لف کی ترتیب گڈمڈ کر دی گئی ہے چنانچہ جود کا تعلق بحر کے ساتھ ہے اور بحر لف میں سب سے مؤخر ہے اور جود سب سے مقدم ہے اور "بھاء" کا تعلق شمس کے ساتھ ہے جو سب سے پہلے مذکور ہے اور شجاعۃ کا تعلق اسد کے ساتھ ہے جو لف میں درمیان میں مذکور ہے۔

یہاں تک لف کی وہ قسمیں بیان ہوئیں جن میں لف کا ذکر تفصیل کے ساتھ ہوا اور اب یہاں سے لف کی دوسری قسم بیان کر رہے ہیں کہ لف کا ذکر تفصیل کے ساتھ نہ ہو بلکہ اجمال کے ساتھ ہو اس کی ایک ہی قسم ہوگی تفصیلی کی طرح مرتب یا غیر مرتب نہیں ہوگی اسلئے کہ اس میں اس طرح متصور نہیں ہوسکتا ہے جیسے قرآن کریم میں ارشاد باری تعالیٰ ہے "وقالوالن یدخل الجنۃ الّا من کان ھودًا اونصاریٰ۔

اور انھوں نے کہا کہ ہرگز جنت میں نہیں جائیں گے مگر وہ جو یہودی یا عیسائی ہو۔

محل استشہاد:۔اس میں محل استشہاد ’’قالوا‘‘ ہے اسلئے کہ اس کی ھم ضمیر مرفوع یہود اور نصاریٰ دونوں کی طرف لوٹ رہی ہے تو اس ضمیر کی وجہ سے دونوں فرقوں کا اجمالاً ذکر ہوجائے گا پھر اس کو نشر (پھیلا دیا) کیا ہے وقالت الیھود لن یدخل الجنۃ الامن کان ھوذا وقالت النصاریٰ لن یدخل الجنۃ الامن کان نصاریٰ۔

یہودیوں نے کہا کہ جنت میں صرف یہودی جائیں گے اور نصاریٰ نے کہا کہ جنت میں صرف نصاریٰ جائیں گے۔

محل استشہاد:۔اس آیت میں پہلے اجمالاً ایک ضمیر کے ساتھ دونوں فرقوں کا ذکر کر دیا گیا اور ایک ضمیر کے ساتھ ان کا ذکر اسلئے کیا کہ ان میں سے چونکہ ہر ایک دوسرے فریق کو گمراہ اور ضال سمجھتا تھا اسلئے ان میں التباس نہیں آسکتا تھا اسلئے ان کو ایک ہی ضمیر کیساتھ اجمالاً ذکر کر دیا۔ اور پھر ان میں سے ہر ایک کو جدا جدا ذکر کر دیا کہ یہودی کہتے ہیں کہ جنت میں صرف ہم جائیں گے نصاریٰ نہیں جائیں گے اور نصاریٰ کہتے ہیں کہ یہودی گمراہ ہیں وہ جنت نہیں جائیں گے جنت میں صرف ہم جائیں گے۔

وَمِنْ غَرِيْبِ اللَّفِّ وَالنَّشْرِ اَنْ يُذْكَرَ مُتَعَدِّدَانِ اَوْ اَكْثَرُ ثُمَّ يُذْكَرُ فِيْ نَشْرٍ وَاحِدٍ مَايَكُوْنُ لِكُلٍّ مِّنْ اٰحَادِ كُلٍّ مِنَ الْمُتَعَدِّدَيْنِ اَوْ اَكْثَرَ كَمَا تَقُوْلُ اَلرَّاحَةُ وَالتَّعَبُ وَالْعَدْلُ وَالظُّلْمُ قَدْ سُدَّ مِنْ اَبْوَابِهَا مَا كَانَ مَفْتُوْحًا وَفُتِحَ مِنْ طُرُقِهَا مَا كَانَ مَسْدُوْدًا۔

ترجمہ:۔

لف نشر کی ایک عجیب صورت یہ ہے کہ دو یا دو سے زیادہ چیزوں کو ذکر کر کے نشر واحد میں ان کو ذکر کر دیا جائے جو ان چیزوں میں سے ہر ایک کیلئے ہے جیسے تم کہتے ہو کہ راحت، مصیبت اور انصاف و ظلم کے جو دروازے کھلے تھے بند کر دئے اور جو بند تھے وہ کھول دیے گئے۔

تشریح:۔

ومن غریب اللف والنشر :۔لف و نشر کی ایک عجیب و غریب قسم اور بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ دو یا دو سے زیادہ متعدد کا ذکر کر دیا جائے اور پھر ایک نشر میں ان کا متعلق ذکر کر دیا جائے جیسے الراحۃ والتعب والعدل والظلم قد سدّ من ابوابھا ما کان مفتوحًا وفتح من طرقھا ما کان مسدودًا۔ راحت تھکاوٹ عدل اور ظلم کے کھلے دروازوں کو بند کر دیا گیا ہے اور بند دروازوں کو کھول دیا گیا ہے۔

محل استشہاد:۔اس میں نشر اول ’’قد سد من ابوابھا ما کان مفتوحًا‘‘ کا تعلق لف اول یعنی ’’راحت اور عدل‘‘ کے ساتھ ہے اور دوسرا نشر ’’وفتح من طرقھا ما کان مسدودًا‘‘ کا تعلق لف ثانی تعب اور ظلم کے ساتھ ہے۔

وَمِنْهُ اَيْ مِنَ الْمَعْنَوِيِّ اَلْجَمْعُ وَهُوَ اَنْ يُّجْمَعَ بَيْنَ مُتَعَدِّدٍ اِثْنَيْنِ اَوْ اَكْثَرَ فِيْ حُكْمٍ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى اَلْمَالُ وَالْبَنُوْنَ زِيْنَةُ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَنَحْوُهٗ قَوْلُ اَبِيْ عَتَاهِيَةِ شِعْرٌ عَلِمْتَ يَامُجَاشِعُ بْنُ مُسْعِدَةَ اِنَّ الشَّبَابَ وَالْفَرَاغَ وَالْجِدَةَ اَيِ الْاِسْتِغْنَاءَ مُفْسِدَةٌ اَيْ دَاعِيَةٌ اِلَى الْفَسَادِ لِلْمَرْءِ اَيَّ مُفْسِدَةٍ۔

ترجمہ:۔

اور محسنات معنویہ میں سے ایک جمع ہے اور وہ دو یا دو سے زیادہ متعدد کو ایک حکم میں جمع کرنے کو کہتے ہیں جیسے مال اور بیٹے دنیا کی زندگی کی رونق ہیں اور اسی طرح ابو العتاھیہ کا قول شعر اے مجاشع بن مسعدہ تو جانتا ہے کہ جوانی فراغت اور مالداری انسان کیلئے کامل ہلاک کرنے والے ہیں۔

تشریح:۔

الجمع :۔(۱۱) محسنات معنویہ میں سے ایک جمع ہے اور جمع کے لغوی معنی ہیں جمع کرنا اور اصطلاح میں جمع کہتے ہیں دو یا دو سے زیادہ متعددوں کو ایک ساتھ جمع کرنا۔

دو کو ایک حکم میں جمع کرنے کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ’’المال والبنون زینۃ الحیوٰۃ الدنیا‘‘ مال اور اولاد دنیا کے زندگی کی زینت ہیں اس میں مال اور اولاد دو متعددوں پر ایک ہی حکم ’’دنیا کی زندگی کا زینت ہونا‘‘ لگایا ہے۔

تین متعددوں کو ایک حکم میں جمع کرنے کی مثال جیسے ابو العتاہیہ کا یہ شعر

علمت یامجاشع بن مسعدة::أنّ الشباب والفراغ والجدة مفسدة للمرأ أيّ مفسدة۔

تحقیق المفردات:۔ مجاشع ایک آدمی کا نام ہے۔ شباب جوانی۔ فراغ غیر مصروفیت والی زندگی۔ جدة مالداری اور غنی مفسدة کسی کو برباد کر کے رکھنا اور کسی کو بہت زیادہ نقصان پہنچانا۔

ترجمہ:۔ کیا تو جانتا ہے اے مجاشع بن مسعدہ! کہ جوانی فراغت اور مالداری انسان کو بالکل خراب کر کے رکھ دیتے ہیں۔

محل استشہاد:۔ اس شعر میں ''شباب، فراغة، اور جدة'' پر ایک ہی حکم لگایا ہے کہ یہ سب انسان کو کامل طور پر خراب کر دیتے ہیں۔

وَمِنْهُ اَیْ مِنَ الْمَعْنَوِیِّ اَلتَّفْرِیْقُ وَهُوَ اِیْقَاعُ تَبَایُنٍ بَیْنَ اَمْرَیْنِ مِنْ نَوْعٍ وَاحِدٍ فِی الْمَدْحِ اَوْ غَیْرِهٖ كَقَوْلِهٖ شِعْرٌ مَانَوَالُ الْغَمَامِ وَقْتَ رَبِیْعٍ كَنَوَالِ الْاَمِیْرِ یَوْمَ سَخَاءٍ فَنَوَالُ الْاَمِیْرِ بَدْرَةُ عَیْنٍ هِیَ عَشْرَةُ اٰلَافِ دِرْهَمٍ وَنَوَالُ الْغَمَامِ قَطْرَةُ مَاءٍ اَوْقَعَ التَّبَایُنَ بَیْنَ النَّوَالَیْنِ۔

ترجمہ:۔

اور محسنات معنویہ میں سے تفریق ہے اور وہ مدح وغیرہ میں سے ایک ہی نوع کے دو امروں میں تباین اور جدائی واقع کرنا ہے جیسے شعر بادل کی عطاء موسم بہار میں نہیں ہے امیر کے عطاء کی طرح سخاوت کے دن کیونکہ امیر کی عطاء دس ہزار درہم کا تھیلہ ہے اور بارش کی عطاء ایک قطرہ پانی ہے شاعر نے دونوں عطاؤں میں فرق کر دیا ہے۔

تشریح:۔

تفریق:۔ (۱۲) محسنات معنویہ میں سے ایک تفریق ہے تفریق کے معنی ہیں جدا کرنا۔ اور اصطلاح میں تفریق مدح غزل یا ہجو کے ایک ہی نوع کے دو امروں کے درمیان تباین واقع کرنے کو کہتے ہیں اور اس طرح مبالغہ پیدا کرنے کیلئے کیا جاتا ہے جیسے ابن وطواط کا یہ شعر

مانوال الغمام وقت الربیع:: کنوال الامیر یوم سخاء

فنوا ل الامیر بدرة عین::ونوال الغمام قطرة ماء۔

تحقیق المفردات:۔ نوال عطاء۔ غمام بادل۔ بدرة عین دس ہزار درہم کا تھیلا۔ قطرة ماء پانی کا قطرہ۔

ترجمہ:۔ موسم بہار میں بادل کی عطاء نہیں ہے۔ سخاوت کے دن امیر کے عطاء کی طرح۔ اسلئے کہ امیر کی عطاء دس ہزار درہم ہے اور بادل کی عطاء پانی کا ایک قطرہ ہے۔

محل استشہاد:۔ اس شعر میں شاعر نے امیر اور بادل کی عطاء میں تباین اور فرق ثابت کیا ہے کہ دونوں عطاء ایک نوع میں سے ہونے کے باوجود ان میں تباین ہے کہ امیر کی عطاء زیادہ اور بادل کی عطاء کم ہے۔

وَمِنْهُ اَیْ مِنَ الْمَعْنَوِیِّ اَلتَّقْسِیْمُ وَهُوَ ذِكْرُ مُتَعَدِّدٍ ثُمَّ اِضَافَةُ مَالِكُلٍّ اِلَیْهِ عَلَی التَّعْیِیْنِ وَبِهٰذَا الْقَیْدِ خَرَجَ اللَّفُّ وَالنَّشْرُ وَقَدْ اَهْمَلَهُ السَّكَّاكِیُّ فَتَوَهَّمَ بَعْضُهُمْ اَنَّ التَّقْسِیْمَ عِنْدَهٗ اَعَمُّ مِنَ اللَّفِّ وَالنَّشْرِ وَاَقُوْلُ ذِكْرُ الْاِضَافَةِ مُغْنٍ عَنْ هٰذَا الْقَیْدِ اِذْ لَیْسَ فِی اللَّفِّ وَالنَّشْرِ اِضَافَةُ مَالِكُلٍّ اِلَیْهِ بَلْ یُذْكَرُ فِیْهِ مَالِكُلٍّ حَتّٰی یُضِیْفَهُ السَّامِعُ اِلَیْهِ وَیَرُدَّهٗ عَلَیْهِ فَلْیَتَاَمَّلْ كَقَوْلِهٖ شِعْرٌ وَلَا یُقِیْمُ عَلٰی ضَیْمٍ اَیْ ظُلْمٍ یُرَادُ بِهِ الضَّمِیْرُ عَائِدٌ اِلَی الْمُسْتَثْنٰی مِنْهُ الْعَامُ الْمُقَدَّرُ اِلَّا الْاَذِلَّانِ فِی الظَّاهِرِ فَاعِلُ لَایُقِیْمُ وَفِی التَّحْقِیْقِ بَدَلٌ اَیْ لَا یُقِیْمُ اَحَدٌ عَلٰی ظُلْمٍ یُقْصَدُ بِهٖ اِلَّا الْاَذِلَّانِ عَیْرُ الْحَیِّ وَهُوَ الْحِمَارُ وَالْوَتَدُ هٰذَا اَیْ عَیْرُ الْحَیِّ عَلَی الْخَسْفِ اَیِ الذُّلِّ مَرْبُوْطٌ بِرُمَّتِهٖ هِیَ قِطْعَةُ حَبْلٍ بَالِیَةٍ وَذَا اَیِ الْوَتَدُ یُشَجُّ اَیْ یُدَقُّ وَیُشَقُّ رَاْسُهٗ فَلَا یَرْثِیْ لَایَرِقُّ وَلَایَرْحَمُ لَهٗ اَحَدٌ ذَكَرَ الْعَیْرَ وَالْوَتَدَ ثُمَّ اَضَافَ اِلَی الْاَوَّلِ الرَّبْطَ عَلَی الْخَسْفِ وَاِلَی الثَّانِیْ الشَّجَّ عَلٰی

التَّعْيِيْنِ وَقِيْلَ لَاتَعْيِيْنَ لِاَنَّ هٰذَاوَذَامُتَسَاوِيَانِ فِي الْاِشَارَةِ اِلَى الْقَرِيْبِ وَكُلٌّ مِنْهُمَا يَحْتَمِلُ اَنْ يَكُوْنَ اِشَارَةً اِلَى الْعِيْرِ وَاِلَى الْوَتَدِ فَالْبَيْتُ مِنَ اللَّفِّ وَالنَّشْرِ دُوْنَ التَّقْسِيْمِ۔

ترجمہ:۔

اور محسنات معنویہ میں سے ایک تقسیم ہے اور وہ چند چیزوں کو ذکر کرنے کے بعد ان میں سے ہر ایک کے متعلق کو اس کی طرف منسوب کرنے کو کہتے ہیں اس قید کے لگانے سے لف نشر نکل جاتا ہے علامہ سکا کی نے یہ قید نہیں لگائی ہے جس کی وجہ سے کچھ لوگوں کو یہ وہم ہوگیا ہے کہ ان کے نزدیک یہ لف نشر سے اعم ہے جبکہ میں کہتا ہوں کہ اضافت کا ذکر کرنا اس قید سے مستغنی کر دیتا ہے کیونکہ لف اور نشر میں ہر ایک کی طرف نسبت نہیں ہوتی ہے بلکہ ہر ایک کو ذکر کر دیا جاتا ہے پھر سامع خود ہی ہر ایک کی طرف منسوب کر دیتا ہے جیسے شعر ایسے ظلم کی جگہ کوئی نہیں ٹھہرتا ہے جس کا اسکے ساتھ ارادہ کیا جاتا ہو ضمیر مستثنیٰ منہ مقدر عام کی طرف لوٹ رہی ہے سوائے دو ذلیلوں کے بظاہر یہ لایقیم کا فاعل لگ رہا ہے جبکہ حقیقت میں یہ بدل ہے یعنی کوئی نہیں ٹھہرتا ہے ایسے ظلم کے ساتھ جو اس پر کیا جاتا ہو سوائے دو ذلیلوں کے ایک گدھا دوسرا میخ گدھا ذلت کے ساتھ ٹوٹی ہوئی رسی کے ساتھ بندھا رہتا ہے اور میخ کا سر کچلا جاتا ہے اور کوئی ان پر رحم نہیں کھاتا ہے شاعر نے گدھے اور میخ کو ذکر کرنے کے بعد اول کی طرف ذلت کے ساتھ بندھے رہنے کی نسبت کی ہے اور ثانی کی طرف بالتعیین سر کے کچلے جانے کی نسبت کی ہے اور کہا گیا ہے کہ اس میں کوئی تعیین نہیں ہے اسلئے کہ ہٰذا اور ذا دونوں متساوی اور برابر ہیں اور ان میں سے ہر ایک میں یہ احتمال ہے کہ اشارہ گدھے کی طرف ہو یا میخ کی طرف تو یہ شعر لف نشر کے قبیل سے بن جائے گا نہ کہ تقسیم کے قبیل سے۔

تشریح:۔

التقسیم:۔ (۱۳) محسنات معنویہ میں سے ایک قسم تقسیم ہے اور تقسیم کے لغوی معنی ہیں حصہ حصہ کرنا اور اصطلاح میں تقسیم ایک بار متعدد کو ذکر کرنے کے بعد پھر اس متعدد کے متعلقات میں سے ہر ایک کی تعیین کے ساتھ متعدد کی طرف نسبت کرنے کو کہتے ہیں۔ اس آخری قید کے ساتھ لف نشر مرتب سے احتراز کرنا مقصود ہے اسلئے کہ لف نشر میں تعیین نہیں ہوتی ہے بلکہ اس کی تعیین سامع پر چھوڑ دی جاتی ہے کہ وہ قرائن میں غور وفکر کر کے اس کی تعیین کرے۔

علامہ سکا کی نے چونکہ تقسیم کی تعریف میں اس قید کی صراحت نہیں کی تھی جس کی وجہ سے بعض لوگوں کو یہ وہم ہوا ہے کہ تقسیم اور لف نشر میں عام خاص مطلق کی نسبت ہے کہ لف نشر خاص مطلق ہے اور تقسیم عام مطلق ہے لف نشر خاص مطلق اس طرح ہے کہ اس میں متعلق کا متعدد کیساتھ تعلق میں عدم تعیین کی شرط ہے جبکہ تقسیم میں اس طرح کی کوئی شرط نہیں ہے تو اگر تعیین ہو تو وہ بھی تقسیم ہوگا اور اگر تعیین نہ ہو تو وہ بھی تقسیم ہوگا تو تقسیم کے پائے جانے کی دو صورتیں پائی جائیں گی اور لف نشر کے پائے جانے کی ایک صورت پائی جائے گی اسلئے تقسیم لف نشر سے عام ہوگا شارحؒ فرماتے ہیں کہ ان لوگوں کی یہ بات دو اعتبار سے صحیح نہیں ہے ایک اس اعتبار سے صحیح نہیں ہے کہ عدم ذکر عدم مراد کو مستلزم نہیں ہے ممکن ہے علامہ سکا کی نے یہ شرط ذکر تو نہ کی ہو لیکن ان کے نزدیک یہ شرط معتبر اور مراد ہو اور دوسری اس وجہ سے یہ بات صحیح نہیں ہے کہ لفظ ''اضافہ'' کے ذکر کرنے کے بعد علی التعیین کے اضافہ کرنے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ اضافت کے معنیٰ ہیں کہ متکلم صراحت کر دے کہ فلاں چیز کی نسبت فلاں کی طرف ہے اور تعیین کے بھی یہی معنیٰ ہیں تو معلوم ہوا کہ اضافت کی قید کے بعد تعیین کی قید کے بڑھانے کی ضرورت نہیں ہے اسلئے علامہ سکا کی نے اس کے ذکر کرنے کی ضرورت محسوس نہیں کی ہے جبکہ حقیقت یہ ہے کہ تقسیم کی تعریف میں تعیین کی قید معتبر ہے اور لف نشر کی تعریف میں عدم تعیین کی قید معتبر ہے کہ اس میں متعلقات کو متعدد کے ساتھ ملانے کا دار و مدار سامع اور مخاطب پر ہوتا ہے کہ وہ قرائن معنویہ اور لفظیہ کو دیکھتے ہوئے متعلق کو اپنے متعدد کے ساتھ ملاتا ہے کہ فلاں متعدد کا متعلق فلاں چیز ہے۔

تقسیم کی مثال جیسے جریر بن عبدالمسیح کا یہ شعر ہے کہ

ولا يقيم على ضيم يراد به:: الا الاذلان عير الحي والوتد۔

هذا على الخسف مربوط برمته:: وذا يُشجّ رأسهٗ فلا يرثى لهٗ احدٌ۔

تحقیق المفردات:۔ یقیم قائم ودائم رہنا۔ ضیم ظلم۔ اذلان ذلیل کی تثنیہ ہے بمعنیٰ بے عزت بے توقیر۔ عیر الحی محلے کا پالتو گدھا۔ وتد کیل

کھونٹا، میخ۔ خسف ذلت۔ رمۃ پرانی رسی، بوسیدہ رسی کا ٹکڑا۔ یشج سر کو کچلنا، پھوڑنا۔ یرثی رحم کھانا، مہربانی کرنا۔

ترجمہ:۔ایسی ظلم کی جگہ کوئی نہیں ٹھہر سکتا ہے جس کا اس کے ساتھ ارادہ کیا جائے سوائے دو ذلیلوں کے ایک محلے کا گدھا دوسرا کیل۔ گدھا ذلت کے ساتھ بندھا ہوا ہوتا ہے پرانی رسی کے ٹکڑے کے ساتھ جبکہ میخ کا سر کچلا جاتا ہے اور اس پر کوئی رحم نہیں کھاتا۔

محل استشہاد:۔اس میں عیر الحی اور وتد دو متعددوں کا ذکر کرنے کے بعد ربط مع الخسف کو عیر الحی کی طرف اور یشج کو وتد کی طرف منسوب کر دیا ہے۔

وَفِيْهِ نَظَرٌ لِاَنَّا لَانُسَلِّمُ التَّسَاوِیَ بَلْ فِیْ حَرْفِ التَّنْبِيْهِ اِيْمَاءٌ اِلٰی اَنَّ الْقُرْبَ فِيْهِ اَقَلُّ بِحَيْثُ يَحْتَاجُ اِلٰی تَنْبِيْهٍ مَّا بِخِلَافِ الْمُجَرَّدِ عَنْهَا فَهٰذَا لِلْقَرِيْبِ اَعْنِیْ الْعِيْرَ وَذَا لِلْاَقْرَبِ اَعْنِیْ الْوَتَدَ وَاَمْثَالُ هٰذِهِ الْاِعْتِبَارَاتِ لَايَنْبَغِیْ اَنْ يُّهْمَلَ فِیْ عِبَارَاتِ الْبُلَغَاءِ بَلْ لَيْسَتِ الْبَلَاغَةُ اِلَّا بِرِعَايَةِ اَمْثَالِ ذٰلِكَ۔

ترجمہ:۔

اور اس میں نظر ہے کیونکہ ہم برابری نہیں مانتے ہیں اسلئے کہ حرف تنبیہ میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اس میں قرب کم ہے یہاں تک کہ وہ تھوڑی تنبیہ کا محتاج ہوتا ہے بخلاف اس کے کہ جو حرف تنبیہ سے خالی ہو تو ہذا قریب کیلئے ہے یعنی گدھے کیلئے اور ذا اقرب کیلئے ہے یعنی میخ کیلئے اس قسم کے اعتبارات بلغاء کی عبارتوں میں نہیں چھوڑے جاتے ہیں بلکہ بلاغت نام ہی ایسی چیزوں کی رعایت رکھنے کا ہے۔

تشریح:۔کچھ لوگوں نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ مذکورہ شعر کو تقسیم کی مثال بنانا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ تقسیم میں تعیین ہوتی ہے جبکہ مذکورہ شعر میں تعیین نہیں ہے اسلئے کہ اس میں دونوں جگہ ''ھذا'' اور ''ذا'' اسم اشارہ استعمال ہوا ہے اور یہ دونوں اشارے قریب کی طرف اشارہ کرنے کیلئے آتے ہیں تو اس میں عیر اور وتد دونوں میں مشار الیہ بننے کا احتمال ہے اسلئے اس میں تعیین نہیں ہوگی اور جب اس میں تعیین نہیں ہوگی تو یہ لف نشر کی مثال بنے گا نہ کہ تقسیم کی اسلئے اسے تقسیم کی مثال بنانا صحیح نہیں ہے۔

جواب شارح نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ آپ نے ان دونوں کے درمیان تساوی قرار دیا ہے ہم اس تساوی کو نہیں مانتے ہیں کیونکہ ان دونوں میں فرق ہے اسلئے کہ ھذا اسم اشارہ قریب کیلئے آتا ہے یہی وجہ ہے کہ اس پر ھا تنبیہ داخل ہوتا ہے اور ''ذا'' اسم اشارہ اقرب کی طرف اشارہ کرنے کیلئے آتا ہے جس کی وجہ سے اس پر ھا تنبیہ داخل کرنے کی ضرورت نہیں ہے اسلئے ''ھذا'' قریب ''عیر الحی'' کی طرف اشارہ کرنے کیلئے ہوگا اور ''ذا'' سے اقرب ''وتد'' کی طرف اشارہ ہوگا یہ اگر چہ بہت ہی معمولی فرق ہے لیکن بلغاء کے کلام میں ایسے فرق کو چھوڑا نہیں جاتا ہے بلکہ اگر بنظر غائر دیکھا جائے تو بلاغت نام ہی ایسے باریک اعتبارات کے اعتبار کرنے کا ہے۔

وَمِنْهُ اَیْ مِنَ الْمَعْنَوِیِّ اَلْجَمْعُ مَعَ التَّفْرِيْقِ وَهُوَ اَنْ يُّدْخَلَ شَيْئَانِ فِیْ مَعْنًی وَيُفَرَّقَ بَيْنَ جِهَتَیِ الْاِدْخَالِ كَقَوْلِهٖ شِعْرٌ فَوَجْهُكَ كَالنَّارِ فِیْ ضَوْئِهَا وَقَلْبِیْ كَالنَّارِ فِیْ حَرِّهَا اُدْخِلَ قَلْبُهٗ وَوَجْهُ الْحَبِيْبِ فِیْ كَوْنِهِمَا كَالنَّارِ ثُمَّ فُرِّقَ بِاَنَّ وَجْهَ الشَّبَهِ فِی الْوَجْهِ الضَّوْءُ وَاللَّمَعَانُ وَفِی الْقَلْبِ الْحَرَارَةُ وَالْاِحْتِرَاقُ

ترجمہ: اور محسنات معنویہ میں سے ایک جمع مع التفریق ہے اور وہ یہ ہے کہ دو چیزوں کو ایک معنی میں داخل کر دیا جائے اور داخل کرنے کی جہت میں تفریق کر دی جائے جیسے شعر تیرا چہرہ آگ کی طرح ہے روشنی میں اور میرا دل آگ کی طرح ہے گرمی میں شاعر نے اپنے دل اور محبوبہ کے چہرے کو آگ کی طرح ہونے والے حکم میں داخل کر کے پھر ان میں تفریق کر دی ہے اس طور پر کہ چہرہ میں وجہ شبہ روشنی اور چمک ہے اور دل میں گرمی اور جلن ہے۔

تشریح:۔الجمع مع التفریق:۔(۱۴) جمع اور تفریق کا اپنا اپنا معنی بیان ہو گیا ہے تو اب جمع مع التفریق کے معنی بیان ہوں گے چنانچہ جمع مع التفریق دو یا دو سے زیادہ امور کو کسی حکم کے تحت داخل کرنے کے بعد پھر جہت ادخال میں ان کے درمیان فرق کرنے کو جمع مع التفریق کہتے ہیں جیسے مطول کا یہ شعر

فوجهك كاالنارفی ضوئها::وقلبی كاالنارفی حرها

تحقیق المفردات:۔وجہ چہرہ۔ نار آگ۔ ضوء روشنی چمک۔قلب دل۔ حر گرمی جلانا۔

ترجمہ:۔میری محبوبہ کا چہرہ چمکنے اور روشنی میں آگ کی طرح ہے اور میرا دل گرمی میں آگ کی طرح ہے۔

محل استشہاد:۔اس شعر میں شاعر نے پہلے محبوبہ کے چہرہ اور اپنے دل کو آگ ہونے میں داخل کر دیا اور پھر وجہ شبہ میں فرق بیان کر دیا کہ دونوں کی وجہ شبہ مختلف ہے چنانچہ محبوبہ کا چہرہ چمکنے دمکنے میں آگ کی طرح اور میرا دل جلنے اور تپش میں آگ کی طرح ہے۔

وَمِنْهُ اَیْ مِنَ الْمَعْنَوِیِّ اَلْجَمْعُ مَعَ التَّقْسِیْمِ وَهُوَجَمْعُ مُتَعَدِّدٍتَحْتَ حُكْمٍ ثُمَّ تَقْسِیْمُهٗ اَوِالْعَكْسُ اَیْ تَقْسِیْمُ مُتَعَدِّدٍثُمَّ جَمْعُهٗ تَحْتَ حُكْمٍ فَالْاَوَّلُ اَیْ اَلْجَمْعُ ثُمَّ التَّقْسِیْمُ كَقَوْلِهٖ شِعْرٌحَتّٰی اَقَامَ اَیِ الْمَمْدُوْحُ وَلِتَضَمُّنِ الْاِقَامَةِ مَعْنَی التَّسْلِیْطِ عَدَّاهَابِعَلٰی فَقَالَ عَلٰی اَرْبَاضِ جَمْعُ رَبْضٍ وَهُوَمَاحَوْلَ الْمَدِیْنَةِ خَرْشَنَةٍ وَهِیَ بَلْدَةٌمِنْ بِلَادِالرُّوْمِ تَشْقٰی بِهِ الرُّوْمُ وَالصُّلْبَانُ جَمْعُ صَلِیْبِ النَّصَارٰی وَالْبِیَعُ جَمْعُ بِیْعَةٍ وَهِیَ مُتَعَبَّدُهُمْ وَحَتّٰی مُتَعَلِّقٌ بِالْفِعْلِ فِی الْبَیْتِ السَّابِقِ اَعْنِیْ قَادَالْمَقَانِبَ اَیِ الْعَسَاكِرَ جَمَعَ فِیْ هٰذَاالْبَیْتِ شِقَاءَ الرُّوْمِ بِالْمَمْدُوْحِ ثُمَّ قَسَّمَ فَقَالَ لِلسَّبْیِ مَانَكَحُوْاوَالْقَتْلِ مَاوَلَدُوْاذَكَرَمَادُوْنَ مَنْ اِهَانَةًوَقِلَّةَالْمُبَالَاةِ بِهِمْ حَتّٰی كَاَنَّهُمْ مِنْ غَیْرِذَوِی الْعُقُوْلِ وَمُلَائِمَةً لِقَوْلِهٖ وَالنَّهْبِ مَاجَمَعُوْاوَالنَّارِمَازَرَعُوْا۔

ترجمہ:۔

اور محسنات معنویہ میں سے ایک جمع مع التقسیم ہے اور چند چیزوں کو ایک حکم میں جمع کرنے کے بعد ان کو تقسیم کرنے کو کہتے ہیں یا اس کا عکس یعنی متعدد کو تقسیم کرنے کے بعد ان کو ایک حکم میں جمع کرنے کو کہتے ہیں اول یعنی پہلے جمع کر کے پھر تقسیم کرنا جیسے شعر یہاں تک کہ مقیم ہو گیا ممدوح اقامت مسلط ہونے کے معنیٰ کو متضمن ہے اسلئے علیٰ کے ساتھ متعدی کیا ہے خرشنہ شہر کی فصیل کے پاس رباض ربض کی جمع ہے اور ربض شہر پناہ اور فصیل کو کہتے ہیں خرشنہ روم کے شہروں میں سے ایک شہر کا نام ہے تو بد بخت ہو رہے ہیں اس کی وجہ سے روم والے صلیب اور گرجاؤں والے بیع بیعۃ کی جمع ہے بمعنیٰ عیسائیوں کی عبادت گاہ حتیٰ اس فعل کا متعلق ہے جو اس سے پہلے والے شعر میں ہے یعنی قاد القانب متنبی نے اس شعر میں ممدوح کی وجہ سے اہل روم کی بدبختی کو جمع کر کے اسے تقسیم کرتے ہوئے کہا ہے کہ ان کی بیگمات کو قید کرنے کی وجہ سے اور ان کے بچوں کو قتل کرنے کی وجہ سے انھوں نے ان کی تحقیر کیلئے من کے بجائے ما ذکر کیا ہے گویا کہ وہ ان کے نزدیک چوپائے ہیں مزید برآں یہ اگلے والے قول کے مناسب بھی ہے اور ان کی جمع شدہ پونجی کے لٹ جانے کی وجہ سے اور ان کی فصلوں کے جلانے کی وجہ سے۔

تشریح:۔

الجمع مع التقسیم:۔ (۱۵) جمع مع التقسیم کا مطلب یہ ہے کہ چند متعدد چیزوں کو کسی حکم کے تحت داخل کر دیا جائے اور پھر ان میں سے ہر ایک کیلئے جدا جدا حکم ثابت کر دیا جائے اور یا اس کا عکس ہو یعنی چند چیزوں کیلئے جدا جدا حکم ثابت کر دیا جائے اور پھر ان کیلئے ایک ہی حکم ثابت کر دیا جائے۔

اول یعنی پہلے متعدد کو ایک حکم میں جمع کر دیا جائے اور پھر ان کیلئے جدا جدا حکم ثابت کر دیا جائے جیسے متنبی کا سیف الدولہ کی تعریف میں یہ شعر

حتّٰی اقام علی ارباض خرشنة:: تشقی به الروم والصلبان والبیع

للسبی ما نکحو اوالقتل ماولدوا::والنهب ماجمعوا والنار مازرعوا

تحقیق المفردات:۔ اقام کا صلہ جب علیٰ آجائے تو اس کے معنیٰ ہوتے ہیں غلبہ پانا اور قبضہ کرنا ارباض ربض کی جمع ہے شہر پناہ شہر کے اردگرد چہار دیواری، فصیل شہر۔ خرشنہ روم کے ایک شہر کا نام ہے۔تشقی بد بخت ہونا۔روم سے اہل روم مراد ہیں۔صلبان صلیب کی جمع ہے وہ لکڑی جس پر عیسائیوں کے گمان کے مطابق حضرت عیسیٰؑ کو سولی دی گئی اور اس میں یہ منشاء خداوندی تھی کہ اللہ تعالیٰ نے پوری دنیا کے گناہ گاروں کے گناہوں کے کفارے کے طور پر اپنے بیٹے کو سولی پر لٹکا دیا اب کوئی بھی عیسائی گناہ کرے گا تو چونکہ اس کے گناہ کے بدلے میں اللہ نے اپنے

بیٹے کو سولی دیدی ہے اسلئے اسے اس کا وبال نہ ہوگا اور وہ سیدھا جنت میں داخل ہوگا۔ بیع بیعة کی جمع ہے عیسائیوں کی عبادت گاہ۔ سبی قیدی بنانا۔ مانکحوا سے ان کی بیویاں مراد ہیں۔ قتل کے معنی مار دینا۔ ولد وا سے لن کی اولاد مراد ہے۔ ان دونوں جگہوں پر ذوی العقول کیلئے ''من'' استعمال کرنے کے بجائے ''ما'' استعمال کیا ہے یہ بات بتانے کیلئے کہ یہ لوگ غیر ذوی العقول چو پاؤں کی طرح ہیں اور یا النھب ماجمعوا النار مازرعوا کی مناسبت کی وجہ سے اس میں ما استعمال ہوا ہے۔ نھب کے معنی ہیں چھیننا۔ ماجمعو سے مراد ان کا مال ہے۔ النار سے مراد جلانا ہے۔ مازرعوا سے ان کی فصل مراد ہے۔

ترجمہ:۔ یہاں تک کہ انھوں نے غلبہ پایا خرشنہ کے شہر پناہ پر تو اس کی وجہ سے بد بخت ہو رہے ہیں اہل روم صلیب والے اور چرچ والے۔ ان کی بیویوں کے قید ہونے کی وجہ سے اور ان کی اولاد کے قتل ہونے کی وجہ سے اور ان کے جمع شدہ پونجی کے چھن جانے کی وجہ سے اور ان کے فصلوں کے جلائے جانے کی وجہ سے۔

محل استشہاد:۔ اس شعر میں متنبی نے پہلے ان تمام کو ایک ہی حکم ''شقاوت'' میں جمع کر دیا ہے اور پھر ان میں سے ہر ایک کو اس کے مناسب حکم میں تقسیم کر دیا ہے کہ ان کی بیویوں کو قید کر دیا ان کی اولاد کو قتل کر دیا ان کے جمع شدہ مال کو چھین لیا اور ان کی کھیتوں کو جلا کر راکھ کر دیا۔

وَالثَّانِيْ اَيْ اَلتَّقْسِيْمُ ثُمَّ الْجَمْعُ كَقَوْلِهٖ شِعْرٌ قَوْمٌ اِذَا حَارَبُوْا ضَرُّوْا عَدُوَّهُمْ اَوْحَاوَلُوْا اَيْ طَلَبُوْا النَّفْعَ فِيْ اَشْيَاعِهِمْ وَاَتْبَاعِهِمْ وَاَنْصَارِهِمْ نَفَعُوْا سَجِيَّةٌ اَيْ غَرِيْزَةٌ وَخُلُقٌ تِلْكَ مِنْهُمْ غَيْرُ مُحْدَثَةٍ اِنَّ الْخَلَائِقَ جَمْعُ خَلِيْقَةٍ وَهِيَ الطَّبِيْعَةُ وَالْخُلُقُ فَاعْلَمْ شَرُّهَا الْبِدَعُ جَمْعُ بِدْعَةٍ اَيْ اَلْمُبْدَعَاتُ وَالْمُحْدَثَاتُ قَسَّمَ فِي الْاَوَّلِ صِفَةَ الْمَمْدُوْحِيْنَ اِلٰى ضَرِّ الْاَعْدَاءِ وَنَفْعِ الْاَوْلِيَاءِ ثُمَّ جَمَعَهَا فِي الثَّانِيْ تَحْتَ كَوْنِهَا سَجِيَّةً۔

ترجمہ:۔

اور ثانی یعنی پہلے تقسیم پھر جمع کرنا جیسے شعر صحابہ ایسے لوگ ہیں کہ جب وہ لڑتے ہیں تو دشمنوں کو نقصان پہنچاتے ہیں اور جب چاہیں تو اپنے دوستوں کو فائدہ پہنچاتے ہیں یہ بات ان کی گھٹی میں پڑی ہوئی ہے کوئی نئی بات نہیں، ہے بیشک بدترین عادت۔ خلائق خلیقة کی جمع ہے بمعنی طبیعت۔ وہ ہے جو نئی ہو بدع بدعة کی جمع ہے بمعنی ہر نئی چیز حضرت حسان نے اپنے پہلے والے شعر میں ممدحین کی طبیعت کو ضرر اعداء اور نفع احباء کی طرف تقسیم کر دیا ہے پھر دوسرے شعر میں طبعی عادت ہونے کے حکم میں دونوں کو جمع کر دیا ہے۔

تشریح:۔

دوسری قسم یعنی حکم کے اعتبار سے پہلے تقسیم اور پھر ان کو جمع کر کے ان پر ایک ہی حکم لگا دیا جائے جیسے حضرت حسان کا صحابہ کرامؓ کی مدح میں یہ شعر ہے۔

قوم اذا حاربوا ضروا عدوّهم::اوحاولوا النفع في اشياعهم نفعوا

سجيّةٌ تلك منهم غير محدثة::ان الخلائق فاعلم شرُّها البدع

تحقیق المفردات:۔ حاربوا حرب سے ہے لڑائی۔ حاولوا بمعنی قصد کرنا طلب کرنا۔ اشیاع شیعه کی جمع ہے پیرو کار مددگار۔ سجية طبعی عادت وخصلت۔ خلائق خلیقة کی جمع ہے بمعنی طبیعت فطری خصلت۔ محدثة نئی چیز۔ بدع عنب کی طرح بدعة کی جمع ہے ہر وہ نئی چیز جس کا کوئی اصل نہ ہو

ترجمہ:۔ صحابہ ایسے لوگ ہیں جب وہ لڑتے ہیں تو اپنے دشمن کو نقصان پہنچاتے ہیں۔ اور جب اپنے دوستوں کو نفع پہنچانا چاہیں تو نفع پہنچاتے ہیں۔ یہ ان کی طبیعت میں داخل ہے کوئی نئی بات نہیں ہے بے شک طبیعتوں میں بدترین چیز وہ ہوتی ہے جو نئی ہو۔

محل استشہاد:۔ یہ شعر حضرت حسانؓ نے صحابہ کی شان میں کہا ہے کہ رسالت کے پروانوں کی شان یہ ہے کہ جب وہ اعلاء کلمۃ اللہ کیلئے جہاد کی نیت سے میدان کارزار میں اترتے ہیں تو اپنے دشمن کو مبتلائے مصیبت کر کے رکھ دیتے ہیں اور جب وہ اپنوں میں پہنچ جاتے ہیں تو پھر ان کو نفع ہی نفع پہنچاتے ہیں یہ چیز ان کی گھٹی میں پڑی ہوئی ہے علامہ اقبال نے ان کی یہ صفت اس طرح ذکر کی ہے کہ ہو حلقہ یاراں تو ابریشم کی طرح نرم اور ہو بزم کارزار تو فولاد ہے مؤمن۔

اور قرآن میں بھی ان کی منقبت ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے کہ "اشداء علی الکفار رحماء بینھم۔ کافروں کے مقابلے میں بڑے سخت جان اور مسلمانوں کیلئے بڑے رحم دل ہیں۔

الغرض حضرت حسانؓ نے اس شعر میں پہلے ان کو تقسیم کیا کہ وہ دشمن کو نقصان اور دوستوں کو نفع دیتے ہیں اور پھر ان کو (سجیة) کا لفظ کہکر ایک ہی حکم جمع کر دیا کہ یہ ان کی فطری طبیعت اور ان کی گھٹی میں پڑی ہوئی ہے کوئی نئی بات نہیں ہے۔

وَمِنْهُ اَیْ مِنَ الْمَعْنَوِیِّ اَلْجَمْعُ مَعَ التَّفْرِیْقِ وَالتَّقْسِیْمِ وَتَفْسِیْرُهٗ ظَاهِرٌ مِمَّا سَبَقَ فَلَمْ یَتَعَرَّضْ لَهٗ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰی یَوْمَ یَاْتِیْ اَیْ یَاْتِی اللّٰهُ تَعَالٰی اَیْ اَمْرُهٗ اَوْ یَاْتِی الْیَوْمُ اَیْ هَوْلُهٗ وَالظَّرْفُ مَنْصُوْبٌ بِاِضْمَارِ اُذْكُرْ اَوْ بِقَوْلِهٖ لَاتَكَلَّمُ نَفْسٌ بِمَا یَنْفَعُ مِنْ جَوَابٍ اَوْ شَفَاعَةٍ اِلَّا بِاِذْنِهٖ فَمِنْهُمْ اَیْ اَهْلِ الْمَوْقِفِ شَقِیٌّ یُقْضٰی لَهٗ بِالنَّارِ وَسَعِیْدٌ یُقْضٰی لَهٗ بِالْجَنَّةِ فَاَمَّا الَّذِیْنَ شَقُوْا فَفِی النَّارِ لَهُمْ فِیْهَا زَفِیْرٌ اِخْرَاجُ النَّفَسِ وَشَهِیْقٌ رَدُّهٗ خَالِدِیْنَ فِیْهَا مَادَامَتِ السَّمٰوٰتُ وَالْاَرْضُ اَیْ سَمٰوٰتُ الْاٰخِرَةِ وَاَرْضُهَا اَوْ هٰذِهِ الْعِبَارَةُ كِنَایَةٌ عَنِ التَّابِیْدِ وَنَفْیِ الْاِنْقِطَاعِ اِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ اِلَّا وَقْتَ مَشِیَّةِ اللّٰهِ تَعَالٰی اِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِمَا یُرِیْدُ مِنْ تَخْلِیْدِ الْبَعْضِ كَالْكُفَّارِ وَاِخْرَاجِ الْبَعْضِ كَالْفُسَّاقِ وَاَمَّا الَّذِیْنَ سَعِدُوْا فَفِی الْجَنَّةِ خَالِدِیْنَ فِیْهَا مَادَامَتِ السَّمٰوٰتُ وَالْاَرْضُ اِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءً غَیْرَ مَجْذُوْذٍ اَیْ غَیْرَ مَقْطُوْعٍ بَلْ مُمْتَدٌّ لَا اِلٰی نِهَایَةٍ۔

ترجمہ:۔

محسنات معنویہ میں سے ایک جمع مع التفریق والتقسیم ہے اور ان کی تعریفات پہلے گزر چکی ہیں اسلئے دوبارہ ان کی تعریفات نہیں کی ہیں جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے جس دن آئے گا یعنی اللہ تعالیٰ کا حکم آئے گا تو سفارش یا جواب میں سے کوئی مفید بات نہیں کر سکے گا مگر اس کی اجازت سے تو اہل موقف میں سے کچھ بد بخت ہوں گے جن کیلئے آگ کا فیصلہ کیا جائے گا اور کچھ نیک بخت ہوں گے تو جو بد بخت ہیں وہ آگ میں ہوں گے ان کیلئے اس میں چیخنا اور دھاڑنا ہوگا اس میں ہمیشہ رہیں گے جب تک آسمان وزمین رہیں یعنی آخرت کا آسمان وزمین یا یہ عبارت کنایہ ہے ہمیشہ رہنے اور ختم نہ ہونے سے مگر جو تیرا رب چاہے یعنی مشیت ایزدی کے بغیر بیشک تیرا رب جو چاہے کر لیتا ہے۔ یعنی بعض کو ہمیشہ رکھنا جیسے کافر اور بعض کو نکالنا جیسے فاسق اور جو لوگ نیک بخت ہیں تو وہ ہمیشہ جنت میں رہیں گے جب تک آسمان اور زمین رہیں مگر جو تیرا رب چاہے نہ ختم ہونے والی بخشش ہے یعنی وہ ختم ہونے والی نہیں ہے بلکہ ہمیشہ رہنے والی ہے۔

تشریح:۔ (۱۶)

الجمع مع التفریق والتقسیم:۔ ان کی تعریفات چونکہ پہلے گزر چکی ہیں اسلئے دوبارہ تعریف ذکر نہیں کی ہے صرف مثال پر اکتفاء کیا ہے قرآن کریم میں ارشاد باری تعالیٰ ہے "یوم لا تکلم نفس الا باذنہ فمنھم شقی وسعید فاما الذین شقوا ففی النار خالدین فیھا الا ماشاء اللہ ان ربّك فعّال لمایرید واما الذین سعدوا ففی الجنّة خالدین فیھا الا ماشاء اللہ عطاء غیر مجذوز۔

ترجمہ:۔ جس دن اللہ کی اجازت کے بغیر کوئی بات نہیں کر سکے گا تو ان میں کچھ بدنصیب اور کچھ خوش نصیب ہوں گے، جو بدنصیب ہوں گے وہ آگ میں ہوں گے مگر جو جتنا تیرا رب چاہے بیشک تیرا رب جو چاہے کرنے والا ہے اور جو لوگ خوش نصیب ہوں گے وہ جنت میں ہوں گے مگر جتنا تیرا رب چاہے ان کو نہ ختم ہونے والے انعامات ملیں گے۔

محل استشہاد:۔ اس آیت میں شروع میں اللہ تعالیٰ نے تمام اہل حشر کو ایک حکم میں جمع کر دیا کہ "ان میں سے کوئی بھی اللہ کی اجازت کے بغیر بات نہیں کر سکے گا" پھر ان میں فرق بیان کر دیا کہ "ان کی دو قسمیں ہوں گی کچھ لوگ بدنصیب اور کچھ لوگ خوش نصیب ہوں گے" پھر ان کو تقسیم کر دیا کہ بدنصیب آگ میں جلیں گے اور خوش نصیب جنت میں جائیں گے۔

فائدہ:۔ اس میں "یأتی" کی ضمیر اللہ کی طرف لوٹ رہی ہے لیکن چونکہ اللہ کیلئے آنے کی نسبت کرنا صحیح نہیں ہے اسلئے اس سے مراد یا تو اللہ تعالیٰ کا حکم

ہوگا اور یا اللہ کا عذاب اور خوف ہوگا۔

وَمعنَى الِاستِثنَاءِ فِي الْاَوَّلِ اَنَّ بَعضَ الْاَشقِيَاءِ لَايَخلُدُونَ كَالعُصَاةِ مِنَ المُؤمِنِينَ الَّذِينَ شَقَوْا بِالعِصيَانِ وَفِي الثَّانِي اَنَّ بَعضَ السُّعَدَاءِ لَايَخلُدُونَ فِي الجَنَّةِ بَل يُفَارِقُونَهَا اِبتِدَاءً يَعنِي اَيَّامَ عَذَابِهِم كَالفُسَّاقِ مِنَ المُؤمِنِينَ الَّذِينَ سَعِدُوا بِالاِيمَانِ وَالتَّابِيدُ مِن مَبدَأٍ مُعَيَّنٍ كَمَا يَنتَقِضُ بِاعتِبَارِ الاِنتِهَاءِ فَكَذٰلِكَ يَنتَقِضُ بِاعتِبَارِ الاِبتِدَاءِ فَقَد جَمَعَ الاَنفُسَ فِي قَولِهِ لَاتُكَلَّمُ نَفسٌ ثُمَّ فَرَّقَ بَينَهُم بِاَنَّ بَعضَهُم شَقِيٌّ وَبَعضَهُم سَعِيدٌ بِقَولِهِ فَمِنهُم شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ ثُمَّ قَسَّمَ بِاَن اَضَافَ اِلَى الاَشقِيَاءِ مَالَهُم مِن عَذَابِ النَّارِ وَاِلَى السُّعَدَاءِ مَالَهُم مِن نَعِيمِ الجَنَّةِ بِقَولِهِ فَاَمَّا الَّذِينَ شَقُوا اِلٰى اٰخِرِهٖ۔

ترجمہ:۔

اول میں استثناء کا مطلب یہ ہے کہ کچھ بد بخت ہمیشہ جہنم میں نہیں رہیں گے جیسے گناہ گار مؤمنین جو گناہوں کی وجہ سے بد بخت ہوئے ہیں اور ثانی میں استثناء کا مطلب یہ ہے کہ کچھ نیک بخت ہمیشہ جنت میں نہیں رہیں گے بلکہ ابتداءً یعنی اپنے عذاب کے دنوں میں اس سے علیحدہ رہیں گے جیسے فاسق قسم کے مسلمان جو ایمان کی وجہ سے نیک بخت ہیں اور ہمیشہ رہنا ایک معین ابتداء سے ہے جیسے انتہاء کے اعتبار سے ٹوٹ جاتی ہے اسی طرح ابتداء کے اعتبار سے بھی ٹوٹ جاتی ہے تو اللہ نے بات نہ کرنے میں سب کو جمع کر دیا پھر ان میں جدائی کر دی ہے کہ کچھ بد بخت ہوں گے اور کچھ نیک بخت ہوں گے پھر ان کی تقسیم کر دی ہے اس طور پر کہ بدبختوں کی طرف عذاب کی نسبت کی ہے اور نیک بختوں کی طرف جنت کی نعمتوں کی اپنے اس قول کے ساتھ فاما الذین الخ

تشریح:۔

پھر شارحؒ نے اس آیت کے بارے میں ایک اشکال کا ازالہ کیا ہے اور وہ اشکال یہ ہوتا ہے کہ جہنم کے بارے میں اللہ کا استثنٰی کرنا تو صحیح ہے اسلئے کہ جہنم میں جانے والے لوگ دو طرح کے ہوں گے ایک کافر ہوں گے جو ہمیشہ ہمیشہ جہنم میں رہیں گے اور دوسرے گناہ گار مسلمان ہوں گے جو وقتی طور پر جہنم میں ڈالے جائیں گے جب ان کی سزا پوری ہو جائے گی تو ان کو جہنم سے نکالا جائے گا اسلئے ان کے حق میں جہنم سے استثنٰی کرنا تو صحیح ہے کہ وہ جہنم میں اتنا رہیں گے جتنا اللہ چاہیں لیکن جنت کے بارے میں استثنٰی کرنا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ جنت میں جانے والے ہمیشہ ہمیشہ کیلئے جنت جائیں گے ان کو ایک بار جنت میں داخل کرنے کے بعد دوبارہ نہیں نکالا جائے گا پھر ان کا استثنٰی کرنے کا کیا مطلب ہے کہ وہ اس میں اس وقت تک رہیں گے جب تک آسمان وزمین رہیں مگر اللہ چاہے؟

جواب:۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ جس طرح استثنٰی انتہاء بتانے کیلئے آتا ہے اسی طرح استثنٰی ابتداء بتانے کیلئے بھی آتا ہے جنت سے استثنٰی کرنے کا مطلب یہ ہے کہ گناہ گار مسلمان بالآخر جہنم سے نکل جائیں گے تو وہ جنت میں ان مسلمانوں کی بنسبت دیر سے داخل ہوں گے جو شروع سے جنت گئے ہیں تو یہاں پر اس اعتبار سے استثنٰی ہے کہ اللہ جتنا چاہے ان کو جہنم میں چھوڑ کر سزا دیکر پھر جنت میں داخل کرے گا۔

فائدہ:۔ مادامت السموات والارض کا کیا مطلب ہے؟ جبکہ یہ آسمان وزمین تو ختم ہو جائیں گے اسلئے انھوں نے اس کے دو مطلب بیان کئے ہیں اس کا ایک مطلب یہ ہے کہ اس سے آخرت کے آسمان وزمین مراد ہیں باقی ان کی کیفیت کیا ہوگی اس کا علم ذات علیم ہی کو ہے اور دوسرا مطلب یہ ہے کہ اس سے مراد مدت مدیدہ ہے کہ انسان عام طور پر آسمان وزمین کو بہت قدیم تصور کرتا ہے کہ آسمان کو ہر انسان جب سے پیدا ہوا ہے دیکھتا چلا آرہا ہے تو یہاں پر بھی مدت مدیدہ مراد ہے کہ عرصہ دراز تک جہنمی جہنم میں رہیں گے۔

وَقَد يُطلَقُ التَّقسِيمُ عَلٰى اَمرَينِ اٰخَرَينِ اَحَدُهُمَا اَن يُذكَرَ اَحوَالُ الشَّيئِ مُضَافًا اِلٰى كُلٍّ مِن تِلكَ الاَحوَالِ مَا يَلِيقُ بِهٖ كَقَولِهٖ شِعرٌ سَاَطلُبُ حَقِّي بِالقَنَا وَمَشَائِخَ كَاَنَّهُم مِن طُولِ مَا التَثَمُوا مُردٌ ثِقَالٍ اَي لِشِدَّةِ وَطأَتِهِم عَلَى الاَعدَاءِ اِذَا لَاقَوا اَي حَارَبُوا خِفَافٍ اَي مُسرِعِينَ اِلَى الاِجَابَةِ اِذَا دُعُوا اِلٰى كِفَايَةِ مُهِمٍّ وَدِفَاعِ مُلِمٍّ كَثِيرٍ اِذَا شَدُّوا لِلقِيَامِ وَاحِدٍ مَقَامَ الجَمَاعَةِ قَلِيلٍ اِذَا عُدُّوا ذَكَرَ اَحوَالَ المَشَائِخِ وَاَضَافَ اِلٰى

كُلِّ حَالٍ مَا يُنَاسِبُهَا بِاَنْ اَضَافَ اِلَى الثِّقْلِ حَالَ الْمُلَاقَاةِ وَاِلَى الْخِفَّةِ حَالَ الدُّعَاءِ وَهٰكَذَا اِلَى الْاٰخِرِ۔

ترجمہ:۔

اور کبھی تقسیم کا اطلاق دو اور معنوں پر کیا جاتا ہے ایک یہ ہے کہ کسی چیز کے احوال کا ذکر اس طور پر کیا جائے کہ ہر حال کی طرف اس چیز کی نسبت کی جائے جو اس کے مناسب ہو جیسے شعر میں اپنا حق لے لوں گا نیزوں اور تجربہ کار لوگوں کے ذریعہ جو ہمیشہ ٹھاٹھا باندھنے کی وجہ سے امرد کی طرح لگ رہے ہیں اور دشمنوں پر سخت حملہ کرنے کی وجہ سے بھاری ہیں جب لڑتے ہیں تو ہلکے پھلکے ہوتے ہیں یعنی کسی مہم یا اچانک آنے والی مصیبت کو دور کرنے میں مدد کیلئے پکارے جانے پر وہ جلدی پہنچ جاتے ہیں جب حملہ کرتے ہیں تو زیادہ ہوتے ہیں اور جب گنے جاتے ہیں تو کم ہوتے ہیں متنبی نے مشائخ کے احوال ذکر کرتے ہوئے ہر ایک کی طرف اس کے مناسب کو منسوب کیا ہے یعنی ثقل کی طرف حال ملاقات کی نسبت کی ہے اور خفت کی طرف حال دعاء کی نسبت کی ہے اور اسی طرح باقی بھی۔

تشریح:۔

وقد يطلق التقسيم على امرين آخرين۔

تقسیم کا اطلاق ایک تو اس قسم پر ہوتا ہے جس کو ہم نے بیان کیا لیکن اس کے علاوہ دو قسمیں اور بھی ہیں جن کو تقسیم کہتے ہیں۔

ان میں سے ایک قسم یہ ہے کہ کسی چیز کے احوال ذکر کر کے پھر ان احوال میں سے ہر ایک کی طرف اس کے مناسبات اور متعلقات کی نسبت کی جائے جیسے متنبی کا شعر ہے۔

سأطلب حقي بالقنا ومشائخ:: كأنهم من طول ماالتثموا مُرد

ثقال اذا لاقوا خفاف اذا دعوا:: كثيرٌ اذا شدوا قليلٌ اذا عدوا

تحقیق المفردات:۔ قنا قناۃ کی جمع ہے بمعنی نیزہ۔ التثموا لثام سے فعل ہے اس کے معنی ہیں ٹھاٹھا باندھنا، نقاب سے چہرہ چھپالینا۔ مرد امرد کی جمع ہے بمعنی بے ریش، چھوکرا۔ ثقال ثقیل کی جمع ہے بمعنی بھاری ہونا۔ خفاف خفیف کی جمع ہے بمعنی ہلکا ہونا۔

ترجمہ:۔ میں اپنا حق لے لوں گا نیزوں اور تجربہ کار لوگوں کے ذریعے گویا کہ وہ ہمیشہ ٹھاٹھا باندھنے کی وجہ سے امرد ہیں۔ جب دشمن سے لڑتے ہیں تو بھاری ہوتے ہیں اور جب ان کو (لڑائی کیلئے) بلایا جاتا ہے تو ہلکے پھلکے ہوتے ہیں۔ جب حملہ کرتے ہیں تو زیادہ لگتے ہیں اور جب گنے جاتے ہیں تو کم ہوتے ہیں۔

محل استشہاد:۔ اس میں مشائخ کو ذکر کر کے ان کے چند احوال "ثقل، خفت، کثرت، اور قلت، ذکر کئے ہیں اور پھر ان میں سے ہر ایک کیلئے اس کا مناسب ذکر کیا ہے کہ ثقل کے ساتھ لڑائی کی حالت خفت کے ساتھ بلانے کی حالت حملہ کے ساتھ زیادہ ہونے کی حالت اور شمار میں کم ہونے کی حالت ذکر کی ہے۔

وَالثَّانِيْ اِسْتِيْفَاءُ اَقْسَامِ الشَّيْئِ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ اِنَاثًا وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُوْرَا اَوْيُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَاِنَاثًا وَيَجْعَلُ مَنْ يَشَاءُ عَقِيْمًا فَاِنَّ الْاِنْسَانَ اِمَّا اَنْ لَّا يَكُوْنَ لَهٗ وَلَدٌ اَوْيَكُوْنَ لَهٗ وَلَدٌ ذَكَرٌ اَوْ اُنْثٰى اَوْ ذَكَرٌ وَاُنْثٰى وَقَدِ اسْتَوْفَى الْاٰيَةُ جَمِيْعَ الْاَقْسَامِ۔

ترجمہ:۔

اور دوسری قسم یہ ہے کہ کسی چیز کی تمام قسمیں بیان کی جائیں جیسے وہ دیتا ہے جسے چاہے بیٹیاں اور دیتا ہے جسے چاہے بیٹے یا ان کو جوڑے بیٹے اور بیٹیاں دیتا ہے اور جس کو چاہے بانجھ کر دیتا ہے۔ کیونکہ انسان کی یا تو کوئی اولاد ہی نہیں ہوتی ہے اور یا اس کے صرف لڑکے ہوتے ہیں اور یا اس کی صرف لڑکیاں ہوتی ہیں اور یا دونوں ہوتے ہیں اور اس آیت میں مذکورہ ان تمام قسموں کو جمع کر دیا ہے۔

تشریح:۔

تقسیم کی دوسری قسم یہ ہے کہ ایک چیز کی جتنی قسمیں ممکن ہوں ان تمام قسموں کو ذکر کر دینا جیسے قرآن کریم میں ارشاد باری تعالیٰ ہے یھب لمن

یشاء اناثاویھب لمن یشاء الذکوراویزوجھم ذکراناواناثاویجعل من یشاء عقیمًا۔

خدا جسے چاہے لڑکیاں دیتا ہے جسے چاہے لڑکے دیتا ہے جسے چاہے لڑکے اور لڑکیاں دونوں دیتا ہے اور جسے چاہے بانجھ بنادیتا ہے۔

دنیا کے انسانوں کے کسی بھی جوڑے کی یہ چار حالتیں ہی ہوسکتی ہیں یا تو ان کی لڑکیاں ہی لڑکیاں ہوتی ہیں یا لڑکے ہی لڑکے ہوتے ہیں یا لڑکے اور لڑکیاں دونوں ہوتے ہیں اور یا بانجھ ہوتے ہیں اس آیت میں ان چاروں قسموں کا احاطہ کیا ہے۔

وَمِنْهُ أَيْ مِنَ الْمَعْنَوِيِّ اَلتَّجْرِيْدُ وَهُوَ اَنْ يُنْتَزَعَ مِنْ اَمْرٍ ذِيْ صِفَةٍ اَمْرًا اٰخَرَ مِثْلَهُ فِيْهَا أَيْ مُمَاثِلٌ لِذٰلِكَ الْاَمْرِ ذِيْ صِفَةٍ فِيْ تِلْكَ الصِّفَةِ مُبَالَغَةً أَيْ لِاَجْلِ الْمُبَالَغَةِ وَذٰلِكَ لِكَمَالِهَا أَيِ الصِّفَةِ فِيْهِ أَيْ فِيْ ذٰلِكَ الْاَمْرِ حَتّٰى كَاَنَّهُ بَلَغَ مِنَ الْاِتِّصَافِ بِتِلْكَ الصِّفَةِ اِلٰى حَيْثُ يَصِحُّ اَنْ يُنْتَزَعَ مِنْهُ مَوْصُوْفٌ اٰخَرُ بِتِلْكَ الصِّفَةِ۔

ترجمہ:۔

اور معنوی کی قسموں میں سے ایک تجرید ہے اور وہ یہ ہے کہ کسی صفت والی چیز سے مبالغہ کرنے کیلئے اسی کی طرح دوسری ایسی صفت نکالی جائے جو اس صفت میں اس امر کے مماثل ہو کیونکہ وہ صفت اس امر میں کامل ہوتی ہے یہاں تک کہ گویا کہ وہ امر اول میں صفت کے ساتھ متصف ہونے میں اتنا کامل ہے کہ اس سے دوسرا موصوف نکالا جاسکتا ہے جو اسی صفت کے ساتھ متصف ہو۔

تشریح:۔(۱۷)

تجرید :۔محسنات معنویہ میں سے ایک تجرید ہے تجرید کے لغوی معنٰی ہیں نکالنا اور اصطلاح میں تجرید کسی موصوف بالصفت سے اسی کی طرح دوسرا امر نکالنے کو کہتے ہیں۔اور اس سے مقصود موصوف بالصفت میں مبالغہ پیدا کرنا ہوتا ہے کہ اس موصوف بالصفت میں یہ وصف اس قدر زیادہ پایا جاتا ہے کہ اب اس سے اس جیسا دوسرا موصوف منتزع کیا جاسکتا ہے۔

وَهُوَ أَيِ التَّجْرِيْدُ اَقْسَامٌ مِنْهَا مَا يَكُوْنُ بِمِنِ التَّجْرِيْدِيَّةِ نَحْوُ قَوْلِهِمْ لِيْ مِنْ فُلَانٍ صَدِيْقٌ حَمِيْمٌ أَيْ قَرِيْبٌ يَهْتَمُّ لِاَمْرِهِ أَيْ بَلَغَ فُلَانٌ مِنَ الصَّدَاقَةِ حَدًّا صَحَّ مَعَهُ أَيْ مَعَ ذٰلِكَ الْحَدِّ اَنْ يُسْتَخْلَصَ مِنْهُ اٰخَرُ أَيْ مِنْ فُلَانٍ صَدِيْقٌ مِثْلُهُ فِيْهَا أَيْ فِي الصَّدَاقَةِ وَمِنْهَا مَا يَكُوْنُ بِالْبَاءِ التَّجْرِيْدِيَّةِ الدَّاخِلَةِ عَلَى الْمُنْتَزَعِ مِنْهُ نَحْوُ قَوْلِهِمْ لَئِنْ سَاَلْتَ فُلَانًا لَتَسْاَلَنَّ بِهِ الْبَحْرَ بَالَغَ فِيْ اِتِّصَافِهِ بِالسَّمَاحَةِ حَتّٰى اِنْتَزَعَ مِنْهُ بَحْرًا فِي السَّمَاحَةِ۔

ترجمہ:۔

پھر تجرید کی کئی قسمیں ہیں اول یہ ہے کہ من تجریدیہ کے ساتھ ہو جیسے میرے لئے فلاں آدمی سے ایک خالص دوست ہے یعنی فلاں آدمی دوستی میں اس حد تک پہنچا ہے کہ اس سے اس جیسا ایک دوسرا دوست نکالا جاسکتا ہے اور ان میں سے ایک وہ ہے جو با تجریدیہ کے ساتھ ہو جو منتزع منہ پر داخل ہو جیسے عربوں کا قول ہے کہ اگر تو فلاں سے مانگے گا تو یہ اس طرح ہے گویا کہ تو نے سمندر سے مانگا اس کی سخاوت میں مبالغہ کرنے کیلئے یہ کہا ہے کہ وہ اتنا زیادہ سخی ہے گویا کہ وہ سخاوت میں سمندر ہے جیسے کہ دریا سے اس جیسا دوسرا در سخاوت میں نکالا جاسکتا ہے۔

تشریح:۔

پھر اس کی سات قسمیں ہیں۔

پہلی قسم :۔من تجریدیہ کے ساتھ تجرید کیا جائے جیسے ''لی من فلان صدیق حمیم ۔میرے لئے فلاں آدمی سے ایک پکا دوست ہے یعنی فلاں آدمی میرا اتنا مخلص دوست ہے کہ اس سے اس جیسا دوسرا دوست بھی نکالا جاسکتا ہے۔

دوسری قسم یہ ہے کہ باء تجریدیہ کیساتھ تجرید کیا جائے جیسے ''لئن سئلت فلانًالتسئلن بہ البحر'' اگر تو فلاں آدمی سے سوال کرے گا تو گویا کہ تو سمندر سے سوال کرے گا۔اس میں اس کی سخاوت میں مبالغہ بیان کرنا مقصود ہے کہ فلاں آدمی سمندر کی طرح سخی ہے کہ جس طرح سمندر ایک

کونوازتا ہے،اسی طرح وہ بھی ہرایک کونوازتا ہے۔

وَمِنْهَا مَا يَكُوْنُ بِدُخُوْلِ بَاءِ الْمَعِيَّةِ فِي الْمُنْتَزَعِ نَحْوُ قَوْلِهِ شِعْرٌ وَشَوْهَاءُ أَيْ فَرَسٌ قَبِيْحُ الْمَنْظَرِ لِسَعَةِ أَشْدَاقِهَا أَوْ لِمَا أَصَابَهَا مِنْ شَدَائِدِ الْحَرْبِ تَعْدُوْ تَسْرَعُ بِيْ إِلَى صَارِخِ الْوَغَى أَيْ مُسْتَغِيْثٍ فِي الْحَرْبِ بِمُسْتَلْئِمٍ أَيْ لَابِسِ لَأْمَةٍ وَهِيَ الدِّرْعُ وَالْبَاءُ لِلْمُلَابَسَةِ وَالْمُصَاحَبَةِ مِثْلَ الْفَنِيْقِ وَهُوَ الْفَحْلُ الْمُكَرَّمُ الْمُرَحَّلُ مِنْ رَحَّلَ الْبَعِيْرَ أَشْخَصَهُ عَنْ مَكَانِهِ وَأَرْسَلَهُ أَيْ تَعْدُوْ بِيْ وَمَعِيَ مِنْ نَفْسِيْ مُسْتَعِدٌّ لِلْحَرْبِ بَالِغٌ فِي اسْتِعْدَادِهِ لِلْحَرْبِ حَتّٰى أُنْتُزِعَ مِنْهُ اٰخَرُ وَمِنْهَا مَا يَكُوْنُ بِدُخُوْلِ فِيْ فِي الْمُنْتَزَعِ مِنْهُ نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالٰى لَهُمْ فِيْهَا دَارُ الْخُلْدِ أَيْ فِيْ جَهَنَّمَ وَهِيَ دَارُ الْخُلْدِ لٰكِنَّهُ اِنْتَزَعَ مِنْهَا دَارَ الْخُلْدِ أُخْرٰى وَجَعَلَهَا مُعَدَّةً فِيْ جَهَنَّمَ لِأَجْلِ الْكُفَّارِ تَهْوِيْلًا لِأَمْرِهَا وَمُبَالَغَةً فِي اتِّصَافِهَا بِالشِّدَّةِ۔

ترجمہ:۔

اور انہی میں سے وہ ہے جومنتزع میں باء معیت کے داخل کرنے کے ساتھ ہو جیسے بہت سے بدصورت گھوڑے ہیں جو اپنے جبڑوں کی بدصورتی یا جنگوں میں زخمی ہونے کی وجہ سے، بدصورت ہیں جو مجھے لیکرلڑائی میں دوڑتے ہیں اس مدد مانگنے والے کی طرف جو زرہ پہنا ہوا ہے۔ مستلئم زرہ پہننے والے کو کہتے ہیں۔ باء مصاحبت کیلئے ہے اور وہ مکرم چھٹے ہوئے اونٹ کی طرح ہے مرحل رحل البعیر سے مأخوذ ہے کسی اونٹ کو اس کی جگہ سے چھوڑ دینا یعنی مجھے اس حال میں لیکر دوڑتا ہے کہ میرے ساتھ لڑائی کیلئے تیار ہونے والا نفس ہوتا ہے اس میں لڑائی کیلئے تیاری میں مبالغہ کرتے ہوئے دوسرے کا انتزاع کیا ہے اور انہی میں سے ہے، وہ جومنتزع منہ میں فی داخل کرنے کے ساتھ ہو جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ان کیلئے دوزخ میں ہمیشہ رہنے والا گھر ہوگا حالانکہ خود دوزخ ہمیشہ رہنے والا گھر ہے لیکن اس سے ایک دوسرا ہمیشہ رہنے والا گھر منتزع کر دیا ہے اور اس کو کافروں کیلئے تیار کیا ہوا قرار دیا ہے اس کی ہیبت اور شدت میں مبالغہ بتلانے کیلئے۔

تشریح:۔

تیسری قسم:۔ تیسری قسم یہ ہے کہ باء مصاحبت کو منتزع پر داخل کر کے تجرید کیا جائے جیسے شعر

وشوهاء تعدوابي الى صارخ الوغى::بمستلئم مثل الفنيق المرحّل

تحقیق المفردات:۔ شوهاء وہ گھوڑا جو منہ کے بڑے اور بے ڈھنگے ہونے کی وجہ سے یا زیادہ لڑائیوں میں شریک ہوکر زخمی ہونے کی وجہ سے بدصورت اور بدنما بن گیا ہو۔ صارخ مدد کا طلب گار۔ وغی لڑائی مستلئم زرہ پہننے والا۔ فنیق وہ نر اونٹ جسے اس کے عمدہ ہونے کی وجہ سے نہ تو سواری کے کام میں لایا جائے اور نہ ہی کسی اور کام میں بلکہ اسے آزاد چھوڑ دیا جائے۔ مرحّل چھوڑا ہوا۔

ترجمہ:۔ اور بہت سے بدصورت گھوڑے مجھے لئے دوڑتے ہیں لڑائی میں مدد مانگنے والے کی طرف زرہ پہنے ہوئے کے ساتھ اور عمدہ ترین چھوڑے ہوئے اونٹ کی طرح ہے۔

محل استشہاد:۔ اس میں محل استشہاد ''بی'' ہے کہ شاعر نے اس ضمیر مجرور میں تجرید کی ہے چنانچہ شاعر کہتا ہے کہ میں لڑائی کیلئے اتنا تیار رہتا ہوں کہ مجھ سے میری طرح کا ایک دوسرا تیار آدمی نکالا جاسکتا ہے۔

چوتھی قسم:۔ چوتھی قسم یہ ہے کہ حرف ''فی'' کومنتزع منہ پر داخل کرنے کیساتھ تجرید کی جائے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ''لهم فيها دار الخلد'' ان کیلئے اس میں ہمیشہ رہنے والا گھر ہے۔

محل استشہاد:۔ اس میں محل استشہاد ''فیہا دار الخلد'' ہے اسلئے کہ اس میں ''ہا'' ضمیر اور ''دار الخلد'' دونوں سے جہنم مراد ہے تجرید کے طور جہنم سے دار الخلد جدا کر دیا ہے۔ یہ بات بتانے کیلئے کہ اس جہنم میں ان کیلئے اتنا سخت اور دردناک عذاب ہوگا کہ اس کی شدت اور حرارت ناقابل برداشت ہوگی جس کی وجہ سے اس سے ایک دوسرا اس جیسا جہنم نکالا جاسکتا ہے۔

وَمِنْهَا مَا يَكُوْنُ بِدُوْنِ تَوَسُّطِ حَرْفٍ نَحْوُ قَوْلِهِ شعرٌ فَلَئِنْ بَقِيْتُ لَاَرْحَلَنَّ بِغَزْوَةٍ تَحْوِىْ اَىْ تَجْمَعُ الْغَنَائِمَ اَوْيَمُوْتَ مَنْصُوْبٌ بِاِضْمَارِ اَنْ اَىْ اِلَّا اَنْ يَمُوْتَ كَرِيْمٌ يَعْنِيْ بِالْكَرِيْمِ نَفْسَهُ اِنْتَزَعَ مِنْ نَفْسِهِ كَرِيْمًا مُبَالَغَةً فِىْ كَرَمِهِ فَاِنْ قِيْلَ هٰذَا مِنْ قَبِيْلِ الْاِلْتِفَاتِ مِنَ التَّكَلُّمِ اِلَى الْغَيْبَةِ قُلْنَا لَا يُنَافِى التَّجْرِيْدَ عَلٰى مَا ذَكَرْنَا وَقِيْلَ تَقْدِيْرُهُ اَوْيَمُوْتُ مِنِّىْ كَرِيْمٌ فَيَكُوْنُ مِنْ قَبِيْلِ لِىْ مِنْ فُلَانٍ صَدِيْقٌ حَمِيْمٌ فَلَا يَكُوْنُ قِسْمًا اٰخَرَ وَفِيْهِ نَظَرٌ لِحُصُوْلِ التَّجْرِيْدِ وَتَمَامِ الْمَعْنٰى بِدُوْنِ هٰذَا التَّقْدِيْرِ۔

ترجمہ:۔

اور انہیں میں سے ہے وہ جو حرف کے واسطہ کے بغیر ہو جیسے شعر اگر میں زندہ رہا تو ضرور ایک ایسی لڑائی میں شریک ہونے کیلئے جاؤں گا جو مال غنیمت جمع کرے گی یا عزت کی موت مر جاؤں گا یموت فعل ان مقدرہ کی وجہ سے منصوب ہے اور کریم سے خود اس کی ذات مراد ہے کرم میں مبالغہ کرنے کیلئے اپنی ذات سے دوسرے کریم کا انتزاع کیا ہے اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ یہ تو تکلم سے غائب کی طرف التفات کے قبیل سے ہے تو ہم کہیں گے کہ یہ تجرید کے منافی نہیں ہے کہا گیا ہے کہ اس کی تقدیری عبارت او یموت منی کریم ہے تو یہ لی من فلان صدیق حمیم کے قبیل سے ہے کوئی مستقل قسم نہیں ہے اور اس میں نظر ہے کیونکہ اس تقدیر کے بغیر ہی معنی صحیح ہوتا ہے اور تجرید بھی صحیح ہے۔

تشریح:۔

پانچویں قسم:۔ کسی حرف کے واسطہ کے بغیر ہی تجرید کر لیا جائے جیسے قتادہ بن مسلمہ حنفی کا یہ شعر ہے کہ

فلئن بقيت لأرحلن لغزوة::تحوى الغنائم اويموت كريمًا

تحقیق المفردات:۔ بقیت احییت کے معنی میں ہے یعنی اگر میں زندہ رہا۔ ارحلن ضرور بضرور جاؤں گا۔ غزوۃ "لڑائی۔
تحوی جمع کرنا۔ الغنائم غنیمۃ کی جمع ہے مال غنیمت۔ یموت مرنا۔ کریمًا معزز ہونا۔

ترجمہ:۔ اگر میں زندہ رہا تو ضرور بضرور ایسی لڑائی میں جاؤں گا جو مال غنیمت کو جمع کرے یا عزت کی موت وہ مر جائے۔

محل استشہاد:۔ اس میں محل استشہاد "کریم" ہے اس سے شاعر نے اپنی ذات مراد لی ہے اور اس شعر کا مطلب یہ ہے کہ میں اس لڑائی میں شریک ہو کر بہت سارا مال غنیمت جمع کروں گا اور یا شہادت کی معزز موت مروں گا۔ اس میں شاعر نے اپنے لئے غائب کا صیغہ استعمال کر کے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ جب میں شہادت کی موت مروں گا تو اتنا معزز بنوں گا کہ مجھ سے ایک دوسرا معزز نکالا جا سکے گا۔

اس پر کسی آدمی نے اعتراض کیا کہ اس شعر کو تجرید کی مثال بنانا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اس میں تکلم سے غیوبت کی طرف التفات ہے اسلئے کہ تجرید میں معبر عنہ متعدد ہوتا ہے اور التفات میں متحد ہوتا ہے اور یہاں پر بھی معبر عنہ متحد ہے تو یہ التفات کی مثال بنے گی نہ کہ تجرید کی جبکہ آپ نے اسے تجرید کی مثال بنایا ہے اس کی کیا وجہ ہے؟۔

جواب:۔ التفات میں اتحاد حقیقی ہوتا ہے اور تجرید میں تعدد اعتباری ہوتا ہے لہذا تجرید اور التفات میں کوئی منافات نہیں ہے ایک ہی لفظ تجرید اور التفات دونوں کیلئے مثال بن سکتا ہے۔

بعض لوگوں نے اس عبارت میں تاویل کرتے ہوئے کہا ہے کہ اس شعر میں تاویل کر کے اس کو حرف جر کے منتزع عنہ پر داخل ہونے والی تجرید میں سے بناتے ہیں کہ یہ کوئی مستقل قسم نہیں ہے بلکہ حروف جارہ کے منتزع منہ پر داخل ہونے والی قسموں میں سے ایک قسم ہے اور اس کی تقدیری عبارت یوں ہے" اویموت منی کریم "البتہ اس صورت میں" لی من فلان صدیق حمیم" کے قبیل سے بنے گا کوئی مستقل قسم نہیں بن سکے گی کیونکہ اس میں منتزع منہ پر من حرف جر داخل ہے۔

جواب شارحؒ:۔ شارحؒ فرماتے اس تاویل کی کوئی ضرورت نہیں ہے اسلئے کہ کسی بھی لفظ میں تاویل تب کی جاتی ہے جب اس لفظ کا معنی پورا نہ ہوتا ہو یا اس میں مقصود حاصل نہ ہوتا ہو جبکہ مذکورہ لفظ کا معنی بھی پورا ہو رہا ہے اور اس سے مقصود بھی حاصل ہو رہا ہے اسلئے اس میں تاویل کی ضرورت نہیں

ہے۔

وَمِنْهَا مَايَكُوْنُ بِطَرِيْقِ الْكِنَايَةِ نَحْوُقَوْلِهِ شِعْرًا يَاخَيْرَمَنْ يَرْكَبُ الْمَطِيَّ وَلَا يَشْرَبُ كَأْسًا بِكَفِّ مَنْ بَخِلَا أَيْ يَشْرَبُ الْكَأْسَ بِكَفِّهِ الْجَوَادِ اُنْتُزِعَ مِنْهُ جَوَادٌ يَشْرَبُ هُوَبِكَفِّهِ عَلٰى طَرِيْقِ الْكِنَايَةِ لِاَنَّهُ اِذَا نَفٰى عَنْهُ الشُّرْبَ بِكَفِّ الْبَخِيْلِ فَقَدْ اَثْبَتَ لَهُ الشُّرْبَ بِكَفِّ الْكَرِيْمِ وَمَعْلُوْمٌ اَنَّهُ يَشْرَبُ بِكَفِّهِ فَهُوَذٰلِكَ الْكَرِيْمُ وَقَدْخَفِيَ هٰذَا عَلٰى بَعْضِهِمْ فَزَعَمَ اَنَّ الْخِطَابَ اِنْ كَانَ لِنَفْسِهِ فَهُوَ تَجْرِيْدٌ وَاِلَّا فَلَيْسَ مِنَ التَّجْرِيْدِ فِيْ شَيْئٍ بَلْ كِنَايَةٌ عَنْ كَوْنِ الْمَمْدُوْحِ غَيْرَبَخِيْلٍ وَاَقُوْلُ الْكِنَايَةُ لَاتُنَافِي التَّجْرِيْدَ عَلٰى مَاقَرَّرْنَا وَلَوْكَانَ الْخِطَابُ لِنَفْسِهِ لَمْ يَكُنْ قِسْمًا بِنَفْسِهِ بَلْ دَاخِلًا فِيْ قَوْلِهِ۔

ترجمہ:۔

اورانہی میں سے ایک وہ ہے جوکنایہ کے طور پر ہو جیسے شعراے ان لوگوں سے بہتر جو انٹوں پر سوار ہوتے ہیں اور بخیل کے ہاتھ سے پیالہ نہیں پیتا ہے یعنی ممدوح سخی کے ہاتھ سے پیالہ پیتا ہے اس میں کنایہ کے طور پر ایک سخی کا انتزاع کیا ہے کیونکہ جب بخیل کے ہاتھ سے پیالہ نہیں پیتا ہے کہا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ممدوح سخی کے ہاتھ سے پیالہ پیتا ہے اس سے ایک سخی کا انتزاع کیا ہے کنایہ کے طور پر کیونکہ جب بخیل کے ہاتھ سے پینے کی نفی کردی گئی تو کریم کے ہاتھ سے پینا ثابت ہو گیا اور یہ بات پہلے سے معلوم ہے کہ وہ اپنے ہاتھ سے پیالہ پیتا ہے تو وہ سخی یہی ہے کچھ لوگوں پر یہ چیز مخفی رہی ہے جس کی وجہ سے انھوں نے یہ کہا ہے کہ اگر یہاں پر خطاب اپنی ذات سے ہو تو یہ تجرید ہے ورنہ تجرید نہیں ہے بلکہ ممدوح کے بخیل نہ ہونے سے کنایہ ہے میں کہتا ہوں کہ کنایہ تجرید کے منافی نہیں ہے جیسا کہ ہم پہلے یہ بات ثابت کر چکے ہیں اور اگر خطاب اپنی ذات سے ہو تو یہ مستقل قسم نہیں ہوگی بلکہ اس مصنفؒ کے قول میں داخل ہوگی۔

تشریح:۔

چھٹی قسم:۔ تجرید کی چھٹی قسم یہ ہے تجرید کنایہ کے طور پر ہو جیسے اعشٰی کا یہ شعر ہے

یاخیرمن رکب المطی::ولایشرب کأسابکف من بخلا۔

تحقیق المفردات:۔ رکب، سوار ہونا۔ مطی سواری۔ کأس شراب کالبالب، بھرا جام۔ کف ہاتھ۔ بخل فعل ماضی ہے کنجوس بخیل

ترجمہ:۔ اے اونٹوں پر سوار ہونے والوں میں بہترین آدمی جو بخیل کنجوس آدمی کے ہاتھ سے شراب کا پیالہ نہیں پیتا ہے۔

محل استشہاد:۔ اس شعر میں شاعر نے کنایہ کے طور پر مخاطب سے ایک بخیل منتزع کیا ہے جس کے ہاتھ سے ممدوح شراب نہیں پیتا ہے اور وہ اس طرح کہ اس میں دو باتیں ہیں ایک یہ بات ہے کہ ممدوح شرابی ہے اور دوسری یہ بات ہے کہ وہ بخیل کے ہاتھ سے شراب نہیں پیتا ہے اس کو یہ بات لازم ہے کہ وہ کریم کے ہاتھ سے شراب پیتا ہے اور اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ وہ اپنے ہی ہاتھ سے شراب پیتا ہے لہٰذا اس سے تجرید کنائی کے طور پر یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ ممدوح کریم ہے۔ علامہ خلخالی کو چونکہ یہ معنی معلوم نہ ہوئے تھے اسلئے انھوں نے اسکے بارے میں کہا ہے کہ اگر اس میں شاعر اپنے نفس سے خطاب کر رہا ہے تو یہ تجرید ہوگا ورنہ ممدوح کے سخی ہونے سے کنایہ بنے گا لیکن ان کی یہ بات صحیح نہیں ہے اسلئے کہ یہ کہنا تو تب صحیح ہوتا جب تجرید اور کنایہ کے درمیان تضاد ہوتا جبکہ ان کے درمیان کوئی تضاد نہیں ہے ایک ہی لفظ میں کنایہ اور تجرید دونوں ہو سکتے ہیں۔ نیز اس خطاب کو شاعر کی ذات سے قرار دینے کی صورت میں یہ مستقل قسم نہیں بنے گی بلکہ یہ آنے والی قسم میں داخل ہوگی جو کہ صحیح نہیں ہے۔

وَمِنْهَا مُخَاطَبَةُ الْاِنْسَانِ نَفْسَهٗ وَبَيَانُ التَّجْرِيْدِ فِيْ ذٰلِكَ اَنَّهُ يُنْتَزَعُ مِنْ نَفْسِهِ شَخْصًا اٰخَرَمِثْلَهٗ فِي الصِّفَةِ الَّتِيْ سِيْقَ لَهَا الْكَلَامُ ثُمَّ يُخَاطِبُهٗ كَقَوْلِهِ شِعْرًا لَاخَيْلَ عِنْدَكَ تُهْدِيْهَا وَلَامَالَ فَلْيُسْعِدِ النُّطْقُ اِنْ لَمْ يُسْعِدِ الْحَالُ اَرَادَ بِالْحَالِ الْغِنٰى فَكَاَنَّهٗ اِنْتَزَعَ مِنْ نَفْسِهِ شَخْصًا اٰخَرَمِثْلَهٗ فِيْ فَقْدِ الْخَيْلِ وَالْمَالِ وَخَاطَبَهٗ۔

ترجمہ:۔

اور انہی میں سے ایک قسم انسان کا اپنے نفس سے مخاطب ہونا ہے اور اس میں تجرید کا بیان اس طرح ہے کہ اپنی ذات سے دوسرے آدمی کا انتزاع کر کے اس سے خطاب کرے جیسے شعر تیرے پاس نہ گھوڑا ہے کہ تو اسے ہدیہ کرے اور نہ ہی مال تو چاہئے کہ بول تیری مدد کرے اگر حال تیری مدد نہیں کر رہا ہے تو۔ اس میں گویا کہ شاعر نے اپنی ذات سے دوسرے ایسے آدمی کا انتزاع کیا ہے جو مال اور گھوڑا نہ ہونے میں اس کی طرح ہے اور پھر اس سے خطاب کیا ہے۔

تشریح:۔

ساتویں قسم:۔ تجرید کی ساتویں قسم یہ ہے کہ اس میں اپنی ذات سے اپنے اوصاف کے ساتھ موصوف کوئی دوسری ذات منتزع کر کے اس سے خطاب کرے جیسے متنبی کا یہ شعر کہ

لا خیل عندك تهديها ولا مال::فليسعد النطق ان لم يسعد الحال

تحقیق المفردات:۔ خیل گھوڑا۔ تهدی ہدیہ کرنا۔ حال سے مراد مال ہے۔

ترجمہ:۔ تیرے پاس ہدیہ کرنے کیلئے نہ گھوڑا ہے نہ مال لہٰذا جب مال مدد نہیں کر رہا ہے تو کم از کم بات تو صحیح کرو۔

محل استشہاد:۔ اس میں متنبی نے اپنی ذات سے اپنی طرح ایک فقیر و مسکین آدمی منتزع کر کے اس سے خطاب کیا ہے۔ کہ اگر تمہارے پاس کسی کو دینے کیلئے مال و اسباب نہیں ہیں تو کم از کم سیدھے منہ بات تو کرو۔ اسلئے کہ سیدھے منہ بات کرنے سے انسان سے کیا جاتا ہے اس طرح کرنے سے آدمی سے کیا جاتا ہے یہ بات قرآن پاک میں بھی ہے کہ "قول معروف و مغفرة خير من صدقة يتبعها اذا" اچھی بات کہنا اور دعائے مغفرت دینا ایذاء پر مبنی صدقہ سے بہتر ہے۔

وَمِنْهُ أَيْ مِنَ الْمَعْنَوِيِّ اَلْمُبَالَغَةُ الْمَقْبُوْلَةُ لِاَنَّ الْمَرْدُوْدَةَ لَا تَكُوْنُ مِنَ الْمُحَسَّنَاتِ وَفِيْ هٰذَا اِشَارَةٌ اِلَى الرَّدِّ عَلٰى مَنْ زَعَمَ اَنَّ الْمُبَالَغَةَ مَقْبُوْلَةٌ مُطْلَقًا وَعَلٰى مَنْ زَعَمَ اَنَّهَا مَرْدُوْدَةٌ مُطْلَقًا ثُمَّ اَنَّهُ فَسَّرَ مُطْلَقَ الْمُبَالَغَةِ وَبَيَّنَ اَقْسَامَهَا اَلْمَقْبُوْلَةَ وَالْمَرْدُوْدَةَ فَقَالَ وَالْمُبَالَغَةُ مُطْلَقًا اَنْ يُدَّعٰى لِوَصْفٍ بُلُوْغُهٗ فِي الشِّدَّةِ وَالضُّعْفِ حَدًّا مُسْتَحِيْلًا اَوْ مُسْتَبْعَدًا وَاِنَّمَا يُدَّعٰى ذٰلِكَ لِئَلَّا يُظَنَّ اَنَّهٗ اَيْ ذٰلِكَ الْوَصْفَ غَيْرُ مُتَنَاهٍ فِيْهِ اَيْ فِي الشِّدَّةِ وَالضُّعْفِ وَتَذْكِيْرُ الضَّمِيْرِ وَاِفْرَادُهٗ بِاِعْتِبَارِ عَوْدِهٖ اِلٰى اَحَدِ الْاَمْرَيْنِ

ترجمہ:۔

اور محسنات معنویہ میں سے ایک مبالغہ مقبولہ ہے کیونکہ مبالغہ مردودہ محسنات میں سے نہیں ہوسکتا ہے اور اس میں اس آدمی کے قول کی تردید کی طرف اشارہ ہے جس نے کہا ہے کہ مبالغہ مطلقاً مقبول ہے اور اس کی بھی تردید ہے جو اس کا قائل ہے مبالغہ مطلقاً مردود ہے پھر مطلق مبالغہ کی وضاحت کی ہے اور اس کی قسموں مقبولہ اور مردودہ کو بیان کیا ہے چنانچہ کہا ہے کہ مبالغہ مطلقاً یہ ہے کہ شدت میں یا ضعف میں کسی وصف کے محال کے حد تک مشکل ہونے کا دعویٰ کیا جائے اور یہ دعویٰ اس لئے کیا جاتا ہے تا کہ یہ گمان نہ کیا جائے کہ یہ وصف شدت اور ضعف میں انتہاء کو پہنچا ہوا نہیں ہے ضمیر کو مفرد اور مذکر لانا احد الامرین کی طرف راجع ہونے کے اعتبار سے ہے۔

تشریح:۔

المبالغة المقبولة:۔ (۱۸) محسنات معنویہ میں سے ایک مبالغہ مقبولہ ہے۔ مبالغہ کی ابتدائی طور پر دو قسمیں ہیں مقبول اور مردود مبالغہ مقبول سے کلام میں حسن پیدا ہوتا ہے مردود سے نہیں ہوتا ہے۔

مصنفؒ نے مبالغہ کے ساتھ مقبول کی قید لگا کر بعض لوگوں کی تردید کی ہے چنانچہ بعض لوگوں کے نزدیک مبالغہ مطلقاً مقبول ہوتا ہے اور بعض لوگوں کے نزدیک مبالغہ مطلقاً مردود ہوتا ہے۔

جن لوگوں کے نزدیک مبالغہ مطلقاً مقبول ہوتا ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ مبالغہ میں شدت یا ضعف میں کسی چیز کیلئے کوئی ایسا وصف ثابت کیا جاتا ہے جو اس میں نہ ہو اور اہل بلاغت کے نزدیک سب سے بہترین وہ جھوٹا کلام ہوتا ہے جس میں صحت اور ظہور مراد کا ایہام ہو۔ اور جن لوگوں کے نزدیک مبالغہ مطلق مردود ہوتا ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ بہترین کلام وہ ہوتا ہے جو سچا ہو اور مبالغہ میں چونکہ کلام اپنے اصلی اور سچے معنٰی پر مشتمل نہیں ہوتا ہے اسلئے مبالغہ مطلق مردود ہوتا ہے خواہ اس کی کوئی سی بھی قسم ہو۔

مطلق مبالغہ کی تعریف:۔ مبالغہ قوت یا ضعف میں کسی وصف کا محال یا محال کے قریب قریب ہونے کا دعویٰ کرنے کو کہتے ہیں اور اس سے مقصود یہ ہوتا ہے تا کہ مخاطب یہ نہ سمجھے کہ یہ چیز وصف کی اس مقدار تک نہیں پہنچ سکتی ہے۔

فائدہ:۔ ''فیہ'' کی ضمیر کو واحد اور مذکر لائے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ اس سے یہ ضمیر شدت اور ضعف میں سے احد الامرین کی طرف لوٹ رہی ہے اسلئے اسے مفرد لائے ہیں۔ ورنہ اگر دونوں کا اعتبار کیا جائے تو پھر اس کو مفرد نہیں لانا چاہئے تھا۔

وَتَنْحَصِرُ الْمُبَالَغَةُ فِي التَّبْلِيغِ وَالْإِغْرَاقِ وَالْغُلُوِّ لَا بِمُجَرَّدِ الْاِسْتِقْرَاءِ بَلْ بِالدَّلِيلِ الْقَطْعِيِّ وَذٰلِكَ لِأَنَّ الْمُدَّعٰى إِنْ كَانَ مُمْكِنًا عَقْلًا وَعَادَةً فَتَبْلِيغٌ كَقَوْلِهٖ شِعْرٌ فَعَادٰى يَعْنِي الْفَرَسَ عِدَاءً وَهُوَ الْمُوَالَاةُ بَيْنَ الصَّيْدَيْنِ يَصْرَعُ أَحَدُهُمَا عَلٰى إِثْرِ الْآخَرِ فِي طَلَقٍ وَاحِدٍ بَيْنَ ثَوْرٍ يَعْنِي الذَّكَرَ مِنْ بَقَرِ الْوَحْشِ وَنَعْجَةٍ يَعْنِي الْأُنْثٰى مِنْهَا دِرَاكًا أَيْ مُتَتَابِعًا فَلَمْ يَنْضَحْ بِمَاءٍ فَيُغْسَلِ مَجْزُوْمٌ مَعْطُوْفٌ عَلٰى يَنْضَحْ أَيْ لَمْ يَعْرَقْ فَلَمْ يُغْسَلْ اِدَّعٰى أَنَّ فَرَسَهٗ أَدْرَكَ ثَوْرًا وَنَعْجَةً فِي مِضْمَارٍ وَاحِدٍ وَلَمْ يَعْرَقْ وَهٰذَا مُمْكِنٌ عَقْلًا وَعَادَةً۔

ترجمہ:۔

اور مبالغہ منحصر ہے تبلیغ اغراق اور غلو میں اور یہ حصر صرف استقرائی نہیں ہے بلکہ دلیل قطعی سے ثابت ہے۔ اور یہ اسلئے کہ اگر مدعیٰ عقلاً اور عادۃً ممکن ہو تو تبلیغ ہے جیسے شعر گھوڑے نے ایک ہی جھپٹے میں۔ عدیٰ پے در پے دو شکار کرنے کو کہتے ہیں کہ ایک ہی دوڑ میں ایک دوسرے کے پیچھے پچھاڑ ڈالے۔ نیل گائے نر اور مادہ کا شکار کرلیا پے در پے اور اس کو پسینہ تک نہ آیا کہ وہ بھیگ جاتا فیغسل فعل ینضح پر معطوف ہونے کی وجہ سے مجزوم ہے یعنی پسینہ نہیں آیا ہے کہ وہ بھیگ جاتا شاعر نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ میرے گھوڑے نے ایک ہی دوڑ میں نیل گائے نر اور مادہ کا شکار کرلیا ہے اور اس کو پسینہ تک نہیں آیا ہے اور یہ عقلاً اور عادۃً ممکن ہے۔

تشریح:۔

وتنحصر فی التبلیغ والاغراق والغلو:۔ یہاں سے مبالغہ کی تقسیم شروع کردی ہے کہ مبالغہ کی تین قسمیں ہیں اور یہ قسمیں عقلی ہیں استقرائی نہیں ہیں اسلئے کہ وجہ حصر سے اس کی یہی تین قسمیں بن رہی ہیں۔ ان کی وجہ حصر یہ ہے مبالغہ میں دعویٰ عقلاً وعادۃً ممکن ہوگا یا نہیں اگر عقلاً وعادۃً دونوں طرح سے ممکن ہو تو وہ تبلیغ ہے اور اگر صرف عادۃً ممکن ہو تو وہ اغراق ہے اور اگر عقلاً وعادۃً دونوں طرح سے ممکن نہ ہو تو وہ غلو ہے۔
تبلیغ کے لغوی معنٰی یہ ہیں بلغ الفارس سے مأخوذ ہے اس کے معنٰی ہیں تیز دوڑنے کیلئے لگام بڑھانا۔ اور اصطلاح میں تبلیغ کہتے ہیں کسی موصوف کا کسی وصف کے ساتھ متصف ہونے میں ایسا مبالغہ کرنا کہ اس کا ہونا عقلاً وعادۃً ممکن ہو جیسے امرأالقیس کے اس شعر میں ہے

وعادیٰ عداءً بین ثور ونعجۃ :: دراکاً فلم ینضح بماءٍ فیغسل۔

تحقیق المفردات:۔ عادیٰ عداء الفرس گھوڑے کا ایک دوڑ میں دو شکار کرنا۔ ثور جنگلی بیل۔ نعجۃ جنگلی گائے۔ دراکا مصدر ہے معنٰی پے در پے، مسلسل، لگاتار۔ ینضح چھڑکاؤ کرنا، یہاں پر اس سے پسینہ مراد ہے۔

ترجمہ:۔ اس گھوڑے نے ایک ایسی دوڑ لگائی کہ ایک ہی جھپٹے میں نیل گاؤ نر اور مادے کا پے در پے شکار کیا اتنی جلدی کہ اسپر پسینہ تک نہ آیا جس میں وہ بھیگ جاتا۔

محل استشہاد:۔ اس شعر میں امرأالقیس نے اپنے گھوڑے کی تیز رفتاری بیان کرنے میں مبالغہ کیا ہے کہ میرے گھوڑے نے شکار کے پیچھے

میدان میں ایک ایسی تیز جست لگائی کہ ایک ہی جست میں پے در پے نیل گاؤ نر اور مادہ دونوں کا شکار کیا اور یہ اتنی جلدی کیا کہ اس دوران اس پر پسینہ تک نہ آیا۔ یہ چیز اگر چہ عام طور پر مشکل ہے لیکن عقلاً و عادۃً ایسا ہونا ممکن ہے اسلئے کہ اس سے کوئی محال لازم نہیں آتا ہے۔

وَاِنْ كَانَ مُمْكِنًا عَقْلًا لَا عَادَةً فَاِغْرَاقٌ كَقَوْلِهٖ شِعْرٌ وَنُكْرِمُ جَارَنَا مَادَامَ فِيْنَا وَنُتْبِعُهٗ مِنَ الْاِتْبَاعِ اَىْ نُرْسِلُ الْكَرَامَةَ عَلٰى اِثْرِهٖ حَيْثُ مَالَا وَسَارَ اَوْ هٰذَا مُمْكِنٌ عَقْلًا لَا عَادَةً بَلْ فِىْ زَمَانِنَا يَكَادُ يَلْحَقُ بِالْمُمْتَنِعِ عَقْلًا وَهُمَا اَىِ التَّبْلِيْغُ وَالْاِغْرَاقُ مَقْبُوْلَانِ ۔

ترجمہ:۔

اور اگر صرف عقلاً ممکن ہو تو اغراق ہے جیسے ہم اپنے پڑوسیوں کی عزت کرتے ہیں جب تک وہ ہم میں رہیں اور ہم احسان ان کے پیچھے بھیجدیتے ہیں جہاں وہ چلے جائیں اور یہ عقلاً تو ممکن ہے لیکن عادۃً ممکن نہیں ہے بلکہ ہمارے زمانے میں تو یہ عقلاً بھی ممتنع کے قریب ہوگیا ہے اور وہ دونوں یعنی تبلیغ اور اغراق مقبول ہیں۔

تشریح:۔

اعراق:۔ کی تعریف لغت میں ''اغراق الفرس'' گھوڑے کا تیز رفتاری میں حق اداء کرنے کو کہتے ہیں۔ اور اصطلاح میں اغراق کسی چیز کا وصف بیان کرنے میں اتنی زیادتی کرنا جو عادۃً ممکن نہ ہو صرف عقلاً ممکن ہو جیسے عمرو ابن ایہم تغلبی کے اس شعر میں ہے۔

ونكرم جارنا مادام فينا::ونتبعه الكرامة حيث مالا۔

تحقیق المفردات:۔ نکرم اکرام سے ہے عزت کرنا۔ جار جوار سے ماخوذ ہے پڑوسی۔ مال سار کے معنی میں ہے چلا جانا۔

ترجمہ:۔ اور ہمارا پڑوسی جب تک ہم میں ہوتا ہے تو ہم اس کا اکرام کرتے رہتے ہیں اور جب وہ ہمارے پاس سے چلا جاتا ہے تو ہم اس کے پیچھے ہدایا بھیجتے ہیں یعنی ہدایا کا پارسل بنا کر اس کے نام ٹی سی ایس کرتے ہیں۔

محل استشہاد:۔ اس شعر میں شاعر نے ہمسایہ کے ساتھ اپنا حسن سلوک ذکر کیا ہے کہ ہم اپنے ہمسایہ کے ساتھ اتنے اچھے ہیں کہ جب تک وہ ہمارے پڑوس میں ہوتا ہے تو ہم اس کے ساتھ حسن سلوک کرتے رہتے ہیں لیکن جب وہ ہمارے پاس سے چلا جاتا ہے تو پھر بھی اس کا ایڈریس لیکر حسن سلوک کرنے کیلئے ہم وہاں پہنچ جاتے ہیں۔

یہ چیز عادۃً اگر چہ محال ہے لیکن عقلاً محال نہیں ہے البتہ ہمارے زمانے میں تقریباً عقلاً بھی محال ہو چکی ہے اسلئے کہ یہاں تو ہر انسان اپنے پڑوسی کو تنگ کر کے اس سے جان چھڑانے کے چکر میں ہوتا ہے چہ جائے کہ وہ اس کے چلے جانے کے بعد بھی اس کے ساتھ حسن سلوک کرے اور وہاں تک جا کر ان کے ساتھ پڑوسی ہونے کا حق نبھائے۔

• بالغہ کی یہ دونوں قسمیں تبلیغ اور اغراق مطلقاً مقبول ہیں۔

وَاِلَّا اَىْ وَاِنْ لَمْ يَكُنْ مُمْكِنًا لَا عَقْلًا وَلَا عَادَةً لِاِمْتِنَاعِ اَنْ يَكُوْنَ مُمْكِنًا عَادَةً مُمْتَنِعًا عَقْلًا اِذْ كُلُّ مُمْكِنٍ عَادَةً مُمْكِنٌ عَقْلًا وَلَا يَنْعَكِسُ فَغُلُوٌّ كَقَوْلِهٖ شِعْرٌ وَاَخَفْتَ اَهْلَ الشِّرْكِ حَتّٰى اَنَّهٗ اَلضَّمِيْرُ لِلشَّانِ لَتَخَافُكَ النُّطَفُ الَّتِىْ لَمْ تُخْلَقْ فَاِنَّ خَوْفَ النُّطْفَةِ الْغَيْرِ الْمَخْلُوْقَةِ مُمْتَنِعٌ عَقْلًا وَعَادَةً

ترجمہ:۔

ورنہ یعنی اگر ممکن نہ ہو نہ عقلاً نہ عادۃً اس کے ممتنع ہونے کی وجہ سے کہ ایک چیز عادۃً ممکن ہو اور عقلاً ممتنع ہو کیونکہ جو چیز عادۃً ممکن ہوگی وہ عقلاً بھی ممکن ہو گی اور اس کا عکس نہیں ہے تو وہ غلو ہے جیسے شعر تو نے مشرکوں کو اتنا ڈرایا کہ تجھ سے وہ نطفے بھی ڈرنے لگے جو ابھی رحموں میں پڑے ہوئے پیدا نہیں ہوئے ہیں کیونکہ غیر مخلوق نطفے کا ڈرنا عقلاً اور عادۃً ہر اعتبار سے ناممکن ہے۔

تشریح:۔

البتہ مبالغہ کی تیسری قسم غلو کی بعض قسمیں مقبول اور بعض مردود ہیں جبکہ مصنفؒ صرف مقبول قسموں کو بیان کریں گے مردود کو چھوڑ دیں گے۔
غلو کے لغوی معنی ہیں حد سے بڑھ جانا اور اصطلاح میں غلو اس مبالغہ کو کہتے ہیں جس میں مدعیٰ نہ عقلاً ممکن ہو اور نہ ہی عادۃً۔

فائدہ:۔ مصنفؒ کی عبارت ''والا'' کی شارحؒ نے وضاحت یوں کی ہے کہ الا دونوں سے استثنی ہے یعنی نہ تو وہ عقلاً ممکن ہو اور نہ ہی عادۃً ممکن ہو یہ وضاحت اسلئے کی ہے کہ اگر اس طرح نہ کہتے تو (اس سے پہلے اغراق کا ذکر تھا اور وہ صرف عادۃً ممکن ہوتا ہے عقلاً ناممکن ہوتا ہے) اس سے استثنی ہو جاتا کہ غلو وہ ہے جو عادۃً ممکن ہو عقلاً محال ہو حالانکہ یہ بات صحیح نہیں ہے اسلئے کہ غلو وہ ہوتا ہے جو عادۃً وعقلاً دونوں طرح سے ممکن نہ ہو

غلو کی مثال جیسے ہارون الرشید کی تعریف میں ابن نواس کے اس شعر میں ہے

واخفت اهل الشرك حتى انهٗ::لتخافك النطف التي لم يخلق

تحقیق المفردات:۔ اخفت باب افعال ہے اس کے معنی ہیں ڈرانا اہل شرک سے مراد مشرک اور کافر ہیں۔ نطف نطفة کی جمع ہے وہ گندا پانی جس سے انسان کی تخلیق ہوتی ہے۔

ترجمہ:۔ اور تو نے مشرکوں کو اتنا ڈرایا ہے کہ تجھ سے رحم مادر میں پڑے ہوئے ان کے وہ نطفے بھی ڈر رہے ہیں جن کی ابھی تخلیق نہیں ہوئی ہے۔

محل استشہاد:۔ اس میں شاعر نے ہارون الرشید کی ہیبت اور رعب کو بیان کرنے میں مبالغہ کیا ہے کہ تجھ سے زندہ مشرک تو ڈرتے ہی رہتے ہیں لیکن مشرکوں کے وہ تمام ناتمام بچے بھی خوف زدہ ہیں جن کی ابھی تک تخلیق نہیں ہوئی ہے یہ چیز عقلاً وعادۃً دونوں طرح محال اور ناممکن ہے۔ کیونکہ وہ بچے جو ابھی تک رحم مادر میں پڑے ہوئے ہیں ان کو ادراک تک نہیں ہوتا ہے تو وہ ڈریں گے کیا؟ جبکہ ڈرنے کا تعلق قوت ادراکیہ سے ہے

وَالْمَقْبُوْلُ مِنْهُ اَیْ مِنَ الْغُلُوِّ اَصْنَافٌ مِنْهَا مَا اُدْخِلَ عَلَیْهِ مَا یُقَرِّبُهٗ اِلَی الصِّحَّةِ نَحْوُ لَفْظَةِ یَكَادُ فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی یَكَادُ زَیْتُهَا یُضِیْءُ وَلَوْلَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ وَمِنْهَا مَا تَضَمَّنَ نَوْعًا حَسَنًا مِنَ التَّخْیِیْلِ كَقَوْلِهٖ عَقَدَتْ سَنَابِكُهَا اَیْ حَوَافِرُ الْجِیَادِ عَلَیْهَا اَیْ فَوْقَ رُؤُسِهَا عِثْیَرًا بِكَسْرِ الْعَیْنِ اَیْ غُبَارًا وَمِنْ لَطَائِفِ الْعَلَّامَةِ فِیْ شَرْحِ الْمِفْتَاحِ اَلْعِثْیَرُ اَلْغُبَارُ وَلَا یُفْتَحُ فِیْهِ الْعَیْنُ وَاَلْطَفُ مِنْ ذٰلِكَ مَا سَمِعْتُ اَنَّ بَعْضَ الْبَغَّالِیْنَ كَانَ یَسُوْقُ بَغْلَةً فِیْ سُوْقِ بَغْدَادَ وَكَانَ بَعْضُ عُدُوْلِ دَارِ الْقَضَاءِ حَاضِرًا فَاضْطَرَبَتِ الْبَغْلَةُ فَقَالَ الْبَغَّالُ عَلٰی مَا هُوَ دَاْبُهُمْ بِلِحْیَةِ الْعِدْلِ بِكَسْرِ الْعَیْنِ یَعْنِیْ اَحَدَ شِقَّیِ الْوِقْرِ فَقَالَ بَعْضُ الظُّرَفَاءِ عَلَی الْفَوْرِ افْتَحِ الْعَیْنَ فَاِنَّ الْمَوْلٰی حَاضِرٌ وَمِنْ هٰذَا الْقَبِیْلِ مَا وَقَعَ لِیْ فِیْ قَصِیْدَةٍ شِعْرٌ عَلَا فَاَصْبَحَ یَدْعُوْهُ الْوَرٰی مَلِكًا وَرَیْثَمَا فَتَحُوْا عَیْنًا غَدَا مَلَكًا وَمِمَّا یُنَاسِبُ هٰذَا الْمَقَامَ اَنَّ بَعْضَ اَصْحَابِیْ مِمَّنِ الْغَالِبُ عَلٰی لَهْجَتِهِمْ اِمَالَةُ الْحَرَكَاتِ نَحْوَ الْفَتْحَةِ اَتَانِیْ بِكِتَابٍ فَقُلْتُ لِمَنْ هُوَ فَقَالَ لِمَوْلَانَا عُمَرَ بِفَتْحِ الْعَیْنِ فَضَحِكَ الْحَاضِرُوْنَ فَنَظَرَ اِلَیَّ كَالْمُتَعَرِّفِ بِسَبَبِ ضِحْكِهِمْ اَلْمُسْتَرْشِدِ لِطَرِیْقِ الصَّوَابِ فَرَمَزْتُ اِلَیْهِ بِغَضِّ الْجَفْنِ وَضَمِّ الْعَیْنِ فَتَفَطَّنَ لِلْمَقْصُوْدِ وَاسْتَظْرَفَ ذٰلِكَ الْحَاضِرُوْنَ لَوْ تَبْتَغِیْ ذٰلِكَ الْجِیَادُ عَنَقًا هُوَ نَوْعٌ مِنَ السَّیْرِ عَلَیْهِ اَیْ عَلٰی ذٰلِكَ الْعِثْیَرِ لَاَمْكَنَا اَیِ الْعَنَقُ اِدَّعٰی تَرَاكُمَ الْغُبَارِ الْمُرْتَفِعِ مِنْ سَنَابِكِ الْخَیْلِ فَوْقَ رُؤُسِهَا بِحَیْثُ صَارَ اَرْضًا یُمْكِنُ سَیْرُهَا عَلَیْهَا وَهٰذَا مُمْتَنِعٌ عَقْلًا وَعَادَةً لٰكِنَّهٗ تَخْیِیْلٌ حَسَنٌ۔

ترجمہ:۔

اور غلو کی چند قسمیں مقبول ہیں انہیں میں سے ایک یہ ہے کہ اس پر ایسا لفظ داخل کر دیا جائے جو اس کو صحیح ہونے کے قریب کر دے جیسے لفظ یکاد اس آیت میں قریب ہے کہ اس کا تیل روشن ہو جائے اگر چہ اس میں آگ نہ لگی ہو اور انہی میں سے ایک وہ ہے جو تخییل کی نوع حسن کو متضمن ہو جیسے شعر گھوڑوں کی سموں نے ان کے سروں پر اتنا غبار جمع کیا کہ عثیر عین کے کسرہ کے ساتھ غبار کے معنی میں ہے مفتاح کی شرح میں علامہ شیرازی کے لطیفوں میں سے ایک یہ ہے کہ عثیر اس غبار کو کہتے ہیں جس میں آنکھ نہ کھل سکے اس سے بھی زیادہ پرلطف بات وہ ہے جو میں نے ایک خچر والے سے سنی جو بغداد

کے بازار میں اپنے خچر لئے جارہا تھا اور عدالت کا کوئی وکیل بھی اس کے ساتھ تھا خچر نے گوز ماری تو خچر والے نے اپنی عادت کے مطابق کہا کہ بلحیۃ العدل عین کے کسرے کے ساتھ یعنی یہ گوز سامان کے ایک جانب پر پڑے ایک بذلہ سنج نے برجستہ کہا کہ آنکھ کھول یا عین کے فتحہ کے ساتھ پڑھ کیونکہ مولی حاضر ہے اسی قبیل سے ہے وہ جو مجھے ایک قصیدے کے ایک شعر میں ملا ہے کہ ممدوح اتنا بلند ہوا کہ لوگ اس کو بادشاہ پکارتے رہے اور جوں ہی انھوں نے آنکھ کھولی یا عین کلمہ کو فتحہ دیا تو فرشتہ ہو گیا اور اس کے مناسب یہ ہے کہ میرا ایک ساتھی جس کے لہجہ پر فتحہ کی طرف میلان غالب تھا میرے پاس ایک کتاب لایا میں نے کہا کہ یہ کتاب کس کی ہے؟ اس نے کہا کہ ہمارے مولانا عمر کی ہے عین کے فتحہ کے ساتھ اس پر حاضرین کی ہنسی چھوٹی اس نے ہنسی کی وجہ پوچھنے اور رہنمائی حاصل کرنے کی غرض سے میری طرف دیکھا تو میں نے آنکھ بند کر کے اس کی طرف اشارہ کر دیا تو وہ میرا منشاء سمجھ گیا اور حاضرین نے اس پر بڑی داد دی اگر وہ گھوڑے اس غبار پر دوڑنا چاہیں تو ان کیلئے دوڑنا ممکن ہے شاعر نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ گھوڑوں کے کھروں سے غبار اٹھ کر ان کے سروں پر اتنا اکٹھا ہوا ہے گویا کہ اس سے ایک زمین سی بن گئی ہے جس پر چلنا ممکن ہے یہ چیز اگرچہ عقلاً اور عادۃً ممتنع ہے لیکن اچھا اور بہترین تخیل ضرور ہے۔

تشریح:۔

پھر غلو مقبول کی مختلف صورتیں ہیں۔

ایک صورت یہ ہے کہ غلو کرتے ہوئے کوئی ایسا کلمہ داخل کر دیا جائے جو اس غلو کو صحت کے قریب کر دے جیسے قرآن کریم کی آیت میں اس قرب پر دلالت کرنے والا لفظ ''یکاد'' ہے ارشاد باری تعالیٰ ہے ''یکاد زیتها یضیء ولو لم تمسسه نار'' ''قریب ہے کہ اس کا تیل چمک اٹھے اگرچہ اس کو آگ نہ چھوئے۔ اس میں اگر ''یکاد'' کا لفظ داخل نہ کرتے تو اس کا معنی بنتا کہ وہ تیل آگ کے بغیر ہی چمک اٹھتا ہے اور یہ بالکل غلط ہے اسلئے کہ آگ لگائے بغیر تیل میں آگ یا روشنی کہاں سے آئے گی لیکن جب ''یکاد'' داخل کر دیا تو اب اس کا معنی بنے گا کہ آگ دکھائے بغیر وہ تیل چمکتا نہیں ہے بلکہ چمکنے کے قریب قریب ہو جاتا ہے اور اس میں کوئی استبعاد نہیں ہے۔

غلو کی دوسری مقبول قسم یہ ہے کہ وہ غلو حسن تخیل کے کسی نوع کو متضمن ہو یعنی ایسے اسباب پر مشتمل ہو جن سے وہم اور قوت متخیلہ کو اس کے جائز اور صحیح ہونے کا تخیل اور گمان ہو جائے جیسے متنبی کے اس شعر میں ہے

عقدت سنابکها علیها عِثیرًا :: لو تبتغی عَنَقًا علیه لامکن

تحقیق المفردات:۔ عقدت جمع کرنا۔ سنابك گھوڑوں کے سم اور کھر۔ عثیر عین کے کسرہ کے ساتھ ہے بمعنی گرد وغبار۔ تبتغی چاہنا۔ عنقا ایک قسم کی درمیانہ چال۔ لامکن ممکن ہے۔

ترجمہ:۔ ان عمدہ گھوڑوں کے سموں نے اپنے سروں پر ایسا گرد وغبار جمع کیا ہے کہ اگر وہ ان پر درمیانہ چال چلنا چاہیں تو چل سکتے ہیں۔

کچھ لطائف وظرائف:۔ عثیر کی وضاحت کرتے ہوئے علامہ شیرازی نے لکھا ہے کہ ''العثیر الغبار الذی لاتفتح فیه العین'' اس عبارت کے دو مطلب ہو سکتے ہیں ایک مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ علامہ شیرازی کہتے ہیں کہ یہ عین کے کسرہ کے ساتھ ہے اس میں عین کو فتحہ نہیں دیا جائے گا۔ جبکہ دوسرا مطلب یہ ہے کہ ''عثیر'' اس شدید گرد وغبار کو کہتے ہیں جس میں آنکھ نہ کھولی جا سکتی ہو۔

اس سے بھی زیادہ مزیدار اور پرلطف بات یہ ہے بغداد کے بازار میں ایک خچر والا سامان سے لدے ہوئے خچروں کو ہنکائے جارہا تھا اور اس کے ساتھ قاضی کے کچھ وکلاء بھی تھے جن کو ''عدل دارالقضاء'' کہتے ہیں اتنے میں ایک خچر نے گوز مارا تو خچر والے نے اپنی عادت کے مطابق کہا کہ ''علی لحیة العدل'' یعنی اس گوز کا اثر مجھ پر نہ ہو بلکہ پالان کے ایک کونے پر ہو۔ تو کسی ظریف نے یہ بات سن کر فوراً ہی کہا کہ ''افتح العین فان المولی حاضر'' اس کے بھی دو مطلب ہو سکتے ہیں ایک مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ کیا بک رہے ہو مولی تمہارے پاس موجود ہے سوچ کر بولو کہیں غلطی نہ کر جاؤ جبکہ اس کا دوسرا مطلب ہے کہ ''عدل'' کی عین کو فتحہ دیکر پڑھو۔ شارح فرماتے اسی قبیل سے ایک قصیدے میں ایک شعر نظر سے گزرا ہے۔

علا فاصبح یدعوه الوریٰ ملِکاً :: وریثما فتحوا عیناً غدا ملَکا

تحقیق المفردات:۔ علا بلند ہونا۔ یدعو پکارنا۔ ملِك سلطان، بادشاہ۔ ریثما مقدار، مہلت کہا جاتا ہے وقف ریثما

صلینا۔ جب تک ہم نے نماز پڑھی وہ ٹھہرا رہا۔ ملك فرشتہ۔

ترجمہ:۔ وہ ممدوح اتنا بلند ہوا کہ لوگ اسے بادشاہ پکارتے رہے اور جوں ہی انھوں نے آنکھ کھولی یا عین کلمہ کو فتحہ دیا تو وہ فرشتہ بن گیا۔
اس کے دو مطلب ہیں ایک مطلب یہ ہے کہ پہلے لوگ اسے بادشاہ بادشاہ کہتے تھے لیکن جب انھوں نے غور کیا تو وہ فرشتہ بن چکا تھا جبکہ دوسرا مطلب یہ ہے کہ لوگ اسے بادشاہ کہتے تھے لیکن جب انھوں نے ''ملك'' کے عین کلمہ کو مفتوح پڑھا تو وہ فرشتہ بن گیا۔

ایک واقعہ اور ذکر کیا ہے کہ میرے ساتھیوں میں سے ایک آدمی کی زبان پر فتحہ غالب تھا ہر چیز پر فتحہ پڑھتا تھا ایک بار وہ میرے پاس ایک کتاب لایا میں نے اس سے پوچھا ''لمن هذا الكتاب'' کہ یہ کتاب کس کی ہے؟ تو وہ کہنے لگا کہ ''لمولنا عمر'' یہ کتاب ہمارے مولیٰ عمر کی ہے انھوں نے عمر کو فتحہ دیکر پڑھا تو حاضرین مجلس کھل کھلا اٹھے وہ بیچارہ اپنی غلطی پر اطلاع پانے کیلئے اور لوگوں کی ہنسنے کی وجہ معلوم کرنے کیلئے میری طرف متجسسانہ نگاہوں سے دیکھنے لگا تو میں نے اپنی دونوں آنکھیں بند کرلیں جسے عربی میں ''ضم العين'' کہتے ہیں اس سے وہ سمجھ گیا اور فوراً ہی عین کو مضموم پڑھنا شروع کردیا لوگ اس کی فطانت کو دیکھ کر دنگ رہ گئے اور یہ اداء ان کو بڑی پسند آئی۔

محل استشہاد:۔ اس شعر میں شاعر نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ میرے گھوڑوں کے دوڑنے کی وجہ سے ان کی سموں اور ٹاپوں سے ان کے سروں کے اوپر گرد اڑ اڑ کر تہہ بتہہ ایک زمین سی بن گئی ہے جس پر دوڑ ناممکن ہے یہ چیز اگرچہ عقلاً وعادۃً محال اور ناممکن ہے لیکن چونکہ اس میں حسن تخییل پایا جاتا ہے اسلئے مبالغہ مقبول ہے۔

وَقَدِاجْتَمَعَا اَیْ اِدْخَالُ مَایُقَرِّبُهُ اِلَی الصِّحَّةِ وَتَضَمُّنُ التَّخَیُّلِ الْحُسْنَ فِیْ قَوْلِهٖ شِعْرٌ یُخَیِّلُ لِیْ اَنْ سُمِّرَ الشُّهُبُ فِی الدُّجٰی وَشُدَّتْ بِاَهْدَابِیْ اِلَیْهِنَّ اَجْفَانِیْ اَیْ یُوْقِعُ فِیْ خَیَالِیْ اِلٰی اَنَّ الشُّهُبَ مُحْكَمَةٌ بِالْمَسَامِیْرِ لَاتَزُوْلُ عَنْ مَكَانِهَا وَاَنَّ اَجْفَانَ عَیْنِیْ قَدْشُدَّتْ بِاَهْدَابِهَا اِلَی الشُّهُبِ لِطُوْلِ ذٰلِكَ اللَّیْلِ وَغَایَةِ سِهْرِیْ فِیْهِ وَهٰذَا تَخْیِیْلٌ حَسَنٌ وَلَفْظُ یُخَیِّلُ یَزِیْدُهٗ حُسْنًا وَمِنْهَا مَااُخْرِجَ مَخْرَجَ الْهَزْلِ وَالْخَلَاعَةِ كَقَوْلِهٖ شِعْرٌ اَسْكَرُ بِالْاَمْسِ اِنْ عَزَمْتُ عَلَی الشُّرْ :: بِ غَدًا اِنَّ ذَامِنَ الْعَجَبِ

ترجمہ:۔
اور دونوں جمع ہوگئے ہیں یعنی ایسے حرف کو داخل کرنا جو اس کو صحیح کرنے کے قریب کردے اور تخییل حسن کو بھی متضمن ہو شاعر کے اس شعر میں کہ مجھے گمان ہوتا ہے کہ ستارے کیلوں کے ساتھ جڑ دئے گئے ہیں جو اپنی جگہوں سے ہٹتے ہی نہیں ہیں اور میری آنکھیں پلکوں سمیت ستاروں کے ساتھ بندھی ہوئی ہیں رات کے لمبے ہونے اور کثرت بیداری کی وجہ سے اور یہ تخییل حسن ہے اور لفظ تخیل نے اس لفظ کے حسن کو مزید بڑھا دیا ہے۔ اور انہی میں سے وہ ہے جو ہنسی مذاق کے طور پر ہو جیسے شعر میں گذشتہ کل ہی نشہ میں ہو جاتا ہوں اگر آنے والے کل شراب پینے کا ارادہ کرلوں یہ تو بڑی عجیب بات ہے۔

تشریح:۔
وقد اجتمعا:۔ کبھی کبھار ان دونوں کو یعنی ادخال مایقرب به الی الصحة اور تضمین لحسن التخییل کو ایک ساتھ جمع بھی کیا جاتا ہے جیسے قاضی ارجانی کے اس شعر میں غلو مقبول کے دونوں اسباب جمع ہیں۔

یُخَیِّل لی ان سمِّرالشهبُ فی الدجی ::وشدّت باهدابی الیهن اجفانی

تحقیق المفردات:۔ یخیل وہم ہونا گمان کرنا۔ سمّر کیل ٹھونکنا۔ شهب شہاب کی جمع ہے ستارہ۔ دجی دجیة کی جمع ہے تاریکی۔ شدت باندھنا۔ اهداب هدبة کی جمع ہے پلکوں کے بال۔ اجفان جفن کی جمع ہے آنکھوں کے پپوٹے جن کو عربی میں ''غطاء العین'' بھی کہتے ہیں۔

ترجمہ:۔ مجھے گمان ہوتا ہے کہ ستارے کیلوں کے ساتھ تاریکی میں ٹھونک دئے گئے ہیں اور میرے پلکوں کے ذریعہ ان ستاروں کے ساتھ میرے پپوٹوں کو باندھ دیا گیا ہے۔

محل استشہاد:۔ اس شعر میں شاعر اپنی بے خوابی اور رت جگا بیان کرتے ہوئے کہتا ہے کہ میری بے خوابی کا یہ عالم ہے کہ رات بھر نہیں سوتا ہوں مجھے یوں محسوس ہوتا ہے گویا کہ ستاروں کو رات کی تاریکی میں کیلوں کے ساتھ مضبوط کر دیا گیا ہے اور میرے پلکوں کے ذریعہ میرے پپوٹوں کو بھی ان ستاروں کے ساتھ مضبوطی سے باندھ دیا گیا ہے کہ جس طرح ان ستاروں کیلئے رات کو غروب ہونا نہیں ہے اسی طرح میری آنکھوں کو بھی رات کو سونا نصیب نہیں ہو رہا ہے۔ البتہ انھوں نے جو انداز اختیار کیا ہے کہ ستاروں کو کیلوں کے ذریعہ تاریکی میں ٹھونک دیا گیا ہے اور میرے پپوٹوں کو پلکوں کے ذریعہ ستاروں کے ساتھ باندھ دیا گیا ہے یہ اگرچہ ایک امر محال کا دعویٰ ہے لیکن اس میں مذکورہ دعویٰ کرنے کی وجہ سے حسن آ گیا ہے خاص کر لفظ تخیل کے ذکر سے تو اس کا حسن مزید نکھر گیا ہے۔

تیسری قسم یہ ہے کہ مذاق کے طور پر مبالغہ میں غلو کیا گیا ہو تو جب مذاق کے طور پر غلو کیا جائے تو اس سے بھی غلو میں حسن آ جائے گا جیسے کسی کے اس شعر میں ہے کہ

اسکر بالامس ان عزمت علی الشرب غدا ان ذا من عجب

تحقیق المفردات:۔ اسکر نشہ چڑھنا۔ الامس گذشتہ کل۔ عزمت پکا ارادہ کرنا اس طور پر کہ اگر موانع نہ رہیں تو وہ کام ہو جائے

الشرب

پینا، یہاں پر اس سے شراب پینا مراد ہے۔ غدا آنے والا کل۔

ترجمہ:۔ میں گذشتہ کل ہی سے نشی ہو جاتا ہوں اگر آئندہ کل شراب پینے کا ارادہ کرتا ہوں تو۔۔

محل استشہاد:۔ اس میں شاعر اپنی شراب نوشی کا ذکر کر رہے ہیں کہ جب میں شراب پینے کا ارادہ کرتا ہوں تو ایک دن پہلے سے مجھے نشہ چڑھنا شروع ہو جاتا ہے یہ چیز اگرچہ محال ہے لیکن چونکہ یہ بات انھوں نے مذاق کے طور پر کہی ہے اسلئے اس غلو میں حسن آ گیا ہے۔

وَمِنْهُ اَیْ مِنَ الْمَعْنَوِیِّ الْمَذْهَبُ الْكَلَامِیُّ وَهُوَ اِیْرَادُ حُجَّةٍ لِلْمَطْلُوْبِ عَلٰى طَرِيْقَةِ اَهْلِ الْكَلَامِ وَهُوَ اَنْ يَّكُوْنَ بَعْدَ تَسْلِيْمِ الْمُقَدِّمَاتِ مُسْتَلْزِمَةً لِلْمَطْلُوْبِ نَحْوُ لَوْ كَانَ فِيْهِمَا اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا وَاللَّازِمُ وَهُوَ فَسَادُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ بَاطِلٌ لِاَنَّ الْمُرَادَ بِهِ خُرُوْجُهُمَا عَنِ النِّظَامِ الَّذِیْ هُمَا عَلَيْهِ فَكَذَا الْمَلْزُوْمُ وَهُوَ تَعَدُّدُ الْاٰلِهَةِ الْمُلَازَمَةُ مِنَ الْمَشْهُوْرَاتِ الَّتِیْ يُكْتَفٰى بِهَا فِی الْخِطَابِيَّاتِ دُوْنَ الْقَطْعِيَّاتِ الْمُعْتَبَرَةِ فِی الْبُرْهَانِيَّاتِ وَقَوْلُهُ شِعْرٌ حَلَفْتُ فَلَمْ اَتْرُكْ لِنَفْسِكَ رِيْبَةً اَیْ شَكًّا وَلَيْسَ وَرَاءَ اللّٰهِ لِلْمَرْءِ مَطْلَبٌ فَكَيْفَ يَحْلِفُ بِهِ كَاذِبًا لَئِنْ كُنْتَ اللَّامُ لِتَوْطِئَةِ الْقَسَمِ قَدْ بَلَغْتَ عَنِّیْ خِيَانَةً لَمُبْلِغُكَ اللَّامُ جَوَابُ الْقَسَمِ الْوَاشِیْ اَغَشُّ مِنْ غَشٍّ اِذَا خَانَ وَاَكْذَبُ وَلٰكِنَّنِیْ كُنْتُ امْرَاً لِیْ جَانِبٌ مِنَ الْاَرْضِ فِيْهِ اَیْ فِیْ ذٰلِكَ الْجَانِبِ مُسْتَرَادٌ اَیْ مَوْضِعُ طَلَبِ الرِّزْقِ مِنْ رَادَ الْكَلَاءَ وَمَذْهَبٌ مَوْضِعُ الذَّهَابِ لِلْحَاجَاتِ مُلُوْكٌ اَیْ فِیْ ذٰلِكَ الْجَانِبِ مُلُوْكٌ وَاِخْوَانٌ اِذَا مَا مَدَحْتُهُمْ اُحَكَّمُ فِیْ اَمْوَالِهِمْ اَیْ اَتَصَرَّفُ فِيْهَا كَيْفَ شِئْتُ وَاُقَرَّبُ عِنْدَهُمْ وَاَصِيْرُ رَفِيْعَ الْمَرْتَبَةِ كَفِعْلِكَ اَیْ كَمَا تَفْعَلُ اَنْتَ فِیْ قَوْمٍ اَرَاكَ اصْطَنَعْتَهُمْ اَیْ اَحْسَنْتَ اِلَيْهِمْ فَلَمْ تَرَهُمْ فِیْ مَدْحِهِمْ لَكَ اَذْنَبُوْا اَیْ لَا تُعَاتِبُنِیْ عَلٰى مَدْحِ اٰلِ جَفْنَةَ الْمُحْسِنِيْنَ اِلَیَّ الْمُنْعِمِيْنَ عَلَیَّ كَمَا لَا تُعَاتِبُ قَوْمًا اَحْسَنْتَ اِلَيْهِمْ فَمَدَحُوْكَ وَهٰذِهِ الْحُجَّةُ عَلٰى طَرِيْقِ التَّمْثِيْلِ الَّذِیْ تُسَمِّيْهِ الْفُقَهَاءُ قِيَاسًا وَيُمْكِنُ رَدُّهُ اِلٰى صُوْرَةِ قِيَاسٍ اِسْتِثْنَائِیٍّ اَیْ لَوْ كَانَ مَدْحِیْ لِاٰلِ جَفْنَةَ ذَنْبًا لَكَانَ مَدْحُ ذٰلِكَ الْقَوْمِ لَكَ اَيْضًا ذَنْبًا وَاللَّازِمُ بَاطِلٌ فَكَذَا الْمَلْزُوْمُ۔

ترجمہ:۔

اور محسنات معنویہ میں سے ایک مذہب کلامی ہے اور وہ حجت قائم کرنا ہے مطلوب پر اہل کلام کے طرز پر اور وہ یہ ہے کہ مقدمات ماننے کے بعد

مستلزم مطلوب ہو جیسے اگر ہوان دونوں میں ایک اللہ کے علاوہ کوئی اور معبود تو دونوں خراب ہو جاتے اور لازم یعنی آسمان اور زمین کا خراب ہو جانا باطل ہے اسلئے کہ فساد سے مراد زمین اور آسمان کا حقیقی نظام سے نکل جانا ہے تو ملزوم یعنی الٰہوں کا زیادہ ہونا بھی باطل ہو جائے گا اور یہ ملازمت ان مشہور استدلالات میں سے ہے جن پر خطابیات میں اکتفاء کیا جاتا ہے ان قطعیات میں سے نہیں ہے جن کا اعتبار برہانیات میں ہوتا ہے اور شعر میں نے قسم کھائی ہے کہ تیرے لئے کوئی شک نہیں چھوڑوں گا اور خدا سے بڑھ کر انسان کا کوئی مطلوب نہیں ہے تو وہ جھوٹی قسم کیسے کھا سکتا ہے؟ اگر تجھے میری طرف سے خیانت پہنچائی گئی ہے تو تیرے پاس پہنچانے والا چغلخور بہت زیادہ خیانت کرنے والا ہے یہ غش سے ماخوذ ہے یہ اس وقت کہتے ہیں جب کوئی خیانت کرے۔خیانت کرنے والا اور بہت جھوٹا ہے۔ میں ایک ایسا آدمی ہوں کہ میرے لئے زمین میں ایک جہت ہے جو میری روزی طلب کرنے کی ایک جگہ ہے مسترادروزی طلب کرنے کی جگہ یہ راد الکلاً سے ماخوذ ہے اور ضرورت کیلئے جانے کی جگہ ہے وہاں پر کچھ بادشاہ اور بھائی لوگ ہیں جب میں ان کی تعریف کرتا ہوں تو ان کے مالوں میں جیسے چاہوں تصرف کر لیتا ہوں اور ان کے مقرب کر دیا جاتا ہوں جیسے تو نے ان لوگوں کے ساتھ احسان کیا ہے جن کو تو نے اپنا بنالیا ہے پھر تو ان کو یہ نہیں سمجھتا ہے کہ انھوں نے تیری تعریف کر کے کوئی گناہ کا کام کیا ہے یعنی وہ آل جفنہ جنھوں نے میرے ساتھ احسان کیا ہے ان کی تعریف کرنے کی وجہ سے آپ مجھ سے ناراض مت ہو جائیں جیسے آپ ان لوگوں سے ناراض نہیں ہوتے ہیں جن پر آپ نے احسان کیا ہے اور انھوں نے آپ کی تعریف کی ہے یہ حجت تمثیل کے طور پر ہے جس کو فقہاء قیاس کے نام کے ساتھ موسوم کرتے ہیں اور اس کو قیاس استثنائی کی صورت میں بھی کہا جا سکتا ہے یعنی اگر میرا آل جفنہ کی تعریف کرنا گناہ ہے تو ان لوگوں کی تیری تعریف کرنا بھی گناہ ہونا چاہئے اور لازم باطل ہے تو ملزوم بھی باطل ہوگا۔

تشریح:۔(۱۹)

المذهب الكلامى:۔ مذہب کے لغوی معنیٰ ہیں باتوں میں جانے کا راستہ، جانے کی جگہ۔ اور اصطلاح میں مذہب کلامی کہتے ہیں قیاس اقترانی یا قیاس استثنائی کے ساتھ اس طرح دلیل پیش کرنا کہ مخاطب دعویٰ کے ماننے پر مجبور ہو جائے بالفاظ دیگر منطقی طرز استدلال کے ساتھ اپنا مدعٰی پیش کرنے کو مذہب کلامی کہتے ہیں۔

جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے" لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا۔

اگر اس آسمان وزمین میں زیادہ الٰہ ہوتے تو ان کا نظام درہم برہم ہو جاتا۔

محل استشہاد:۔ اس آیت میں نظام کائنات کی درستگی سے عدم تعدد الٰہ پر استدلال کیا گیا ہے کہ تعدد الٰہ کیلئے چونکہ فساد نظام لازم ہے اور فساد نظام چونکہ نہیں ہے اسلئے تعدد الٰہ بھی نہیں ہے تو اس میں لازم کی نفی سے ملزوم کی نفی ہوئی ہے۔

اس کی پوری تفصیل اس طرح ہے کہ اس آیت میں استدلال قیاس استثنائی کے طور پر کیا گیا ہے۔ جس میں جملہ شرطیہ مذکور ہوتا ہے اور قضیہ استثنائیہ اور مطلوب محذوف ہوتا ہے چنانچہ آیت کا قضیہ اصل میں یوں بنے گا" لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا"۔ یہ صغریٰ ہے" لكنهما لم يفسدا" کبریٰ ہے۔" فلم يكن فيهما آلهة"" نتیجہ ہے۔ اس میں مقدمہ ثانیہ میں نقیض تالی کا استثناء ہے یعنی چونکہ لازم باطل ہے اسلئے ملزوم بھی باطل ہے۔

شارحؒ کے خیال میں ان کے درمیان ملازمت امتناعی ہے جو خطابیات میں مطلوب ہوتی ہے ان میں ملازمت قطعی نہیں ہے جو برھانیات میں مطلوب ہوتی ہے لیکن مطلقا یہ کہنا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ یہ لزوم صرف اس صورت میں ہوتا ہے جب فساد سے آسمان وزمین کا ہیئت کذائیہ پر نہ رہنا مراد ہو لیکن اگر فساد سے مراد یہ ہو کہ اگر متعدد معبود ہوتے تو سرے سے آسمان وزمین ہی نہ رہتے تو اس صورت میں یہ ملازمت قطعی بنے گی۔

مذہب کلامی کی دوسری مثال نابغہ ذبیانی کے قصیدے کے یہ چند اشعار ہیں جنہیں انھوں نے منذر ابن نعمان کو رام کرنے کیلئے ان کے ناراض ہونے پر کہے تھے

حلفت فلم اترك لنفسك ريبة :: وليس وراء الله للمرأ مطلب

لئن كنت قد ابلغت عني خيانة :: لمبلغك الواشي اغش واكذب

ولکنّنی کنت امرألی جانب ::من الارض فیه مستراد ومذهب

سلوك واخوان اذا مامدحتهم :: احکّم فی اموالهم واقرّب

کفعلك فی قوم ارا ك اصطنعتهم::فلم ترهم فی مدحهم لك اذنبوا

ترجمہ:۔ میں نے قسم کھائی ہے کہ تیرے لئے کوئی شک نہیں چھوڑوں گا۔اور خدا سے بڑھ کر انسان کا کوئی مقصود نہیں ہوسکتا ہے۔

اگر تیرے پاس میری طرف سے کوئی خیانت پہنچائی گئی ہے تو تیرے پاس پہنچانے والا چغلخور بہت ہی خیانت کرنے والا اور جھوٹا ہے۔

لیکن میں تو ایک ایسا آدمی ہوں کہ میرے لئے زمین میں ایک جہت ہے جس میں میری روزی ہے اور اس میں اپنی ضرورت کیلئے جاتا ہوں۔

وہاں پر کچھ بادشاہ اور بھائی لوگ ہیں جب میں ان کی تعریف کرتا ہوں تو ان کے مال میں جیسے چاہوں تصرف کر لیتا ہوں اور ان کا مقرب بنادیا جاتا ہوں۔

جیسے آپ نے ان لوگوں کے ساتھ احسان کیا ہے جن کو آپ نے اپنا بنایا ہے پھر آپ ان کو یہ نہیں سمجھتے ہیں کہ انھوں نے آپ کی تعریف کر کے کوئی گناہ کیا ہے۔

ان اشعار کا پس منظر یہ ہے کہ آل جفنہ ایک قوم ہے جو اصل کے اعتبار سے تو یمن کے باشندے تھے لیکن بعد میں جا کر شام میں آباد ہوئے تھے نابغہ ذبیانی کا ان سے تعلق تھا کسی موقعہ پر نابغہ ان کے پاس گیا تو انھوں نے ان کا بڑا شاندار استقبال کیا اور پھر ان کو اپنے پاس رکھ کر ان کی بڑی خاطر ومدارات کی جس پر نابغہ نے متاثر ہو کر بڑے فصیح وبلیغ اشعار میں آل جفنہ کی تعریف کی نعمان بن منذر اور آل جفنہ کے درمیان چونکہ بیر چل رہی تھی اسلئے جب اسے یہ معلوم ہوگیا ابن تو منذر کو یہ مدح ایک آنکھ نہ بھائی چنانچہ اس نے نابغہ کو بلا کر ڈانٹ پلائی کہ تو میرا دشمن ہے اسلئے کہ تو نے میرے دشمن کی تعریف کر کے میری ہجو کی ہے اس پر نابغہ نے یہ اشعار کہہ کر ان کو بتایا ہے کہ آل جفنہ کا مجھ پر احسانات ہیں ان احسانات کی وجہ سے میں نے ان کی تعریف کی ہے اگر یہ جرم ہے تو پھر آپ کے پروردہ لوگوں کی آپ کی تعریف کرنا بھی جرم ہوگا جب آپ کے پروردہ لوگوں کی آپ کی تعریف کرنا جرم نہیں ہے تو پھر اگر میں اپنے پروردہ لوگوں کی تعریف کروں تو وہ کیوں کر جرم ہے حالانکہ جس طرح آپ کے احسانات پا کر جن لوگوں نے آپ کی تعریف کی ہے تو انھوں نے کسی جرم کا ارتکاب نہیں کیا ہے اسی طرح میں نے بھی ان کی تعریف کر کے کوئی جرم نہیں کیا ہے لہٰذا ان کی تعریف کرنے سے آپ کا ناراض ہوجانا بے معنی اور بچوں کی سی حرکت ہے سمجھدار آدمی اس طرح کی حرکت نہیں کرتا ہے۔

وَمِنْهُ اَیْ مِنَ الْمَعْنَوِیِّ حُسْنُ التَّعْلِیْلِ وَهُوَاَنْ یُدَّعٰی لِوَصْفٍ عِلَّةٌمُنَاسِبَةٌلَهٗ بِاعْتِبَارٍلَطِیْفٍ بِاَنْ یُنْظَرَ نَظَرًایَشْتَمِلُ عَلٰی لُطْفٍ وَدِقَّةٍ غَیْرَحَقِیْقِیٍّ اَیْ لَایَکُوْنُ مَااُعْتُبِرَعِلَّةًلِهٰذَاالْوَصْفِ عِلَّةًفِی الْوَاقِعِ کَمَااِذَا قُلْتَ قَتَلَ فُلَانٌ اَعَادِیَهٗ لِدَفْعِ ضَرَرِهِمْ فَاِنَّهٗ لَیْسَ فِیْ شَیْئٍ مِنْ حُسْنِ التَّعْلِیْلِ وَمَاقِیْلَ مِنْ اَنَّ هٰذَا الْوَصْفَ اَعْنِیْ غَیْرَ حَقِیْقِیٍّ لَیْسَ بِمُفِیْدٍهٰهُنَالِاَنَّ الْاِعْتِبَارَلَایَکُوْنُ اِلَّاغَیْرَحَقِیْقِیٍّ فَغَلَطٌ وَمَنْشَاؤُهٗ مَاسُمِعَ اَنَّ اَرْبَابَ الْمَعْقُوْلِ یُطْلِقُوْنَ الْاِعْتِبَارِیَّ عَلٰی مُقَابِلِ الْحَقِیْقِیِّ وَلَوْکَانَ الْاَمْرُ کَمَاتَوَهَّمَ لَوَجَبَ اَنْ یَکُوْنَ جَمِیْعُ اِعْتِبَارَاتِ الْعَقْلِ غَیْرَمُطَابِقٍ لِلْوَاقِعِ۔

ترجمہ:۔

اور محسنات معنویہ میں سے ایک حسن تعلیل ہے اور وہ یہ ہے کہ کسی وصف کیلئے کسی علت مناسبہ کا دعویٰ کیا جائے اعتبار لطیف کے ساتھ اس طور پر کہ اس طرح اعتبار کیا جائے کہ وہ باریکی اور دقت پر مشتمل ہو اس حال میں کہ وہ غیر حقیقی ہو یعنی اس وصف کیلئے جس علت کا اعتبار کیا گیا ہے وہ حقیقی علت نہ ہو جیسے تم کہتے ہو کہ فلاں نے اپنے دشمنوں کو دفع ضرر کیلئے ماردیا ہے یہ حسن تعلیل نہیں ہے اور یہ جو کہا گیا ہے کہ یہ وصف یعنی غیر حقیقی ہونا یہاں پر مفید نہیں ہے کیونکہ اعتبار تو غیر حقیقی ہی کا ہوتا ہے تو یہ غلط ہے جس کا منشا وہ ہے جو اہل مناطقہ سے سنا گیا ہے کہ وہ اعتباری کا اطلاق حقیقی کے مقابل پر کرتے ہیں اور اگر یوں ہی ہوتا تو ضروری تھا کہ عقل کے جملہ اعتبارات واقع کے مطابق نہ ہوں۔

تشریح:۔

حسن التعلیل:۔(۲۰) کسی وصف کیلئے نظر دقیق سے ایسی علت کا دعویٰ کرنا جو اس وصف کے مناسب اور غیر حقیقی ہو حسن تعلیل کہتے ہیں

غیر حقیقی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ حقیقت اور نفس الامر میں اس وصف کا وہ علت نہ ہو بلکہ محض عقلی اور تخییلی ہو چنانچہ حقیقت میں بھی اگر وہی علت ہو تو اسے حسن تعلیل نہیں کہا جائے گا جیسے اس مثال میں "قتل فلان اعادیہ لدفع الضرر" اس میں چونکہ "لدفع الضرر" "قتل کیلئے حقیقت اور نفس الامر میں بھی علت بن رہا ہے اسلئے اس جملے کو حسن تعلیل میں سے قرار نہیں دیا جائے گا۔

بعض لوگوں نے مصنف پر اعتراض کیا ہے کہ آپ نے اعتباری قید کے بعد غیر حقیقی کی قید لگائی ہے یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اعتباری غیر حقیقی ہی ہوتی ہے اس قید کے لگانے کے بعد غیر حقیقی کی قید لگانے کی ضرورت نہیں تھی تو آپ نے خامخواہ تعریف میں ایک قید کا اضافہ کر دیا ہے حالانکہ تعریف و غیر ضروری الفاظ سے خالی کر دیا جاتا ہے۔

جواب:۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ اعتباری کی دو قسمیں ہیں ایک اعتباری اہل منطق کے نزدیک ہے اور ایک اعتباری اہل معانی کے نزدیک ہے چنانچہ مناطقہ کے نزدیک اعتباری وہ ہے جو حقیقی کی ضد بنتی ہو اور اہل معانی کے نزدیک اعتباری وہ ہے جو حقیقی کی ضد نہیں بنتی ہے بلکہ وہ تو محض ملحوظ عقلی کا نام ہے اور مصنف کی مراد یہاں پر اعتباری سے اہل معانی کے نزدیک جو اعتباری ہے وہ ہے اور ان کے نزدیک چونکہ حقیقی اور اعتباری ضد نہیں ہیں اسلئے اعتباری کی قید سے غیر حقیقی کا فائدہ حاصل نہیں ہو رہا تھا تو انھوں نے یہ قید لگائی ہے۔ اور اگر یہاں پر بالفرض اعتباری سے حقیقی کی ضد بھی مراد لی جائے تو پھر تمام اعتبارات عقلیہ کو غیر مطابق للواقع ہونا چاہئے اسلئے کہ غیر حقیقی تو واقع کے مطابق نہیں ہوتا ہے حالانکہ بہت سارے اعتبارات عقلیہ واقع کے مطابق ہوتی ہیں۔ اسلئے یہاں پر حسن تعلیل کی تعریف میں اعتباری کی قید کے بعد غیر حقیقی کی قید صحیح ہے۔

وَهُوَ اَرْبَعَةُ اَضْرُبٍ لِاَنَّ الصِّفَةَ الَّتِيْ اُدُّعِيَ لَهَا عِلَّةٌ مُنَاسِبَةٌ اِمَّا ثَابِتَةٌ قُصِدَ بَيَانُ عِلَّتِهَا اَوْ غَيْرُ ثَابِتَةٍ اُرِيْدَ اِثْبَاتُهَا وَالْاُوْلٰى اَنْ لَا يَظْهَرَ لَهَا فِي الْعَادَةِ عِلَّةٌ وَاِنْ كَانَتْ لَا تَخْلُوْا فِي الْوَاقِعِ عَنْ عِلَّةٍ كَقَوْلِهٖ شِعْرٌ لَمْ يَحْكِ اَيْ لَمْ يُشَابِهْ نَائِلَكَ اَيْ عَطَاءَكَ السَّحَابُ وَاِنَّمَا حُمَّتْ بِهٖ اَيْ صَارَتْ مَحْمُوْمَةً بِسَبَبِ نَائِلِكَ وَتَفَوُّقِهٖ عَلَيْهَا فَصَبِيْبُهَا الرُّحَضَاءُ فَالْمَصْبُوْبُ عَرَقُ الْحُمّٰى فَنُزُوْلُ الْمَطَرِ مِنَ السَّحَابِ صِفَةٌ ثَابِتَةٌ لَا يَظْهَرُ لَهَا فِي الْعَادَةِ عِلَّةٌ وَقَدْ عَلَّلَهٗ بِاَنَّهٗ عَرَقُ حُمَّاهَا الْحَادِثَةِ بِسَبَبِ عَطَاءِ الْمَمْدُوْحِ اَوْ يَظْهَرُ لَهَا اَيْ لِتِلْكَ الصِّفَةِ عِلَّةٌ غَيْرُ الْعِلَّةِ الْمَذْكُوْرَةِ غَيْرُ حَقِيْقِيَّةٍ فَيَكُوْنُ مِنْ حُسْنِ التَّعْلِيْلِ كَقَوْلِهٖ شِعْرٌ مَا بِهٖ قَتْلُ اَعَادِيْهِ وَلٰكِنْ يَتَّقِيْ اِخْلَافَ مَا تَرْجُوْا الذِّئَابُ فَاِنَّ قَتْلَ الْاَعْدَاءِ فِي الْعَادَةِ لِدَفْعِ مَضَرَّتِهِمْ وَصَفْوَةِ الْمَمْلَكَةِ عَنْ مُنَازَعَتِهِمْ لَا لِمَا ذَكَرَهٗ مِنْ اَنَّ طَبِيْعَةَ الْكَرَمِ قَدْ غَلَبَتْ عَلَيْهِ وَمَحَبَّتُهٗ صِدْقَ رَجَاءِ الرَّاجِيْنَ بَعَثَتْهُ عَلٰى قَتْلِ اَعَادِيْهِ لِمَا عُلِمَ مِنْ اَنَّهٗ اِذَا تَوَجَّهَ اِلَى الْحَرْبِ صَارَتِ الذِّئَابُ تَرْجُوْا اِتِّسَاعَ الرِّزْقِ عَلَيْهَا بِلُحُوْمِ مَنْ يُقْتَلُ مِنَ الْاَعَادِيْ وَهٰذَا مَعَ اَنَّهٗ وَصْفٌ بِكَمَالِ الْجُوْدِ وَصْفٌ بِكَمَالِ الشَّجَاعَةِ حَتّٰى ظَهَرَتْ لِلْحَيَوَانَاتِ الْعَجَمِ۔

ترجمہ:۔

اور اس کی چار قسمیں ہیں کیونکہ وہ صفت جس کیلئے علت مناسبہ کا دعوی کیا گیا ہے یا تو ثابت ہوگی اور اس کی علت کا بیان مقصود ہوگا یا ثابت نہ ہوگی اور اس کا اثبات مقصود ہوگا پہلی صورت میں یا تو عادۃً اس کی کوئی علت نہ ہوگی اگرچہ حقیقت میں علت سے خالی نہیں ہو سکتی ہے جیسے شعر تیری عطاء کی بادل نے نقل نہیں اتاری ہے بلکہ اس کو بخار ہو گیا ہے یعنی وہ تیری عطاء اور بہت زیادہ بخشش کو دیکھ کر بخار زدہ ہو گیا ہے تو اس کا ٹپکا ہوا پسینہ ہے یعنی بادل سے گرا ہوا پانی بخار کا پسینہ ہے تو بارش ہے پانی کا گرنا صفت ثابتہ ہے جس کی عادۃً کوئی علت ظاہرہ نہیں ہے شاعر نے اسکی یہ علت بیان کی ہے کہ عطاء ممدوح کی وجہ سے بخار کا پسینہ ہے یا اس علت مذکورہ کے علاوہ کوئی اور علت ظاہر ہوگی تا کہ علت مذکورہ غیر حقیقی بن جائے اور حسن تعلیل میں سے ہو سکے جیسے شعر اس کو اپنے دشمنوں سے قتل کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے لیکن وہ بھیڑیوں کے امید کے خلاف کرنے سے ڈرتا ہے پس قتل اعداء عادۃً دفع مضرت اور ان کے جھگڑے سے ملک کو پاک کرنے کیلئے ہوتا ہے نہ کہ اس وجہ سے جو شاعر نے ذکر کی ہے کہ کرم کی عادت اس پر غالب آگئی ہے اور امیدواروں کی امید پوری کرنے نے اسے دشمنوں کے قتل کرنے پر آمادہ کیا ہے کیونکہ یہ معلوم ہے کہ جب وہ لڑائیوں کی طرف متوجہ ہوتا ہے تو بھیڑیے

ان دشمنوں کے گوشت سے زیادتی خوراک کی امید لگالیتے ہیں جن کو قتل کیا جائے گا اور یہ جہاں کمال جود کی تعریف ہے وہیں کمال شجاعت کی بھی تعریف ہے یہاں تک کہ اس کی شجاعت چوپاؤں پر بھی ظاہر ہوئی ہے۔

تشریح:۔

وهو اربعة اضرب:۔

یہاں سے حسن تعلیل کی قسمیں بیان کر رہے ہیں چنانچہ حسن تعلیل کی چار قسمیں ہیں جن کا خلاصہ یہ ہے کہ جس صفت کیلئے علت مناسبہ کا دعویٰ کیا گیا ہے وہ اپنی ذات کے اعتبار سے ثابت ہوگی کہ اس کو صرف بیان کرنا مقصود ہو یا بیان علت کے ساتھ اس کو ثابت کرنا مقصود ہوگا اگر ثابت ہو تو عادۃً اس کیلئے اس کے علاوہ کوئی اور علت ظاہر ہوگی یا نہیں تو پہلی صورت یہ بنے گی کہ عادۃ اس کے علاوہ کوئی علت ظاہر نہ ہو۔ اور دوسری صورت یہ بنے گی کہ اس کے علاوہ کوئی دوسری علت عادۃً ظاہر ہو اور اگر نفس الامر میں یہ علت اس وصف کیلئے ثابت نہ ہو تو پھر اپنی ذات کے اعتبار سے اس وصف کیلئے اس کا علت ہونا ممکن ہوگا یا نہیں تو تیسری قسم یہ بنے گی کہ نفس الامر میں اس وصف کیلئے اس کا علت ہونا ممکن ہو اور چوتھی قسم یہ بنے گی کہ نفس الامر میں اس کا علت ہونا ممکن نہ ہو۔

قسم اول (یعنی جس صفت کیلئے کسی علت کا دعویٰ کیا گیا ہے نفس الامر میں اس کی کوئی علت تو ہو لیکن عادۃ اس کے علاوہ کسی اور کا اس وصف کیلئے علت ہونا ظاہر نہ ہو) کی مثال جیسے سیف الدولۃ کی تعریف میں متنبی کا یہ شعر ہے

لم يحك نائلك السحاب :: وانما حمت به فصبيبها الرحضاء

تحقیق المفردات:۔ یحک مشابہت اختیار کرنا، نقل کرنا۔ نائل انعام عطایا۔ سحاب بادل۔ حمت بخار چڑھنا، تپ چڑھنا، ٹمپریچر کا بائی ہو جانا۔ صبیب بارش۔ الرحضاء پسینہ۔

ترجمہ:۔ بادل تیرے عطایا کی مشابہت اختیار نہیں کر سکتے ہیں وہ تو اس کو بخار چڑھ گیا ہے تو ان کی بارش وہی بخار کا پسینہ ہے۔

محل استشہاد:۔ اس شعر میں متنبی نے نزول مطر وصف ثابت کیلئے "بخار کا چڑھنا" علت بنایا ہے حالانکہ نزول مطر کیلئے بخار کا چڑھنا علت نہیں لیکن عادۃً اس کیلئے کوئی اور علت بھی ظاہر نہیں ہے لیکن اس کا یہ مطلب بھی نہیں ہے کہ نزول مطر کیلئے حقیقت میں کوئی علت ہی نہیں ہے حقیقت میں ہر معلول کیلئے کوئی نہ کوئی علت ضرور ہوتی ہے خواہ وہ ظاہر ہو یا نہ ہو تو یہاں پر بھی کوئی علت ضرور ہے اگرچہ وہ ظاہر نہیں ہے۔

قسم ثانی (یعنی اس وصف کیلئے اس علت کے علاوہ کوئی علت بھی ظاہر ہوئی ہو) جیسے سیف الدولۃ کی تعریف میں متنبی کے اس شعر میں ہے۔

ومابه قتل اعاديه ولكن :: يتقى اخلاف ما ترجو الذياب

اعادی عدو کی جمع ہے بمعنی دشمن۔ اخلاف موافق کی ضد ہے۔ یتقی بچنا۔ ترجوا رجی سے فعل مضارع ہے امید کرنا۔ ذیاب ذئب کی جمع ہے بمعنی بھیڑیا۔

ترجمہ:۔ اور دشمنوں کو لڑائیوں میں قتل کرنے سے ان کی کوئی اور غرض نہیں ہے سوائے اس کے کہ وہ بھیڑیوں کے امید کی خلاف ورزی سے بچنا چاہتا ہے۔

محل استشہاد:۔ اس شعر میں متنبی نے اپنے ممدوح سیف الدولۃ کی سخاوت اور شجاعت بیان کی ہے کہ میرا ممدوح لڑائیوں میں دشمنوں کو صرف اس وجہ سے قتل کرتا ہے کہ جب وہ لڑائیوں کیلئے نکلتا ہے تو جنگل کے تمام بھیڑیے یہ آس لگائے بیٹھ جاتے ہیں کہ سیف الدولہ جب دشمنوں کو قتل کرے گا تو ان دشمنوں کے قتل کی وجہ سے ہماری روزی میں اضافہ ہو جائے گا کہ ہم ان کا گوشت کھا کر اپنا پیٹ بھریں گے تو ان کی اس امید کو پوری کرنے کے خاطر وہ دشمنوں کو قتل کرتا ہے ورنہ ان کو دشمنوں کے قتل کرنے کی ضرورت نہیں ہے تو اس شعر میں متنبی نے ان کی سخاوت اور شجاعت دو وصفوں کو جمع کر دیا ہے کہ وہ اتنا بہادر اور شجاع ہے کہ جانوروں کو بھی ان کی شجاعت اور سخاوت کا علم ہے۔

یہاں پر متنبی نے قتل اعداء صفت ثابتہ کیلئے اخلاف "ماترجو الذئاب" کو علت بنایا ہے۔ حالانکہ عادۃً ایک اور علت اس کیلئے ظاہر ہے کہ انسان دشمنوں کی ضرر سے بچنے کیلئے دشمنوں کو قتل کرتا ہے لیکن اسے علت بنانے کے بجائے غیر ظاہر کو یہاں پر علت بنایا ہے۔

وَالثَّالِثَةُ أَیِ الصِّفَةُ الْغَیْرُ الثَّابِتَةُ الَّتِیْ أُرِیْدَ اِثْبَاتُهَا اِمَّا مُمْكِنَةٌ كَقَوْلِكَ شِعْرٌ یَا وَاشِیًا حَسُنَتْ فِیْنَا اِسَائَتُهٗ نَجّٰی حِذَارُكَ أَیْ حِذَارِیْ اِیَّاكَ اِنْسَانِیْ أَیْ اِنْسَانَ عَیْنِیْ مِنَ الْغَرَقِ فَاِنَّ اِسْتِحْسَانَ اِسَائَةِ الْوَاشِیْ مُمْكِنٌ لٰكِنْ لَمَّا خَالَفَ أَیِ الشَّاعِرُ النَّاسَ فِیْهِ اِذْ لَا یَسْتَحْسِنُهُ النَّاسُ عَقَّبَهٗ أَیْ عَقَّبَ الشَّاعِرُ اِسْتِحْسَانَ اِسَائَةِ الْوَاشِیْ بِاَنَّ حِذَارَهٗ مِنْهُ أَیْ مِنَ الْوَاشِیْ نَجّٰی اِنْسَانَهٗ مِنَ الْغَرَقِ فِی الدُّمُوْعِ حَیْثُ تَرَكَ الْبُكَاءَ خَوْفًا مِنْهُ۔

ترجمہ:۔

اور تیسری قسم یعنی صفت غیر ثابتہ جس کا اثبات مقصود ہو یا ممکنہ ہوگی جیسے شعر اے وہ چغلخور جس کا برائی کرنا ہمارے لئے اچھا ہے کیونکہ تجھ سے میرے ڈرنے میری آنکھ کی پتلی کو ڈوبنے سے نجات دی ہے تو چغلخور کی برائی کا اچھا ہونا ممکن ہے لیکن چونکہ اس میں عام لوگوں سے خلاف کیا ہے اسلئے کہ عام لوگ اس کو اچھا نہیں سمجھتے ہیں اسلئے شاعر نے چغلخور کی برائی کے اچھا ہونے کے بعد یہ بتایا ہے کہ چغلخور سے ڈرنے نے میری آنکھ کی پتلی کو آنسوں میں ڈوبنے سے نجات دی ہے کیونکہ اس کے اندیشے کی وجہ سے میں نے رونا چھوڑ دیا ہے۔

تشریح:۔

تیسری قسم:۔ یہ ہے کہ وہ وصف جس کیلئے علت بنانے کا دعویٰ کیا گیا ہے غیر ثابت ہو لیکن نفس الامر میں وہ ممکن ہو جیسے مسلم بن ولید کے اس شعر میں ہے۔

یا واشیاً حسنت فینا اسائتہ::نجّی حذارك انسانی من الغرق

تحقیق المفردات:۔ واشی چغلخور۔ نجی نجات پانا۔ اسائۃ برائی۔ حذارك مصدر کی اضافت مفعول کی طرف ہے یعنی حذاری ایاك یعنی میرا تجھ سے ڈر جانا۔ انسان آنکھ کی پتلی۔ غرق آنسوں میں ڈوب جانا۔

ترجمہ:۔ اے وہ چغلخور جس کی برائی کرنا ہمارے لئے اچھا ہے کیونکہ تجھ سے میرے ڈرنے نے میری آنکھ کی پتلی کو (روکر) ڈوبنے سے بچایا ہے۔

شعر کا مطلب:۔ اس شعر میں شاعر یہ بتانا چاہتا ہے کہ میں اپنی محبوبہ کی یاد میں بے صبری کی وجہ سے روز رویا کرتا تھا تو چغلخور فوراً ہی جا کر اس کو بتاتا تھا کہ آج فلاں آدمی تیرے غم میں رو رہا تھا اسلئے اس کی شکایت کے خوف سے اب جب بھی اس کی یاد آتی ہے تو میں رونا بند کر دیتا ہوں تاکہ چغلخور جا کر محبوبہ کو نہ بتائے تو اس کی میرے ساتھ یہ برائے میری آنکھوں کیلئے اس کی نیکی بن گئی کہ اس خوف سے میری آنکھوں نے رونا بند کر دیا ہے۔

محل استشہاد:۔ یہاں پر واشی کی برائی کا اچھا ہونا وصف ممکن ہے کیونکہ کسی کے خوف سے اپنا رونا بند کیا جا سکتا ہے لیکن خارج کے اعتبار سے غیر ثابت ہے اسلئے کہ اسے لوگ برا سمجھتے ہیں لیکن شاعر نے اس کی یہ علت بیان کی ہے کہ واشی کی برائی میرے لئے اسلئے مستحسن ہے کہ یہ میرے آنسوں کے تھمنے کا باعث بنی ہے کہ اس کی چغلی کھانے کے خوف سے میں نے رونا ہی بند کر دیا ہے۔ کیونکہ مجھے اس بات کا خوف ہے کہ کہیں میرا راز فاش نہ ہو جائے اور جب رونا بند ہو گیا تو میری آنکھوں کو آنسوں کے بہانے سے نجات مل گئی۔

أَوْ غَیْرُ مُمْكِنَةٍ كَقَوْلِهٖ شِعْرٌ لَوْ لَمْ تَكُنْ نِیَّةُ الْجَوْزَاءِ خِدْمَتَهٗ لَمَا رَأَیْتَ عَلَیْهَا عِقْدَ مُنْتَطِقٍ مِنِ انْتَطَقَ أَیْ شَدَّ النِّطَاقَ وَحَوْلَ الْجَوْزَاءِ كَوَاكِبُ یُقَالُ لَهَا نِطَاقُ الْجَوْزَاءِ فَنِیَّةُ الْجَوْزَاءِ خِدْمَةُ الْمَمْدُوْحِ صِفَةٌ غَیْرُ مُمْكِنَةٍ قُصِدَ اِثْبَاتُهَا كَذَا فِی الْاِیْضَاحِ۔

ترجمہ:۔

یا غیر ممکنہ ہوگی جیسے شعر اگر جوزاء کی نیت خدمت ممدوح نہ ہوتی تو اس کو پٹکا باندھنے والی کی طرح گرہیں نہ دیکھتا عقد انطق سے ہے یعنی پٹکا باندھنا جوزاء کے آس پاس کچھ ستارے ہیں جن کو نطاق الجوزاء کہتے ہیں تو جوازاء کا خدمت ممدوح کی نیت کرنا صفت ناممکن ہے جس کا اثبات مقصود ہے ایضاح میں اسی طرح مرقوم ہے۔

تشریح:۔

چوتھی قسم یہ ہے کہ وہ وصف معلول غیر ثابت غیر ممکنہ ہو جیسے مصنفؒ کے اس شعر میں ہے کہ

لولم تكن نية الجوزاء خدمته::لمارئيت عليها عقد منتطق

تحقیق المفردات:۔نیۃ ارادہ کرنا قصد کرنا۔ جوزاء آسمان کے ایک برج کا نام ہے جس کے اردگرد بہت سارے ستارے ہوتے ہیں جن کو ''نطاق جوزاء'' کہتے ہیں یعنی جوزاء کا ازار بند یا جوزاء کا پٹکا۔ عقد گرہ۔

ترجمہ:۔اگر جوزاء کی نیت ممدوح کی خدمت نہ ہوتی تو اس پر خدمت گار کے پٹے کی طرح گرہیں نہ دیکھتا۔

محل استشہاد:۔اس میں شاعر نے جوزاء کی نیت خدمت ممدوح کیلئے پٹکا باندھنے کا ذکر کیا ہے حالانکہ یہ ناممکن ہے اسلئے کہ نیت تو ذی شعور سے ممکن ہوتی ہے اور جوزاء غیر ذی شعور ہے لیکن اس کے باوجود شاعر نے اسے'' لمارئیت '' علت مناسبہ کے ذریعہ ثابت کیا ہے اور یہاں پر علت مناسبہ جوزاء کا نطاق باندھے ہوئے ہونا ہے۔

فائدہ:۔یہ شعر مصنف کا اپنا ہے اصل میں انھوں نے یہ شعر فارسی کے ایک شعر کا ترجمہ کر کے بنا ہے یا فارسی کا وہ شعر اس طرح ہے۔

گر نبودے قصد جوزاء خدمتش :: کس نہ دیدے بر میان او کمر۔

فائدہ:۔مصنفؒ نے اس شعر کی نسبت اپنے طرف اسلئے نہیں کی ہے اس سے ان کا مقصود یا تو تجرید کرنا ہے اور یا معنٰی چونکہ غیر کا تھا اسلئے انھوں نے غیر کی طرف نسبت کرنے کو مناسب سمجھا ہے۔

وَفِيْهِ بَحْثٌ لِاَنَّ مَفْهُوْمَ هٰذَا الْكَلَامِ هُوَاَنَّ نِيَّةَ الْجَوْزَاءِ خِدْمَةَ الْمَمْدُوْحِ عِلَّةٌ لِرُؤْيَةِ عَقْدِ النِّطَاقِ عَلَيْهِ اَعْنِيْ لِرُؤْيَةِ الْحَالَةِ الشَّبِيْهَةِ بِانْتِطَاقِ الْمُنْتَطِقِ كَمَا يُقَالُ لَوْلَمْ تَجِئْنِيْ لَمْ اُكْرِمْكَ بِمَعْنٰى عِلَّةُ الْاِكْرَامِ هِيَ الْمَجِيْئُ وَهٰذِهٖ صِفَةٌ ثَابِتَةٌ قُصِدَ تَعْلِيْلُهَا بِنِيَّةِ خِدْمَةِ الْمَمْدُوْحِ فَيَكُوْنُ مِنَ الضَّرْبِ الْاَوَّلِ وَمَا قِيْلَ اِنَّهٗ اَرَادَ اَنَّ الْاِنْتِطَاقَ صِفَةٌ مُمْتَنِعَةُ الثُّبُوْتِ لِلْجَوْزَاءِ وَقَدْ اَثْبَتَهَا الشَّاعِرُ وَعَلَّلَهَا بِنِيَّةِ خِدْمَةِ الْمَمْدُوْحِ فَهُوَ مَعَ اَنَّهٗ مُخَالِفٌ لِصَرِيْحِ كَلَامِ الْمُصَنِّفِ فِي الْاِيْضَاحِ لَيْسَ بِشَيْئٍ لِاَنَّ حَدِيْثَ اِنْتِطَاقِ الْجَوْزَاءِ اَعْنِي الْحَالَةَ الشَّبِيْهَةَ بِذٰلِكَ ثَابِتٌ بَلْ مَحْسُوْسٌ۔

ترجمہ:۔

اور اس میں بحث ہے کیونکہ اس کلام کا مطلب یہ ہے کہ جوزاء کا خدمت ممدوح کی نیت کرنا علت ہے اس پر عقد نطاق کے رویت کی یعنی اس حالت کی رویت جو پٹکا باندھنے کی حالت کے مشابہ ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ اگر تو میرے پاس نہ آتا تو میں تیرا اکرام نہ کرتا یعنی اکرام کرنے کی علت آنا ہے اور یہ صفت ثابتہ ہے جس کی تعلیل مقصود ہے نیت خدمت ممدوح کے ساتھ تو شعر قسم اول سے ہوا اور یہ کہنا کہ نطاق ایک صفت ہے جس کا ثبوت جوزاء کیلئے ممتنع ہے اور شاعر نے اس کو ثابت کیا ہے نیت خدمت ممدوح کے ساتھ تو یہ مصنفؒ کے صریح کلام کے مخالف ہونے کے ساتھ ساتھ ویسے بھی بیکار بات ہے کہ انطاق جوزاء یعنی وہ حالت جو اس کے مشابہ ہو ثابت کیا ہے بلکہ محسوس ہے۔

تشریح:۔

وفیہ بحث:۔یہاں سے شارحؒ نے مصنفؒ پر ہونے والا ایک اعتراض ذکر کیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ مصنفؒ نے لو لم تکن الخ شعر کو دوسری قسم کی مثال بنایا ہے حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اس میں لو حرف شرط ہے اور اس کے بارے میں مشہور یہ ہے کہ اس میں مضمون شرط مضمون جزاء کیلئے علت بنتا ہے اور مضمون جزاء مضمون شرط کیلئے معلول بنتا ہے جیسے کہ اس مثال میں ہے کہ'' لولم تأتنی لم اکرمك'' اس میں آنے کو اکرام کے ہونے کی علت بنایا ہے جبکہ مصنفؒ کی تقریر سے معلوم ہوتا ہے کہ مضمون شرط معلول ہے مضمون جزاء کیلئے اور مضمون جزاء علت ہے مضمون شرط کیلئے جو خلاف مشہور ہے اب اگر اس شعر کو مشہور قاعدے کے اعتبار سے دیکھا جائے تو یہ قسم اول

کی مثال بن جائے گا نہ کہ قسم ثانی کی کیونکہ مشہور قول کے مطابق "انتطاق جوزاء" کی علت خدمت ممدوح کا ارادہ کرنا ہے اور "انتطاق جوزاء" سے مراد جوزاء کے ارد گرد نجوم کا ہجوم ہے اور یہ صفت ثابت ہے جس کی علت شاعر نے نیت جوزاء کو قرار دیا ہے جو واقع کے مطابق نہیں ہے الغرض یہ مثال قسم اول کی مثال بنے گی قسم ثانی کی مثال نہیں بنے گی۔

بعض لوگوں نے ماتن کی طرف سے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ مصنف کی مراد انتطاق کے مشابہ حالت نہیں ہے بلکہ انتطاق حقیقی مراد ہے اور یہ ظاہر ہے کہ انتطاق حقیقی یعنی خدمت کیلئے پٹکا باندھنا جوزاء کیلئے نفس الامر میں ثابت نہیں ہے جس کو شاعر نے ممدوح کی خدمت کرنے کی علت کے ساتھ ثابت کیا ہے لہذا معلوم ہوا کہ یہ مثال صحیح ہے اور اس شعر کو دوسری قسم کی مثال بنانا صحیح ہے۔

شارح نے اس جواب کو دو اعتبار سے رد کر دیا ہے۔

ایک اس اعتبار سے کہ یہ بات مصنف کی ایضاح کی تصریح کے خلاف ہے کیونکہ مصنف نے ایضاح میں اس بارے میں تصریح کی ہے کہ ارادہ خدمت ممدوح معلول ہے اور "رویت انتطاق" علت ہے اسلئے یہ جواب صحیح نہیں ہے چنانچہ اگر مصنف کی تصریح نہ ہوتی تو پھر تو یہ بات صحیح تھی۔

اور دوسری اس وجہ سے کہ یہ جواب صحیح نہیں ہے کہ جوزاء سے امر شبیہ مراد ہونا یعنی امر حقیقی مراد نہ ہونا اتنا واضح ہے کہ اس کا انکار کسی کو نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ جوزاء سیارہ کے ارد گرد ہر انسان کو ہالہ نظر آتا ہے اس کے باوجود اس کا حقیقی معنی کیسے مراد ہو سکے گا۔

وَالْاَقْرَبُ اَنْ يُجْعَلَ لَوْ هٰهُنَا مِثْلَهَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى لَوْ كَانَ فِيْهِمَا آلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا اَعْنِيْ اَلْاِسْتِدْلَالَ بِانْتِفَاءِ الثَّانِيْ عَلٰى اِنْتِفَاءِ الْاَوَّلِ فَيَكُوْنُ الْاِنْتِطَاقُ عِلَّةً لِكَوْنِ نِيَّةِ الْجَوْزَاءِ خِدْمَةَ الْمَمْدُوْحِ اَيْ دَلِيْلًا عَلَيْهِ وَعِلَّةً لِلْعِلْمِ بِهٖ مَعَ اَنَّهٗ وَصْفٌ غَيْرُ مُمْكِنٍ۔

ترجمہ:۔

اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ یہاں پر لو ایسا ہی مانا جائے جیسے ارشاد باری تعالیٰ میں ہے یعنی انتفاء ثانی کے ذریعہ انتفاء اول پر استدلال کیلئے تو انطاق علت ہو جائے گی خدمت ممدوح کی نیت کیلئے یعنی اس پر دلیل ہو جائے گی اس کے باوجود کہ یہ وصف غیر ممکن ہے۔

تشریح:۔

والاقرب:۔ یہاں سے مصنف نے صحیح ترین جواب کی وضاحت کی ہے کہ اس اعتراض کا بہترین جواب یہ ہے کہ یہاں پر کلمہ لو مشہور معنی میں نہیں ہے بلکہ استدلال عقلی کیلئے ہے یعنی انتفاء جزاء کے ساتھ انتفاء شرط پر دلالت کرنے کیلئے ہے یعنی شاعر نے خارج میں وجود انتطاق جوزاء کو خدمت کے ارادہ پر دلیل بنایا ہے اور یہ دعویٰ کیا ہے کہ جوزاء کا ارادہ یقینی طور پر خدمت ممدوح ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر یہ ارادہ نہ ہوتا تو جوزاء کبھی بھی پٹکا باندھا ہوا نہ ہوتا اور یہ ایک وصف ناممکن کے ثبوت کا دعویٰ کرنا ہے لہذا یہ دوسری قسم کی دلیل بنے گی پہلی قسم کی دلیل نہیں بنے گی۔

وَاُلْحِقَ بِهٖ اَيْ بِحُسْنِ التَّعْلِيْلِ مَا بُنِيَ عَلَى الشَّكِّ وَلَمْ يُجْعَلْ مِنْهُ لِاَنَّ فِيْهِ اِدِّعَاءً وَاِصْرَارًا وَالشَّكُّ يُنَافِيْهِ كَقَوْلِهٖ شِعْرٌ كَاَنَّ السَّحَابَ الْغُرَّ جَمْعُ الْاَغَرِّ وَالْمُرَادُ الْمَاطِرَةُ الْغَزِيْرَةُ الْمَاءِ غَيَّبْنَ تَحْتَهَا اَيْ تَحْتَ الرُّبٰى حَبِيْبًا فَمَا تَرْقَا وَالْاَصْلُ تَرْقَاُ بِالْهَمْزَةِ فَخُفِّفَ اَيْ مَا تَسْكُنُ لَهُنَّ مَدَامِعُ عَلَّلَ عَلٰى سَبِيْلِ الشَّكِّ نُزُوْلَ الْمَطَرِ مِنَ السَّحَابِ بِاَنَّهَا غَيَّبْنَ حَبِيْبًا تَحْتَ تِلْكَ الرُّبٰى فَهِيَ تَبْكِيْ عَلَيْهَا

ترجمہ:۔

اور حسن تعلیل کے ساتھ وہ صورت بھی ملا دی گئی ہے جو شک پر مبنی ہو اور اس کو بعینہ حسن تعلیل قرار نہیں دیا ہے کیونکہ اس میں ادعاء ہوتا ہے اور شک اس کے منافی ہے جیسے شعر گویا کہ بہت سفید بادلوں نے ٹیلے کے نیچے کسی محبوب کو غائب کر دیا ہے جس کی وجہ سے ان کے آنسوں نہیں رکتے ہیں۔ ترقا اصل میں ترقاء ہمزہ کے ساتھ تھا اس میں تخفیف کر دی گئی ہے۔ شاعر نے شک کے طور پر بادل سے بارش کے اترنے کی علت یہ بیان کی ہے کہ بادل نے محبوب کو ٹیلے کے نیچے دفن کر دیا ہے جس کی وجہ سے وہ رو رہا ہے۔

تشریح:۔

والحق بحسن التعلیل:۔ یہاں سے حسن تعلیل کے ساتھ ایک اور قسم کو شامل کر رہے ہیں یعنی حسن تعلیل کے ساتھ اس چیز کو بھی ملایا جاتا ہے جس میں شک ہو اس شک کو عین حسن تعلیل میں داخل نہیں کیا بلکہ اس کا ملحق بنایا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ حسن تعلیل میں کسی وصف کو کسی چیز کیلئے ثابت کرنے کا دعویٰ کیا جاتا ہے اور اس میں کسی وصف کے ثبوت کا دعویٰ نہیں ہوتا ہے بلکہ وصف کے ثبوت میں شک ہوتا ہے اور شک اور دعویٰ میں چونکہ منافات ہیں اسلئے اسے عین حسن تعلیل قرار دینے کے بجائے اس کا ملحق قرار دیا ہے۔

اس کی مثال جیسے متنبی کا یہ شعر

كأن السحاب الغر غيبن تحتها حبيبا فما ترقى لهن مدامع۔

تحقیق المفردات:۔ سحاب بادل۔ الغر اغر کی جمع ہے موسلادھار بارش برسانے والا بادل۔ غیبن چھپا دفن کرنا۔ تحتہا کی ضمیر ربع زینب کی طرف لوٹ رہی ہے جس کا ذکر قصیدے میں مذکور پہلے والے شعر میں ہے۔ ترقی اصل میں ترقا تھا ہمزہ کو تخفیف کیلئے حذف کر دیا گیا ہے۔ معنی تھمتے ہیں مدامع دمع کی جمع ہے آنسو۔

شعر کا مطلب یہ ہے کہ شاعر کہتا ہے کہ بادلوں کا زور زور سے برسنے سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ گویا کہ اس نے محبوبہ کو ٹیلے کے نیچے چھپا دیا ہے اور پھر اس کے چھپ جانے پر تسلسل کے ساتھ رو رہا ہے۔

محل استشہاد:۔ اس شعر میں شاعر نے بادلوں سے بارشوں کے ہونے کی علت شک کے طور پر محبوبہ کے ٹیلے کے نیچے چھپنا بیان کیا ہے کہ بادلوں نے شاید محبوبہ کو ٹیلے کے نیچے چھپا دیا ہے اسلئے اس کی جدائی پر مسلسل رو رہا ہے۔

وَمِنْهُ أَيْ مِنَ الْمَعْنَوِيِّ التَّفْرِيعُ وَهُوَ أَنْ يُثْبَتَ لِمُتَعَلِّقِ أَمْرٍ حُكْمٌ بَعْدَ إِثْبَاتِهِ أَيْ إِثْبَاتِ ذٰلِكَ الْحُكْمِ لِمُتَعَلِّقٍ لَهُ آخَرَ عَلٰى وَجْهٍ يُشْعِرُ بِالتَّفْرِيعِ وَالتَّعْقِيبِ اِحْتِرَازٌ عَنْ نَحْوِ غُلَامُ زَيْدٍ رَاكِبٌ وَأَبُوْهُ رَاكِبٌ كَقَوْلِهِ شعر أَحْلَامُكُمْ لِسِقَامِ الْجَهْلِ شَافِيَةٌ كَمَا دِمَاؤُكُمْ تَشْفِيْ مِنَ الْكَلَبِ وَهُوَ بِفَتْحِ اللَّامِ شِبْهُ الْجُنُوْنِ يَحْدُثُ لِلْإِنْسَانِ مِنْ عَضِّ الْكَلْبِ الْكَلِبِ وَلَا دَوَاءَ لَهُ أَنْجَعُ مِنْ شُرْبِ دَمِ مَلِكٍ كَمَا قَالَ الْحَمَاسِيُّ شعر بُنَاةُ مَكَارِمٍ وَأُسَاةُ كَلْمٍ دِمَاؤُكُمْ مِنَ الْكَلَبِ الشِّفَاءُ فَفَرَّعَ عَلٰى وَصْفِهِمْ بِشِفَاءِ أَحْلَامِهِمْ مِنْ دَاءِ الْجَهْلِ وَصْفَهُمْ بِشِفَاءِ دِمَائِهِمْ مِنْ دَاءِ الْكَلَبِ يَعْنِيْ أَنْتُمْ مُلُوْكٌ وَأَشْرَافٌ وَأَرْبَابُ الْعُقُوْلِ الرَّاجِحَةِ۔

ترجمہ:۔

اور محسنات معنویہ میں سے ایک تفریع ہے اور تفریع یہ ہے کہ کسی امر کے متعلق کیلئے کوئی حکم ثابت کیا جائے اس کے بعد کہ وہی حکم دوسرے متعلق کیلئے پہلے سے ثابت کر دیا گیا ہو اس طرح کہ اس سے تفریع سمجھ میں آئے تاکہ اس سے غلام زید راکب وابوہ راکب سے احتراز ہو جائے جیسے تمہاری عقل جہالت کی بیماری کیلئے اس طرح مفید ہیں جیسا کہ تمہارا خون باؤلے کتے کے کاٹنے کی بیماری سے شفا دیتا ہے کلب لام کے فتحہ کے ساتھ جنون کی طرح ایک بیماری ہے جو باؤلے کتے کے کاٹنے سے انسان کو لگتی ہے اور اس کیلئے بادشاہوں کے خون سے بڑھ کر کوئی مفید دوائیں ہے جیسا کہ حماسی نے شعر کہا ہے تم اچھے اخلاق اور زخمی دلوں کے طبیب ہو جیسا کہ تمہارا خون کلب بیماری کیلئے شفاء ہے یہاں پر جہالت سے ان کی عقلوں کے شافی ہونے پر تفریع کی ہے کلب بیماری کیلئے ان کے خونوں کے شفاء ہونے کی وجہ سے یعنی تم ملوک واشراف اور بہت زیادہ عقل والے ہو۔

تشریح:۔

محسنات معنویہ میں سے ایک تفریع ہے (۲۱) تفریع مزید کے باب تفعیل سے ہے اس کا مجرد فرع آتا ہے اس کے لغوی معنی ہیں شاخ اور تابع اور اصطلاح میں تفریع کسی چیز کے ایک متعلق کیلئے کوئی حکم ثابت کر کے اس کے دوسرے متعلق کیلئے بھی وہی حکم ثابت کرنا اس طور پر کہ دوسرے متعلق کیلئے حکم پہلے کے بعد ثابت ہونے پر کوئی لفظ دلالت کرے چنانچہ اگر کوئی لفظ تعقیب حکم پر دلالت نہ کرتا ہو تو اسے تفریع نہیں کہیں گے جیسے "غلام زید

راکب وابوہ راکب'' اس میں زید کے دو مختلف متعلقوں غلام اور والد کیلئے ایک ہی حکم قیام ثابت کیا ہے لیکن اس بات پر دلالت کرنے والا کوئی لفظ نہیں ہے کہ زید کے والد کیلئے قیام کا حکم زید کے غلام کے بعد ہے اسلئے کہ واؤ مطلق جمع کیلئے آتا ہے لہٰذا اسے تفریع نہیں کہیں گے۔
تفریع کی مثال جیسے اہل بیت کی شان میں کمیت شاعر کا یہ شعر ہے۔

احلامکم لسقام الجهل شافية:: كمادمائكم تشفى من الكلب

تحقیق المفردات:۔احلام حلم کی جمع ہے بمعنی عقل۔ سقام سقم کی جمع ہے بمعنی بیماری۔ کلب لام کے فتحہ کے ساتھ باولے کتے کے کاٹے کی بیماری کو کہتے ہیں جس میں آدمی پاگلوں کی طرح دیوانہ بن جاتا ہے۔ پرانے حکماء نے اس بیماری کے علاج کیلئے بادشاہوں کا خون بہت مفید قرار دیا ہے اس لئے وہ حجاموں کو پچھنے لگانے پر بادشاہوں کا خون محفوظ کرنے کا کہتے تھے اور اس سے علاج کرنے کی صورت یہ تجویز کرتے تھے کہ بادشاہوں کے بائیں انگلی کا خون نکال کر کسی پھل پر ڈال کر باولے کتے کے کاٹے کے دیوانہ کو پھل کھلا دیا جائے ۔
ترجمہ:۔جس طرح تمہاری عقلیں جہالت کے بیمار کو شفا دیتی ہیں اسی طرح تمہارا خون بھی باؤلے کتے کے کاٹے کی بیماری کیلئے شفاء ہے۔
اور بادشاہوں کے خون کا اس بیماری کیلئے شفاء ہونے پر حماسہ کا یہ شعر بھی دلالت کرتا ہے کہ

بناة مكارم واساة كلم :: دمائكم من الكلب الشفاء

یعنی وہ بادشاہ اچھے اخلاق کی بنیاد رکھنے والے اور زخموں کے طبیب ہیں اور تمہارا خون باؤلے کتے کے کاٹے کا شفاء ہے۔
محل استشہاد:۔اس شعر میں شاعر نے بادشاہ کے دو متعلق ایک عقل اور دوسرا خون ان کیلئے دو حکم ثابت کئے ہیں عقل کیلئے جہالت کی بیماری سے شفایابی اور خون کیلئے باؤلے کتے کے کاٹے کی بیماری سے شفایابی اور اس دوسرے حکم کا پہلے والے حکم پر متفرع ہونے پر دلالت کرنے والا لفظ ''کما'' ہے اور اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ وہ بادشاہ انتہائی عاقل اور بہت ہی صحت مند ہیں۔

وَمِنْهُ اَیْ مِنَ الْمَعْنَوِیِّ تَاكِیْدُ الْمَدْحِ بِمَا یُشْبِهُ الذَّمَّ وَهُوَ ضَرْبَانِ اَفْضَلُهُمَا اَنْ یُسْتَثْنٰى مِنْ صِفَةِ ذَمٍّ مَنْفِیَّةٍ عَنِ الشَّیْئِ صِفَةُ مَدْحٍ لِذٰلِكَ الشَّیْئِ بِتَقْدِیْرِ دُخُوْلِهَا فِیْهَا اَیْ دُخُوْلِ صِفَةِ الْمَدْحِ فِیْ صِفَةِ الذَّمِّ كَقَوْلِهٖ شِعْرٌ وَلَا عَیْبَ فِیْهِمْ غَیْرَ اَنَّ سُیُوْفَهُمْ بِهِنَّ فُلُوْلٌ جَمْعُ فَلٍّ وَهُوَ الْكَسْرُ فِیْ حَدِّ السَّیْفِ مِنْ قِرَاعِ الْكَتَائِبِ اَیْ مُضَارَبَةِ الْجُیُوْشِ اَیْ اِنْ كَانَ فُلُوْلُ السَّیْفِ عَیْبًا فَاَثْبَتَ شَیْئًا مِنْهُ اَیْ مِنَ الْعَیْبِ عَلٰى تَقْدِیْرِ كَوْنِهٖ مِنْهُ اَیْ كَوْنِ فُلُوْلِ السَّیْفِ مِنَ الْعَیْبِ وَهُوَ اَیْ هٰذَا التَّقْدِیْرُ وَهُوَ كَوْنُ الْفُلُوْلِ مِنَ الْعَیْبِ مُحَالٌ لِاَنَّهٗ كِنَایَةٌ عَنْ كَمَالِ الشَّجَاعَةِ فَهُوَ اَیْ اِثْبَاتُ شَیْئٍ مِنَ الْعَیْبِ عَلٰى هٰذَا التَّقْدِیْرِ فِی الْمَعْنٰى تَعْلِیْقٌ بِالْمُحَالِ كَمَا یُقَالُ حَتّٰى یَبْیَضَّ الْقَارُ وَحَتّٰى یَلِجَ الْجَمَلُ فِیْ سَمِّ الْخِیَاطِ۔

ترجمہ:۔

اور محسنات معنویہ میں سے (۲۲) ایک تاکید مدح بما یشبہ الذم ہے پھر اس کی دو قسمیں ہیں جن میں سے افضل یہ ہے کہ ایک چیز سے جس صفت ذم کی نفی گئی ہو اس صفت سے صفت مدح کا استثناء کیا جائے اس طور پر کہ صفت مدح صفت ذم میں داخل ہے جیسے شعر ان میں اس کے علاوہ اور کوئی عیب نہیں ہے کہ ان کی تلواروں میں دندانے پڑ گئے ہیں۔ لشکروں کے ساتھ ٹکرانے کی وجہ سے فلول فل کی جمع ہے بمعنی تلوار کی دھار میں دندانہ کا پڑنا یعنی اگر تلواروں میں دندانوں کا پڑنا عیب ہے تو یہ عیب ان میں ثابت ہے اس طور پر کہ تلواروں کا دندانہ والا ہونا عیب ہو اور تلوار میں دندانوں کے پڑنے کا عیب ہونا محال ہے اسلئے کہ یہ تو کمال شجاعت سے کنایہ ہے تو اس طرح عیب ثابت کرنا معنیً تعلیق بالمحال ہے جیسے یوں کہا جائے یہاں تک کہ سفید تارکول ہو جائے اور یہاں تک کہ اونٹ داخل ہو جائے سوئی کے ناکے میں۔

تشریح:۔

تاکید المدح بمایشبه الذم:۔

کسی کی ایسی مؤکد تعریف کرنا جو بظاہر مذمت لگ رہی ہو پھر اس کی دو قسمیں ہیں۔

ایک قسم یہ ہے کہ کسی چیز کیلئے کسی صفت ذم کی نفی کر کے اس سے ایسی صفت مدح کا استثنی کرنا جس کے بارے میں یہ فرض کیا جائے کہ یہ صفت مدح اس صفت ذم میں داخل ہے جیسے آل جفنہ کی تعریف میں نابغہ ذبیانی (زیاد بن معاویہ) کے اس شعر میں ہے۔

ولا عیب فیهم غیر ان سیوفهم:: بهن فلول من قراع الکتائب

سیوف سیف کی جمع ہے تلوار۔ فلول فل کی جمع ہے تلوار کی دھار میں لگنے والا دندانہ۔ قراع قرع کا مصدر ہے بمعنی کھٹ کھٹانا تلوار لڑانا۔

کتائب کتیبة کی جمع ہے بمعنی فوج لشکر۔

ترجمہ:۔ان میں کوئی عیب نہیں ہے سوائے اس کے کہ ان کی تلواروں میں دشمنوں کی فوجوں کے ساتھ لڑنے کی وجہ سے دندانے پڑ گئے ہیں۔

محل استشہاد:۔ اس میں شاعر نے آل جفنہ سے ہر عیب کی نفی کر کے تلواروں کا دندانے والا ہونے کو اس میں داخل فرض کر کے عیب ہونے سے اس کا استثنی کیا ہے یعنی ان میں کوئی عیب نہیں ہے اگر کوئی عیب ہے تو وہ یہ ہے کہ ان کی تلواروں میں دشمنوں کی فوجوں کے ساتھ لڑنے کی وجہ سے دندانے پڑ گئے ہیں اور ظاہر ہے کہ لڑنے کی وجہ سے تلوار کی دھار میں دندانوں کا پڑنا کوئی عیب نہیں ہے بلکہ اس کا معیوب ہونا محال ہے تو گویا کہ انھوں نے تلوار کے معیوب ہونے کو محال پر معلق کر دیا ہے اور تعلیق المحال محال ہوتا ہے اسلئے اس کا عیب ہونا بھی محال ہوگا جیسے تارکول کا سفید ہونا اور اونٹ کا سوئی کے ناکے میں داخل ہونا محال ہے۔

حیوات الحیوان میں لکھا ہے کہ کہیں پر کشتی کے ٹوٹ جانے کی وجہ سے ایک آدمی کسی سمندری جزیرے میں پھنس کر اپنے گھر لوٹنے سے بالکل ناامید ہوگیا تھا تو اچانک ناامیدی میں اس کی زبان سے یہ شعر نکلا

اذاشاب الغراب اتیت اهلی::وصار القار کاللبن الحلیب

جب کوا سفید ہو جائے اور تارکول سفید ہو کر بالکل دودھ کی طرح بن جائے تو میں اپنے گھر لوٹوں گا۔

اس کے جواب میں اس نے کسی ہاتف کو یہ شعر پڑھتے ہوئے سنا۔

عسی الکرب الذی امسیت فیه::یکون ورائهٗ فرج قریب۔

یعنی تم جس مصیبت پھنسے ہوئے ہو عنقریب اس کے بعد کشادگی آئے گی۔

اس کے بعد اسے دور سے آتی ہوئی ایک کشتی نظر آئی وہ اس میں سوار ہو کر اپنے گھر والوں کے ساتھ جاملا۔

اور اونٹ کا سوئی کے ناکے سے گزرنے کا محال ہونا قرآن کریم کی اس آیت میں ہے۔

ان الذین کذبوابایاتناواستکبرواعنهالاتفتح لهم ابواب السماء ولایدخلون الجنةحتّٰی یلج الجمل فی سم الخیاط ۔

یعنی جن لوگوں نے ہماری آیتوں کو جھٹلایا ہے اور ان کے قبول کرنے سے تکبر کیا ہے ان کیلئے جنت کے دروازے نہیں کھولے جائیں گے یہاں تک کہ اونٹ سوئی کے ناکے سے داخل ہو جائے۔ تو جس طرح تارکول کا سفید ہونا اور اونٹ کا سوئی کے ناکے میں داخل ہونا محال اور ناممکن ہے اسی طرح لڑائیوں میں شرکت کی وجہ سے تلواروں کے بھالوں پر دندانوں کا پڑنا اور اس کا عیب ہونا بھی محال ہے اسلئے کہ یہ چیز عین کمال ہے کہ کوئی اپنی جان ہتھیلی پر رکھ کر دشمنوں کے ساتھ لڑتے لڑتے اس کی تلوار کی دھار میں دندانے پڑ جائیں۔ الغرض یہ مدح ہوئی جو پہلی والی مدح کیلئے تاکید ہے۔

فَالتَّاكِيدُفِيهِ اَیْ فِیْ هٰذَا الضَّرْبِ مِنْ جِهَةِاَنَّهٗ كَدَعْوَی الشَّيْئِ بِبَيِّنَةٍلِاَ نَّهٗ عَلَّقَ نَقِيضَ الْمَطْلُوبِ وَهُوَ اِثْبَاتُ شَيْئٍ مِنَ الْعَيْبِ بِالْمُحَالِ وَالْمُعَلَّقُ بِالْمُحَالِ مُحَالٌ فَعَدَمُ الْعَيْبِ مُتَحَقِّقٌ وَمِنْ جِهَةِاَنَّ الْاَصْلَ فِیْ مُطْلَقِ الْاِسْتِثْنَاءِ هُوَالْاِتِّصَالُ اَیْ كَوْنُ الْمُسْتَثْنٰی مِنْهُ بِحَيْثُ يَدْخُلُ فِيهِ الْمُسْتَثْنٰی عَلٰی

تَقْدِيرِ السُّكُوتِ عَنْهُ وَذٰلِكَ لِمَا تَقَرَّرَ فِي مَوْضِعِهِ مِنْ أَنَّ الْاِسْتِثْنَاءَ الْمُنْقَطِعَ مَجَازٌ وَإِذَا كَانَ الْأَصْلُ فِي الْاِسْتِثْنَاءِ الْاِتِّصَالَ فَذِكْرُ أَدَاتِهِ قَبْلَ ذِكْرِ مَا بَعْدَهَا يَعْنِي الْمُسْتَثْنٰى يُوْهِمُ إِخْرَاجَ شَيْئٍ وَهُوَ الْمُسْتَثْنٰى مِمَّا قَبْلَهَا أَيْ مِمَّا قَبْلَ الْأَدَاةِ وَهُوَ الْمُسْتَثْنٰى مِنْهُ فَإِذَا وَلِيَهَا أَيِ الْأَدَاةَ صِفَةُ مَدْحٍ وَتَحَوَّلَ الْاِسْتِثْنَاءُ مِنَ الْاِتِّصَالِ إِلَى الْاِنْقِطَاعِ جَاءَ التَّاكِيْدُ لِمَا فِيْهِ مِنَ الْمَدْحِ عَلَى الْمَدْحِ وَالْإِشْعَارِ بِأَنَّهُ لَمْ يَجِدْ صِفَةَ ذَمٍّ حَتّٰى يَسْتَثْنِيَهَا فَاضْطُرَّ إِلَى اسْتِثْنَاءِ صِفَةِ مَدْحٍ وَتَحْوِيْلِ الْاِسْتِثْنَاءِ إِلَى الْاِنْقِطَاعِ۔

ترجمہ:۔

اور اس قسم میں تاکید اس طرح ہے جیسے کسی چیز کا دعویٰ دلیل کے ساتھ کیا جائے کیونکہ مطلوب کی نقیض کو معلق کیا گیا ہے یعنی عیب کے اثبات کو محال کے ساتھ اور تعلیق بالمحال محال ہوتا ہے تو عدم عیب متحقق ہے اور اس جہت سے کہ مطلق استثناء میں اصل اتصال ہی ہے یعنی مستثنیٰ منہ کا اس طور پر ہونا ہے کہ اس میں سکوت کے طور پر مستثنیٰ داخل ہو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ چیز اپنی جگہ پر ثابت ہے کہ استثناء منقطع مجاز ہے اور جب استثناء میں اصل اتصال ہے تو مستثنیٰ کے مذکور ہونے سے پہلے اداۃ استثنیٰ کا مذکور ہونا یہ مستثنیٰ کا اس کے ماقبل سے نکالنے کا وہم پیدا کرتا ہے اور وہ مستثنیٰ منہ ہے تو جب اداۃ استثناء سے متصل صفت مدح آئے اور استثناء اتصال سے انقطاع کی طرف پھر جائے تو اس میں تاکید آئے گی کیونکہ اس میں تعریف در تعریف ہے اور اس طرف اشارہ ہے کہ متکلم کو کوئی صفت ذم نہیں ملی ہے جس کا وہ استثناء کرے اس لئے وہ صفت مدح کے استثناء اور اس کو منقطع لانے پر مجبور ہو گیا ہے

تشریح:۔

فالتاکید فیہ:۔ پھر اس قسم میں دو طرح سے تاکید ہے ایک اس طرح تاکید ہے کہ اس میں مدح کو اس طرح ثابت کرنا ہے جیسے کسی چیز کو اس کی دلیل کے ساتھ ثابت کیا جائے اسلئے کہ اس میں شاعر نے نقیض مدعٰی یعنی اثبات عیب کو محال پر معلق کر دیا ہے اور محال پر معلق کرنا محال ہوتا ہے لہٰذا ان میں عیب کا نہ ہونا ثابت ہو گیا۔ اور دوسری اس وجہ سے اس میں تاکید ہے کہ اس میں استثنیٰ ہے اور مطلق استثنیٰ میں اتصال اصل اور انقطاع خلاف اصل اور مجاز ہے اور جب اصل اتصال ہے تو مستثنیٰ سے پہلے حرف استثنیٰ کے ذکر کرنے سے سامع یہ سمجھے گا کہ اب متکلم کوئی ایسی چیز ذکر کرے گا جو مستثنیٰ منہ کی ضد ہو گی اور وہ اسے مستثنیٰ منہ سے خارج کرنا چاہتا ہے کیونکہ استثناء نفی سے اثبات کا فائدہ دیتا ہے لیکن اس کے باوجود جب متکلم حرف استثنیٰ کے بعد صفت مدح کو ذکر کر کے اتصال کو انقطاع سے بدل دیتا ہے تو اس طرح کرنے سے اس مدح میں ایک طرح سے تاکید پیدا ہو جائے گی کہ متکلم یہ کہنا چاہتا ہے کہ ہر طرح سے کوشش کرنے کے باوجود مجھے مستثنیٰ منہ میں کوئی صفت ذم ملی ہی نہیں ہے تو مجبور ہو کر میں نے اس کی صفت مدح ذکر کر دی ہے تو اس طرح استثناء کو اتصال سے انقطاع کی طرف بدلنے سے اس کی مدح میں تاکید آ جاتی ہے۔

وَالضَّرْبُ الثَّانِيْ مِنْ تَاكِيْدِ الْمَدْحِ بِمَا يُشْبِهُ الذَّمَّ أَنْ يُثْبَتَ لِشَيْئٍ صِفَةُ مَدْحٍ وَيُعَقَّبَ بِأَدَاةِ الْاِسْتِثْنَاءِ أَيْ يُذْكَرُ عَقِيْبَ إِثْبَاتِ صِفَةِ الْمَدْحِ لِذٰلِكَ الشَّيْئِ أَدَاةُ اِسْتِثْنَاءٍ تَلِيْهَا صِفَةُ مَدْحٍ أُخْرٰى لَهُ أَيْ لِذٰلِكَ الشَّيْئِ نَحْوُ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَا أَفْصَحُ الْعَرَبِ بَيْدَ أَنِّيْ مِنْ قُرَيْشٍ بَيْدَ بِمَعْنٰى غَيْرٍ وَهُوَ أَدَاةُ الْاِسْتِثْنَاءِ وَأَصْلُ الْاِسْتِثْنَاءِ فِيْهِ أَيْ فِيْ هٰذَا الضَّرْبِ أَيْضًا أَنْ يَكُوْنَ مُنْقَطِعًا كَمَا أَنَّ الْاِسْتِثْنَاءَ فِي الضَّرْبِ الْأَوَّلِ مُنْقَطِعٌ لِعَدَمِ دُخُوْلِ الْمُسْتَثْنٰى فِي الْمُسْتَثْنٰى مِنْهُ وَهٰذَا لَا يُنَافِيْ كَوْنَ الْأَصْلِ فِيْ مُطْلَقِ الْاِسْتِثْنَاءِ هُوَ الْاِتِّصَالُ لٰكِنَّهُ أَيِ الْاِسْتِثْنَاءَ الْمُنْقَطِعَ فِيْ هٰذَا الضَّرْبِ لَمْ يُقَدَّرْ مُتَّصِلًا كَمَا قُدِّرَ فِي الضَّرْبِ الْأَوَّلِ إِذْ لَيْسَ هٰهُنَا صِفَةُ ذَمٍّ مَنْفِيَّةٍ عَامَّةٍ يُمْكِنُ تَقْدِيْرُ دُخُوْلِ صِفَةٍ لِلْمَدْحِ فِيْهَا وَإِذَا لَمْ يَكُنْ تَقْدِيْرُ الْاِسْتِثْنَاءِ مُتَّصِلًا فِيْ هٰذَا الضَّرْبِ فَلَا يُفِيْدُ التَّاكِيْدَ إِلَّا مِنَ الْوَجْهِ الثَّانِيْ وَهُوَ أَنَّ ذِكْرَ أَدَاةِ الْاِسْتِثْنَاءِ قَبْلَ ذِكْرِ الْمُسْتَثْنٰى يُوْهِمُ إِخْرَاجَ شَيْئٍ عَمَّا قَبْلَهَا مِنْ حَيْثُ أَنَّ الْأَصْلَ فِيْ مُطْلَقِ الْاِسْتِثْنَاءِ هُوَ الْاِتِّصَالُ فَإِذَا ذُكِرَ بَعْدَ الْأَدَاةِ صِفَةُ مَدْحٍ أُخْرٰى جَاءَ التَّاكِيْدُ وَلَا يُفِيْدُ التَّاكِيْدَ مِنْ جِهَةِ أَنَّهُ كَدَعْوَى الشَّيْئِ بِبَيِّنَةٍ لِأَنَّهُ

مَبْنِيٌّ عَلَى التَّعْلِيقِ بِالْمُحَالِ الْمَبْنِيِّ عَلَى تَقْدِيرِ الْاِسْتِثْنَاءِ مُتَّصِلًا وَلِهٰذَا اَیْ وَلِكَوْنِ التَّاكِيدِ فِي هٰذَا الضَّرْبِ مِنْ وَجْهِ الثَّانِي فَقَطْ كَانَ الضَّرْبُ الْاَوَّلُ الْمُفِيدُ لِلتَّاكِيدِ مِنْ وَجْهَيْنِ اَفْضَلَ۔

ترجمہ:۔

اور تاکید المدح بما یشبہ الذم کی دوسری قسم یہ ہے کہ ایک چیز کیلئے صفت مدح ثابت کی جائے اور پھر اس کیلئے اداۃ استثناء لایا جائے یعنی کسی چیز کیلئے صفت مدح ثابت کرنے کے بعد اداۃ استثناء کو ذکر کر دیا جائے اور اس کے متصل اسی چیز کیلئے ایک اور صفت مدح ہو جیسے آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے میں تمام عرب سے زیادہ فصیح ہوں سوائے اس کے کہ میں قریش میں سے ہوں یہاں پر بید غیر اداۃ استثناء کے معنی میں ہے اور اس قسم میں بھی اصل منقطع ہونا ہے جیسا کہ استثناء کی قسم اول میں منقطع ہوتا ہے مستثنیٰ منہ میں مستثنیٰ کے داخل نہ ہونے کی وجہ سے اور یہ اس کے منافی نہیں ہے کہ اصل مطلق استثناء میں اتصال ہے لیکن اس کو یعنی استثناء منقطع کو اس قسم میں متصل مقدر نہیں مانا گیا ہے جیسا کہ اول میں مانا گیا تھا اسلئے کہ یہاں پر صفت ذم منفیہ عام نہیں ہے کہ اس میں دخول صفت مدح کی تقدیر ممکن ہو سکے اور جب اس قسم میں استثناء متصل کی تقدیر نہ ہوئی تو یہ قسم تاکید کیلئے مفید نہیں ہوگی مگر دوسری وجہ کے اعتبار سے اور وہ یہ ہے کہ مستثنیٰ کے مذکور ہونے سے پہلے اداۃ استثناء کا مذکور ہونا اس بات کا موہم ہے کہ اداۃ سے پہلے کوئی چیز نکالی گئی ہے کیونکہ مطلق استثناء میں اصل اتصال ہے تو جب اداۃ کے بعد دوسری صفت مدح ذکر کی گئی ہو تو اس میں تاکید آ گئی اور تاکید اس اعتبار سے کوئی فائدہ نہیں دیتی ہے کہ یہ کسی چیز کیلئے دعویٰ مع الدلیل کی طرح ہے کیونکہ یہ تو تعلیق بالمحال پر مبنی ہے جو استثناء کے متصل ہونے پر مبنی ہے اور اسی وجہ سے کہ اس قسم میں تاکید صرف دوسری وجہ سے ہے قسم اول جو دو وجہ سے مفید تاکید ہے افضل ہے۔

تشریح:۔

الضرب الثانی:۔ تاکید المدح بما یشبہ الذم کی دوسری صورت یہ ہے کہ کسی چیز کی ایک صفت مدح ذکر کرنے کے بعد حرف استثنیٰ ذکر کر کے اس کے ساتھ متصلاً اس کی دوسری صفت مادحہ ذکر کر دی جائے جیسے ارشاد نبوی ہے "انا افصح العرب بیدانی من قریش" میں تمام عربوں سے زیادہ فصیح ہوں سوائے اس کے کہ میں قریش میں سے ہوں۔

اس میں "بید" "حرف استثنیٰ" "غیر" کے معنی میں ہے۔ اس میں حضور ﷺ نے "انا افصح العرب" پہلی صفت کے بعد حرف استثنیٰ "بید" ذکر کر کے دوسری صفت مدح ذکر کر دی ہے کہ میں قریش میں سے ہوں اور قریش ایک انتہائی معزز خاندان ہے۔

اس قسم میں اصل یہ ہے کہ مستثنیٰ منقطع ہو جیسے کہ قسم اول میں مستثنیٰ [illegible] مطلقا استثنیٰ میں اصل یہ ہے کہ وہ متصل ہو پھر قسم اول اور قسم ثانی میں دو طرح سے فرق ہے ایک فرق یہ ہے کہ قسم اول میں مستثنیٰ کو مستثنیٰ [illegible] فرض کر لیا گیا تھا جبکہ قسم ثانی میں مستثنیٰ کو مستثنیٰ منہ میں داخل فرض نہیں کیا گیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ قسم اول میں مستثنیٰ منہ صفت ذامہ منفیہ تھا جس میں عموم تھا اسلئے مستثنیٰ کو مستثنیٰ منہ میں داخل فرض کر لیا گیا تھا جبکہ قسم ثانی میں کوئی صفت ذامہ منفیہ نہیں ہے جس کی وجہ سے اس میں عموم نہیں ہے اور جب اس میں عموم نہیں ہے تو مستثنیٰ کو اس میں داخل بھی فرض نہیں کیا جا سکتا ہے دوسرا فرق یہ ہے کہ قسم اول میں تاکید دو اعتبار سے تھی اور اس میں تاکید ایک ہی اعتبار سے ہے کیونکہ قسم ثانی میں جب حرف استثنیٰ کو مستثنیٰ سے پہلے ذکر کر دیا جائے تو اس سے یہ وہم پیدا ہو جاتا ہے کہ اب متکلم ایسا وصف ذکر کرے گا جسے مستثنیٰ سے نکالا گیا ہو کیونکہ استثنیٰ میں اصل یہ ہے کہ مستثنیٰ مستثنیٰ منہ میں داخل ہو لیکن اس کے باوجود جب انھوں نے دوبارہ اول کی طرح صفت مدح ذکر کر دی تو اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اس کے اندر کوئی صفت ذم ہی نہیں ہے جس کو ما قبل سے نکالا جائے لہٰذا اس کے ساتھ اس کی مدح میں تاکید پیدا ہو جائے گی تاکید کی پہلی قسم کے اعتبار سے اس میں تاکید نہیں ہوگی اسلئے کہ اس کا مدار تعلیق بالمحال پر تھا جبکہ اس میں کوئی تعلیق بالمحال نہیں ہے۔

لہٰذا قسم ثانی میں ایک اعتبار سے تاکید ہے اور قسم اول میں دو اعتبار سے تاکید ہے تو قسم اول قسم ثانی سے ابلغ اور احسن ہوگی۔

وَمِنْهُ اَیْ مِنْ تَاكِيدِ الْمَدْحِ بِمَا يُشْبِهُ الذَّمَّ ضَرْبٌ آخَرُ وَهُوَ اَنْ يُؤْتٰى بِمُسْتَثْنًى فِيهِ مَعْنَى الْمَدْحِ مَعْمُولًا لِفِعْلٍ فِيهِ مَعْنَى الذَّمِّ نَحْوُ وَمَا تَنْقِمُ مِنَّا اِلَّا اَنْ آمَنَّا بِآيَاتِ رَبِّنَا اَیْ مَا تَعِيبُ مِنَّا اِلَّا اَصْلَ الْمَنَاقِبِ

وَالْمَفَاخِرِ كُلِّهَا وَهُوَ الْإِيْمَانُ يُقَالُ نَقِمَ مِنْهُ وَانْتَقَمَ اِذَا عَابَهُ وَكَرِهَهُ وَهُوَ كَالضَّرْبِ الْأَوَّلِ فِيْ اِفَادَةِ التَّاكِيْدِ مِنْ وَجْهَيْنِ وَالْاِسْتِدْرَاكُ الْمَفْهُوْمُ مِنْ لَفْظِ لٰكِنَّ فِيْ هٰذَا الْبَابِ اَيْ بَابِ تَاكِيْدِ الْمَدْحِ بِمَا يُشْبِهُ الذَّمَّ كَالْاِسْتِثْنَاءِ كَمَا فِيْ قَوْلِهِ شِعْرٌ هُوَ الْبَدْرُ اِلَّا اَنَّهُ الْبَحْرُ زَاخِرًا سِوٰى اَنَّهُ الضِّرْغَامُ لٰكِنَّهُ الْوَبْلُ فَقَوْلُهُ اِلَّا وَسِوٰى اِسْتِثْنَاءٌ مِثْلُ بَيْدَ اَنِّيْ مِنْ قُرَيْشٍ وَقَوْلُهُ لٰكِنَّهُ اِسْتِدْرَاكٌ يُفِيْدُ فَائِدَةَ الْاِسْتِثْنَاءِ فِيْ هٰذَا الضَّرْبِ لِاَنَّ اِلَّا فِي الْاِسْتِثْنَاءِ الْمُنْقَطِعِ بِمَعْنٰى لٰكِنَّ۔

ترجمہ:۔

اور اس کی یعنی تاکید المدح بمایشبہ الذم کی ایک اور قسم ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک مستثنٰی کو جس میں مدح کے معنٰی ہوں ایسے فعل کا معمول بنا کر لایا جائے جس میں ذم کے معنٰی ہوں جیسے تو ہم پر عیب نہیں لگاتا ہے مگر اس وجہ سے کہ ہم ایمان لائے ہیں اپنے رب کی نشانیوں پر یعنی تو ہم کو عیب نہیں لگاتا ہے مگر اس کا جو تمام مناقب اور مفاخر کی اصل اور جڑ ہے یعنی ایمان نقم عیب لگانا برا جاننا یہ قسم مفید تاکید ہونے میں دو وجہ سے استثناء کی طرح ہے اور وہ استدراک جو لکن سے سمجھ میں آتا ہے اس باب میں یعنی تاکید مدح بمایشبہ الذم کے باب میں استثناء کی طرح ہے جیسے شعر وہ چودھویں کا چاند ہے الا یہ کہ وہ بلند سمندر ہے سوائے اس کے کہ وہ شیر ہے لیکن وہ تیز بارش ہے تو الا اور سواء بیدانی من قریش کی طرح حرف استثناء ہیں اور لکن استدراک کیلئے ہے جو اس قسم میں مفید استثناء ہے کیونکہ الا استثناء منقطع میں لکن کی طرح ہوتا ہے۔

تشریح:۔

ومنہ ضرب آخر:۔ یہاں تک تاکید المدح بما یشبہ الذم کی دو قسموں کو بیان کیا اور اب یہاں سے اس کی ایک اور قسم بیان کر رہے ہیں اور وہ یہ ہے کہ کسی چیز کیلئے کوئی ایسی صفت مدح ثابت کی جائے کہ یہ صفت مدح معمول بنے ایسے فعل کا جس میں ذم کا معنی پایا جائے جیسے فرعون کے جادوگروں کی بات نقل کرتے ہوئے ارشاد باری تعالیٰ ہے۔ وما تنقم منا الا ان آمنا'' اور آپ ہم سے بدلہ نہیں لے رہے ہیں مگر اس بات کا کہ ہم مؤمن بن چکے ہیں۔

اس میں حرف استثنٰی کے بعد صفت مدح ایمان کو ذکر کیا گیا ہے اور یہ فعل منفی ''تنقم'' کا معمول ہے جو ذم کے معنٰی پر مشتمل ہے اور اس کی تقدیری عبارت یوں بنے گی ''لاعیب فینا الا الایمان ان کان عیبا لکنہ لیس بعیب فلا عیب فینا'' حسب سابق اس میں بھی دو طرح سے تاکید ہے۔

والاستدراک کالاستثنی:۔ یہاں سے یہ بات بیان کر رہے ہیں کہ جس طرح ''الا'' میں اصل یہ ہے کہ وہ استثنٰی کیلئے ہو اسی طرح ''لکن'' میں بھی اصل یہ ہے کہ وہ استدراک کیلئے ہو لیکن تاکید المدح بمایشبہ الذم کے باب میں ''لکن'' بھی حرف استثنٰی کے معنٰی میں استعمال ہوتا ہے جیسے ابو الفضل بدیع الزمان الہمدانی کے اس شعر میں

هو البدر الا انہ البحر زاخرا:::سوی انہ الضرغام لکنہ الوبل

تحقیق المفردات:۔ بدر چودھویں کا چاند۔ زاخر بحر کی صفت ہے۔ موجیں مارتا ہوا سمندر۔ الضرغام شیر۔ الوبل بہت برسنے والا بادل۔

ترجمہ:۔ وہ چودھویں کا چاند ہے الا یہ کہ وہ بلند سمندر ہے سوائے اس کے کہ وہ شیر ہے لیکن وہ بہت برسنے والا بادل ہے۔

محل استشہاد:۔ اس میں الا اور سوٰی استثنٰی کیلئے ہیں جیسا کہ ''بیدانی من قریش'' میں بید استثنٰی کیلئے ہے اور لکن استدراک کیلئے ہے جو قسم ثانی میں استثنٰی کا فائدہ دے رہا ہے اسلئے کہ استثنٰی منقطع میں لفظ الا لکن کے معنٰی میں ہوتا ہے الغرض اس شعر میں لکن بید کی طرح استثنٰی کیلئے ہے از قبیل قسم ثانی اور اس میں ایک ہی اعتبار سے تاکید ہے۔

وَمِنْهُ اَيْ مِنَ الْمَعْنَوِيِّ تَاكِيْدُ الذَّمِّ بِمَا يُشْبِهُ الْمَدْحَ وَهُوَ ضَرْبَانِ اَحَدُهُمَا اَنْ يُسْتَثْنٰى مِنْ صِفَةِ مَدْحٍ مَنْفِيَّةٍ عَنِ الشَّيْئِ صِفَةُ ذَمٍّ بِتَقْدِيْرِ دُخُوْلِهَا اَيْ صِفَةِ الذَّمِّ فِيْهَا اَيْ صِفَةِ الْمَدْحِ كَقَوْلِكَ فُلَانٌ لَا خَيْرَ فِيْهِ اِلَّا اَنَّهُ يُسِيْئُ اِلٰى مَنْ اَحْسَنَ اِلَيْهِ وَثَانِيْهِمَا اَنْ تُثْبَتَ لِلشَّيْئِ صِفَةُ ذَمٍّ وَتُعَقَّبَ بِاَدَاةِ الْاِسْتِثْنَاءِ

تَلِيْهَا صِفَةُ ذَمٍّ اُخْرَىٰ لَهٗ كَقَوْلِهٖ فُلَانٌ فَاسِقٌ اِلَّا اَنَّهٗ جَاهِلٌ فَالضَّرْبُ الْاَوَّلُ يُفِيْدُ التَّاكِيْدَ مِنْ وَجْهَيْنِ وَالثَّانِيْ مِنْ وَجْهٍ وَاحِدٍ وَتَحْقِيْقُهُمَا عَلٰى قِيَاسِ مَا مَرَّ فِيْ تَاكِيْدِ الْمَدْحِ بِمَا يُشْبِهُ الذَّمَّ۔

ترجمہ:۔

محسنات معنویہ میں سے ایک تاکید الذم بمایشبہ المدح ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں ایک یہ ہے کہ ایک چیز سے جس صفت مدح کی نفی کی گئی ہے اس صفت سے ذم کا استثناء کیا جائے اس طور پر کہ صفت ذم صفت مدح میں داخل ہے جیسے تم کہتے ہو کہ فلاں میں کوئی خوبی نہیں ہے سوائے اس کے کہ وہ اپنے محسن کیساتھ بدسلوکی کرتا ہے دوسری قسم یہ ہے کہ کسی چیز کیلئے صفت ذم ثابت کر کے پھر حرف استثنیٰ لایا جائے جس کے متصل ایک اور صفت ذم ہو جیسے تم کہتے ہو کہ فلاں فاسق ہے مگر وہ جاہل ہے تو قسم اول دو اعتبار سے مفید تاکید ہے اور دوسری قسم ایک اعتبار سے اور ان دونوں کی تحقیق بھی اسی طرح ہے جو ابھی تاکید مدح بمایشبہ الذم میں گزر گئی ہے۔

تشریح:۔

تاکید الذم بما یشبہ المدح:۔(۲۳) محسنات معنویہ میں سے ایک تاکید الذم بمایشبہ المدح ہے یعنی کسی کی مدح کی صورت میں پکی مذمت بیان کر لینا۔

اس کی بھی دو قسمیں ہیں۔ پہلی قسم یہ ہے کہ کسی صفت مدح کی کسی چیز سے نفی کرنے کے بعد حرف استثنیٰ کے ساتھ کسی صفت ذم کو اس میں داخل فرض کرتے ہوئے اس سے نکالنا۔ جیسے مثلاً تم کسی کے بارے میں یہ کہہ دو کہ'' فلان لا خیر فیہ الا انہ یسیئ الی من احسن الیہ '' فلاں آدمی میں کوئی بھلائی نہیں ہے سوائے اس کے کہ وہ اس کے ساتھ برائی کرتا ہے جو اس کے ساتھ اچھائی کرے۔

اس میں پہلے فلاں سے صفت مدح کی نفی کی گئی ہے اور پھر اس صفت مدح میں صفت ذم کو داخل فرض کرتے ہوئے اس سے صفت ذم کا استثنیٰ کیا گیا ہے۔

اس مثال کی تعبیر پشتو میں یوں کرتے ہیں خہ سہ کوا بد نشتہ۔ یعنی کسی کے ساتھ اچھائی نہ کرو تمہارے ساتھ کوئی برائی سے پیش نہیں آئے گا۔

قسم ثانی:۔ تاکید الذم بمایشبہ المدح کی دوسری قسم یہ ہے کہ کسی چیز کیلئے ایک صفت ذم ثابت کی جائے اور پھر حرف استثنیٰ کے ساتھ اس کیلئے ایک دوسری صفت ذم ثابت کی جائے جیسے فلان فاسق الا انہ جاھل'' اس میں پہلے موصوف کیلئے فسق صفت ذم ثابت کی ہے اور پھر حرف استثنیٰ کے ساتھ ایک دوسری صفت ذم جہالت ثابت کی ہے۔

اس کی قسم اول میں دو طرح سے تاکید اور قسم ثانی میں ایک طرح سے تاکید ہے باقی اس کی تفصیل پوری کی پوری حسب سابق ہے۔

وَمِنْهُ اَيْ مِنَ الْمَعْنَوِيِّ اَلْاِسْتِتْبَاعُ وَهُوَ الْمَدْحُ بِشَيْئٍ عَلٰى وَجْهٍ يَسْتَتْبِعُ الْمَدْحَ بِشَيْئٍ اٰخَرَ كَقَوْلِهٖ شِعْرٌ نَهَبْتَ مِنَ الْاَعْمَارِ مَالَوْحَوَيْتَهٗ لَهُنِّئَتِ الدُّنْيَا بِاَنَّكَ خَالِدٌ مَدَحَهٗ بِالنِّهَايَةِ فِي الشَّجَاعَةِ حَيْثُ جَعَلَ قَتْلَاهُ بِحَيْثُ يَخْلُدُ وَارِثُ اَعْمَارِهِمْ عَلٰى وَجْهٍ اِسْتَتْبَعَ مَدْحَهٗ بِكَوْنِهٖ سَبَبًا لِصَلَاحِ الدُّنْيَا وَنِظَامِهَا اِذْ لَا تَهْنِئَةَ لِاَحَدٍ بِشَيْئٍ لَا فَائِدَةَ لَهٗ قَالَ عَلِيُّ ابْنُ عِيْسَى الرَّبْعِيُّ وَفِيْهِ اَيْ فِي الْبَيْتِ وَجْهَانِ اٰخَرَانِ مِنَ الْمَدْحِ اَحَدُهُمَا اَنَّهٗ نَهَبَ الْاَعْمَارَ دُوْنَ الْاَمْوَالِ كَمَا هُوَ مُقْتَضٰى عُلُوِّ الْهِمَّةِ وَذٰلِكَ مَفْهُوْمٌ مِنْ تَخْصِيْصِ الْاَعْمَارِ بِالذِّكْرِ وَالْاِعْرَاضِ عَنِ الْاَمْوَالِ مَعَ اَنَّ النَّهْبَ بِهَا اَلْيَقُ وَهُمْ يَعْتَبِرُوْنَ ذٰلِكَ فِي الْمُحَاوَرَاتِ وَالْخِطَابِيَّاتِ وَاِنْ لَمْ يَعْتَبِرْهُ اَئِمَّةُ الْاُصُوْلِ وَالثَّانِيْ اَنَّهٗ لَمْ يَكُنْ ظَالِمًا فِيْ قَتْلِهِمْ وَاِلَّا لَمَا كَانَ سُرُوْرٌ بِخُلُوْدِهٖ۔

ترجمہ:۔

محسنات معنویہ میں سے ایک استتباع ہے اور استتباع کسی چیز کی اس طرح تعریف کرنے کو کہتے ہیں کہ اس سے ایک اور تعریف لازم آئے جیسے شعر تو نے اتنی عمریں لوٹی ہیں کہ اگر تو ان کو جمع کر لیتا تو دنیا کو اس بات کی مبارک باد دی جاتی کہ تو اس میں ہمیشہ رہنے والا ہے اس میں ممدوح کو مقتولین کی عمروں کا وارث قرار دیکر ان کی کمال شجاعت کے ساتھ تعریف کی ہے اس طرح کہ اس کے ساتھ ممدوح کے دنیا کے اصلاح کا سبب ہونے کے ساتھ

تعریف لازم آگئی ہے۔ کیونکہ بے فائدہ چیز پر مبارک نہیں دی جاتی ہے علی ابن عیسی ربعی نے کہا ہے کہ اس شعر میں دو اور طرح سے بھی تعریف ہے ان میں سے ایک یہ ہے کہ ممدوح نے عمروں کو لوٹا ہے مال کو نہیں لوٹا ہے یہ اس کے علو ہمت کا مقتضی ہے اور یہ خاص طور پر عمروں کے ذکر کرنے اور اموال سے اعراض کرنے سے سمجھ میں آتا ہے اس کے باوجود کے نہب کا تعلق اموال کے ساتھ بنانا زیادہ مناسب ہے اور وہ محاورات اور خطابیات میں اس کا اعتبار کرتے ہیں اگر چہ اصول کے ائمہ اس کا اعتبار نہیں کرتے ہیں۔ اور ثانی یہ ہے کہ وہ دشمنوں کو قتل کرنے کے بارے میں ظالم نہیں ہے ورنہ دنیا کو اس کے ہمیشہ رہنے کی خوشی نہ ہوتی۔

تشریح:۔

الاستتباع :۔ (۴۴) اس کے لغوی معنی ہیں کسی چیز کو تابع بنانا ایک چیز کو دوسری چیز کے پیچھے لانا اور اصطلاح میں استتباع کہتے ہیں کسی چیز کیلئے کوئی ایسی صفت مدح ذکر کرنا جو کسی دوسری صفت مدح کو مستلزم ہو جیسے سیف الدولۃ کی تعریف میں متنبی کا یہ شعر

نهبت من الاعمار مالو حويته::لهنئت الدنيا بانك خالد

نہب لوٹنا چھیننا۔ اعمار عمر کی جمع ہے زندگی کے ماہ وسال۔ حویتہ حوی یحوی سے فعل ماضی مخاطب کا صیغہ ہے احاطہ کرنا جمع کرنا۔ ھنئت تہنیۃ سے فعل ماضی واحد مذکر غائب کا صیغہ ہے مبارک باد دینا۔ خالد ہمیشہ رہنا۔

ترجمہ: تو نے ان کی عمریں چھین لی ہیں اگر تو ان کو جمع کر لیتا تو دنیا کو اس بات کی مبارک باد دی جاتی کہ تو ہمیشہ رہنے والا ہے۔

شعر کا مطلب :۔ اس شعر میں ابو طیب متنبی سیف الدولۃ کی تعریف کر رہا ہے کہ تو نے لڑائیوں میں لوگوں کو قتل کر کے ان کی اتنی عمریں چھینی ہیں کہ اگر ان تمام لوگوں کی عمروں کو تیری عمر کے ساتھ جمع کیا جائے تو تو دنیا میں ہمیشہ رہے۔

فائدہ :۔ اس بارے میں معتزلہ اور اہل سنت کا اختلاف ہے کہ جب ایک انسان دوسرے انسان کو قتل کر دیتا ہے تو مقتول کی عمر وہی ہوتی ہے جس میں اس کا انتقال ہوا ہے یا قاتل مقتول کی عمر کو کم کر دیتا ہے اہل سنت والجماعت کے نزدیک اس کی اتنی ہی عمر ہوتی ہے جبکہ معتزلہ کے نزدیک قاتل مقتول کی عمر کو کم کر دیتا ہے تو یہ شعر معتزلہ کے مذہب کے مطابق ہے اہل سنت کے مذہب کے مطابق نہیں ہے۔

محل استشہاد :۔ اس شعر میں متنبی نے ممدوح سیف الدولۃ کی تعریف کرتے ہوئے ان کی کمال شجاعت بیان کی ہے کیونکہ دوسرے لوگوں کو شجاعت کے بغیر قتل کرنا ناممکن ہے لیکن یہ وصف اس کے ساتھ ساتھ اس صفت کو بھی مستلزم ہے کہ سیف الدولۃ دنیا کے نظام کو سدھارنے اور ٹھیک کرنے والا ہے اور یہ بات اس میں مبارک باد دینے کا ذکر کرنے سے معلوم ہوتی ہے کیونکہ کسی ایسی چیز کی کسی کو مبارک باد نہیں دی جاسکتی ہے جس میں اس کا کوئی فائدہ نہ ہو لہذا اس وصف کے بغیر دنیا کو مبارک باد دینا ایک فضول سی بات ہوگی۔

علی ابن عیسی الربعی نے کہا ہے کہ اس میں مدح کی دو وجوہات اور بھی ہیں پہلی وجہ یہ ہے کہ اس میں متنبی یہ کہہ رہا ہے کہ ممدوح لوگوں کی جان چھینتا ہے مال نہیں چھینتا ہے اس سے اس کی علو ہمت اور عظمت شان کی طرف اشارہ کر رہا ہے کہ اسے مال کی کوئی ضرورت نہیں ہے وہ بس صرف لوگوں کی جان لیتا ہے اور یہ بات نہب کے ساتھ اعمار کے ذکر کرنے سے معلوم ہوتی ہے اسلئے کہ نہب کے ساتھ مال اور عمر دونوں کو ذکر کیا جا سکتا ہے اور عمر کی بنسبت مال کا ذکر کرنا زیادہ بہتر بھی ہے۔ (اس چیز کا خیال اصول والے نہیں رکھتے ہیں البتہ خطابیات اور مخاصمات میں ضرور اس کا خیال رکھا جاتا ہے) اس کے باوجود مال کا ذکر چھوڑ کر عمر ذکر کر دینا اس بات کی دلیل ہے کہ ان کو مال کی ضرورت نہیں ہے وہ صرف عمروں کا طالب ہے مال کا لالچی نہیں ہے۔

اور دوسری اس اعتبار سے اس میں مدح ہے کہ متنبی کہہ رہا ہے کہ میرا ممدوح لوگوں کو قتل کرنے میں ظلم نہیں کرتا ہے کہ جو سامنے آئے اسے جان سے مار دے بلکہ وہ صرف مفسدوں اور لٹیروں کو قتل کر کے زمین کو ان سے خالی کرتا ہے گویا کہ وہ ایک طرح سے زمین کا بڑے آبلوں سے آپریشن کر کے اس کی اصلاح کرتا ہے اسی وجہ سے زمین کو اس کے ہمیشہ کی مبارک باد دینا صحیح ہے ورنہ لوگوں کے قتل کرنے کی وجہ سے زمین کو اس کے ہمیشہ کی مبارک باد دینے کا کوئی مطلب نہیں ہے۔

وَمِنْهُ اَیْ مِنَ الْمَعْنَوِیِّ الْاِدْمَاجُ یُقَالُ اُدْمِجَ الشَّیْئُ فِیْ ثَوْبِہٖ اِذَا لَفَّهٗ فِیْهِ وَهُوَ اَنْ یُضَمَّنَ کَلَامٌ سِیْقَ لِمَعْنًی مَدْحًا کَانَ اَوْغَیْرَهٗ مَعْنًی اٰخَرَ وَهُوَ مَنْصُوْبٌ بِاَنَّهٗ مَفْعُوْلٌ ثَانٍ لِیُضَمَّنَ وَقَدْ اُسْنِدَ اِلَی الْمَفْعُوْلِ الْاَوَّلِ فَهُوَ لِشُمُوْلِهٖ لِلْمَدْحِ وَغَیْرِهٖ اَعَمُّ مِنَ الْاِسْتِتْبَاعِ لِاخْتِصَاصِهٖ بِالْمَدْحِ کَقَوْلِهٖ شِعْرٌ اُقَلِّبُ فِیْهِ اَیْ فِی اللَّیْلِ اَجْفَانِیْ کَاَنِّیْ اَعُدُّبِهَا عَلَی الدَّهْرِ الذُّنُوْبَا فَاِنَّهٗ ضَمَّنَ وَصْفَ اللَّیْلِ بِالطُّوْلِ الشِّکَایَةَ مِنَ الدَّهْرِ۔

ترجمہ:۔

اور محسنات معنویہ میں سے ایک ادماج ہے یہ اُدمج الشئی فی ثوبہ سے ماخوذ ہے اور یہ اس وقت کہتے ہیں جب کسی چیز کو کپڑے میں لپیٹ دیا جائے۔ اور وہ یہ ہے کہ وہ کلام جسے کسی مدح یا غیر مدح کیلئے لایا گیا ہے وہ ایک معنی کے ساتھ ساتھ دوسرے معنی کو بھی متضمن ہو اور یہ یتضمن کیلئے مفعول ثانی ہونے کی وجہ سے منصوب ہے اور یتضمن کی مفعول اول کی طرف اسناد ہے تو وہ مدح اور غیر مدح وشامل ہونے کی وجہ سے استتباع سے عام ہے کیونکہ استتباع مدح کے ساتھ خاص ہے جیسے شعر میں رات میں اپنی پلکیں اتنی جھپکا تا ہوں کہ گویا کہ میں اس سے زمانے کے گناہ گن رہا ہوں شاعر نے رات کے لمبی ہونے کے وصف کو زمانہ کی شکایت کے ساتھ متضمن کیا ہے۔

تشریح:۔

الادماج :۔(۲۵)ادماج لغت میں ادمج الشیئ فی الثوب یعنی کسی چیز کو کپڑے میں لپیٹنے کو کہتے ہیں اور اصطلاح میں کسی کلام کو ایک معنی کیلئے اس طرح لانا کہ وہ دوسرے معنی کو بھی متضمن ہو ادماج کہتے ہیں۔ چاہے یہ دونوں معنی مدح کے قبیل سے ہوں یا نہ ہوں۔

ادماج اور استتباع میں عام خاص مطلق کی نسبت ہے ادماج عام مطلق ہے جبکہ استتباع خاص مطلق ہے اسلئے کہ استتباع مدح کے ساتھ خاص ہے اور ادماج مدح اور غیر مدح دونوں میں پائی جاتی ہے۔

ادماج کی مثال جیسے طول لیل کی شکایت میں متنبی کا یہ شعر ہے۔

اقلب فیه اجفانی کأنی :: اعدبها علی الدهر الذنوبا

تحقیق المفردات:۔اقلب کے معنی ہیں الٹنا پلٹنا۔ اجفانی جفن کی جمع ہے آنکھوں کی پلکیں۔اعد متکلم کا صیغہ ہے بمعنی گننا۔ الدھر زمانہ، عرصہ دراز۔ ذنوب ذنب کی جمع ہے گناہ نافرمانی۔

ترجمہ:۔اس رات میں میں اپنی پلکیں اتنی جھپکاتا ہوں گویا کہ اس سے میں زمانہ کے گناہ گن رہا ہوں۔

محل استشہاد:۔اس شعر میں اصل میں متنبی رات کی لمبائی بتانا چاہتا ہے کہ رات کچھ بہت ہی لمبی ہوگئی ہے کہ میں اس میں سو سو کر تھک جاتا ہوں اور آنکھیں موند موند کر اکتا جاتا ہوں لیکن یہ بات اس کے ساتھ ساتھ زمانہ سے شکایت کرنے کو بھی متضمن ہے۔

وَمِنْهُ اَیْ مِنَ الْمَعْنَوِیِّ التَّوْجِیْهُ وَیُسَمّٰی مُحْتَمِلَ الضِّدَّیْنِ وَهُوَ اِیْرَادُ الْکَلَامِ مُحْتَمِلًا لِوَجْهَیْنِ مُخْتَلِفَیْنِ اَیْ مُتَبَایِنَیْنِ مُتَضَادَّیْنِ کَالْمَدْحِ وَالذَّمِّ مَثَلًا وَلَا یَکْفِیْ مُجَرَّدُ احْتِمَالِ مَعْنَیَیْنِ مُتَغَایِرَیْنِ کَقَوْلِ مَنْ قَالَ لِاَعْوَرَ خَاطَ لِیْ عَمْرٌو قَبَاءً لَیْتَ عَیْنَیْهِ سَوَاءً یَحْتَمِلُ صِحَّةَ الْعَیْنِ الْعَوْرَاءِ فَیَکُوْنُ دُعَاءً لَهٗ اَوِالْعَکْسَ فَیَکُوْنُ دُعَاءً عَلَیْهِ قَالَ السَّکَّاکِیُّ وَمِنْهُ اَیْ مِنَ التَّوْجِیْهِ مُتَشَابِهَاتُ الْقُرْاٰنِ بِاعْتِبَارٍ وَهُوَ احْتِمَالُهَا لِوَجْهَیْنِ مُخْتَلِفَیْنِ وَتَفَارُقِهٖ بِاعْتِبَارٍ اٰخَرَ وَهُوَ عَدَمُ اِسْتِوَاءِ الْاِحْتِمَالَیْنِ لِاَنَّ اَحَدَ الْمَعْنَیَیْنِ فِی الْمُتَشَابِهَاتِ قَرِیْبٌ وَالْاٰخَرُ بَعِیْدٌ کَمَا ذَکَرَ السَّکَّاکِیُّ نَفْسُهٗ مِنْ اَکْثَرِ مُتَشَابِهَاتِ الْقُرْاٰنِ مِنْ قَبِیْلِ التَّوْرِیَةِ وَالْاِیْهَامِ وَیَجُوْزُ اَنْ یَکُوْنَ وَجْهُ الْمُفَارَقَةِ هُوَ اَنَّ الْمَعْنَیَیْنِ فِی الْمُتَشَابِهَاتِ لَا یَجِبُ تَضَادُّهُمَا۔

ترجمہ:۔

اور محسنات معنویہ میں سے ایک توجیہ ہے جس کا نام محتمل الضدین بھی ہے اور وہ ایسے کلام کے لانے کا نام ہے جو دو مختلف اور متضاد معانی کا

احتمال رکھتا ہو جیسے مدح اور ذم اور صرف دو متغائر معانی کا احتمال رکھنا کافی نہیں ہے جیسے اس آدمی کا قول جس نے ایک کانے سے کہا تھا عمرو نے میرے لئے قباء سی ہے کاش کہ اس کی دونوں آنکھیں برابر ہو جاتیں اس میں کانی آنکھ کے ٹھیک ہونے کا بھی احتمال ہے اور اس صورت میں یہ دعا بن جائے گا اور اس کے عکس کا بھی احتمال ہے اس صورت میں یہ بددعا بن جائے گا سکا کی نے کہا ہے کہ متشابہات قرآن بھی ایک اعتبار سے توجیہ کے قبیل سے ہیں اور وہ ان کا مختلف وجوہ کا احتمال رکھنا ہے اور دوسرے اعتبار سے جدا ہیں اور وہ ان دونوں کا برابر نہ ہونا ہے کیونکہ متشابہات میں ایک معنی قریبی ہوتا ہے اور دوسرا معنی بعیدی ہوتا ہے جیسا کہ خود سکا کی نے ذکر کیا ہے کہ اکثر متشابہات قرآن توریہ اور ایہام کے قبیل سے ہیں اور وجہ مفارقت بھی ہو سکتی ہے کہ متشابہات میں دونوں معنوں کا متضاد ہونا ضروری نہیں ہے۔

تشریح:۔

التوجيه:۔(۲۶) توجیہ کو "محتمل الضدين" بھی کہتے ہیں اس کے معنی ہیں کسی کلام کا متضاد معنوں کا حامل ہونا کہ اس کے معنی میں ایسا تضاد ہو کہ ان دونوں معنوں کو جمع نہ کیا جا سکتا ہو کسی کلام کے معنی میں محض تغائر کا ہونا کافی نہیں ہے ورنہ لفظ "عین" بھی توجیہ کے قبیل سے بن جاتا کیونکہ اس میں بھی کئی معنوں (سونا گھٹنا چشمہ) کا احتمال ہے اور یہ تمام معانی ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ لیکن اس کے باوجود ان کو توجیہ نہیں کہیں گے اس لئے کہ ان معنوں میں تضاد نہیں ہے۔ تضاد کی مثال جیسے بشار ابن برد نامی ایک آدمی نے عمرو نامی ایک کانے درزی کو قباء سینے کیلئے ایک کپڑا دیدیا تو اس درزی نے اترا کر کہا کہ صاحب ایسا سیوں گا کہ کسی کو پتہ نہیں چلے گا کہ یہ قباء ہے یا کوئی اور چیز ہے اس پر بشار نے کہا کہ پھر تو میں بھی تیرے بارے میں ایک ایسا شعر کہوں گا کہ کسی کو پتہ نہیں چلے گا کہ اس میں تیری تعریف ہے یا مذمت چنانچہ جب عمرو نے وہ کپڑا تیار کیا تو بشار نے اسے دیکھ کر کہا

خاط لی عمرو قباء::ليت عيناه سواء

فاسئل الناس جميعًا::امديح ام هجاء۔

محل استشہاد:۔ اس میں "ليت عيناه سواء" کے بارے میں دو احتمال ہیں یہ یا تو دعا ہے کہ کاش کہ اس کی دونوں آنکھیں صحیح ہو کر برابر ہو جائیں اور یہ دونوں آنکھوں سے دیکھنے لگے اور یا یہ بددعا ہے کہ کاش اس کی دوسری آنکھ بھی پہلی کی طرح نکل کر برابر ہو جائے یعنی اندھا ہو جائے علامہ سکا کی نے کہا ہے کہ قرآن کریم کے الفاظ متشابہات بھی اسی قبیل سے ہیں لیکن عین توجیہ نہیں ہیں اسلئے کہ توجیہ اور متشابہات میں ذرا سا فرق ہے توجیہ کے دونوں معنوں کے درمیان تباین اور تضاد ہوتا ہے جبکہ متشابہات کے دونوں معنوں کے درمیان تباین نہیں ہوتا ہے بلکہ ان میں سے ایک معنی قریب اور دوسرا معنی بعید ہوتا ہے اور یہ دونوں ایک وقت میں ایک ساتھ جمع ہو سکتے ہیں۔

لیکن ان کی یہ بات صحیح نہیں ہے اسلئے کہ توجیہ اور متشابہات میں دو اعتبار سے فرق ہوتا ہے ایک اس اعتبار سے فرق ہوتا ہے کہ متشابہات میں ایک معنی قریب اور دوسرا معنی بعید ہوتا ہے اور مراد معنی بعید ہوتا ہے تو وہ توریہ اور ایہام کے قبیل سے ہوگا جبکہ توجیہ میں دونوں کے درمیان تضاد ہوتا ہے۔ اور دوسرا اس اعتبار سے فرق ہے کہ متشابہات کے دونوں معنوں کے درمیان تضاد کا ہونا کوئی ضروری نہیں ہے بخلاف توجیہ کے کہ اس میں ان دونوں معنوں کے درمیان تضاد کا ہونا ضروری ہے لہٰذا متشابہات قرآن کو اس توجیہ کے قبیل سے بنانا صحیح نہیں ہے۔

وَمِنْهُ اَیْ مِنَ الْمَعْنَوِیِّ اَلْهَزْلُ الَّذِیْ یُرَادُ بِهِ الْجِدُّ كَقَوْلِهٖ شِعْرٌ اِذَا مَا تَمِیْمِیٌّ اَتَاكَ مُفَاخِرًا::فَقُلْ عُدَّ عَنْ ذَا كَیْفَ اَكْلُكُمْ لِلضَّبِّ۔

ترجمہ:۔

اور محسنات معنویہ میں سے ایک ہزل ہے جس سے کوئی سنجیدہ بات مقصود ہو جیسے شعر جب تیرے پاس کوئی تمیمی فخر کرتے ہوئے آئے تو اس سے کہدینا کہ اس کو چھوڑ دو کیسا تھا تم لوگوں کا گوہ کو کھانا؟

تشریح:۔

الهزل:۔(۲۷) محسنات معنویہ میں سے ایک ہزل ہے اور لغت میں ہزل مذاق کو کہتے ہیں لیکن مطلق ہزل اور مذاق محسنات بدیعیہ میں سے

نہیں ہے اور اصطلاح میں وہ ہزل محسنات بدیعیہ میں سے ہے، جس میں مذاق کے ساتھ ساتھ حقیقت کا بھی ارادہ کیا گیا ہو جیسے ابونواس کے اس شعر میں ہے کہ

اذا ماتمیمی اتاک مفاخراً::فقل عدعن ذا کیف اکلکم للضب

تحقیق المفردات:۔ عد عداء عدوا سے امر حاضر کا صیغہ ہے تجاوز کرنا۔ ضب گوہ کو کہتے ہیں۔

ترجمہ:۔ جب تمہارے پاس کوئی تمیمی فخر کرتے ہوئے آئے تو اس سے کہو کہ اس کو چھوڑ دو کیسا ہے تمہارا گوہ کا کھانا۔

محل استشہاد:۔ اس میں ''اکلکم الضب'' اگرچہ بظاہر مذاق ہے لیکن یہ حقیقت پر بھی مشتمل ہے کیونکہ حقیقت میں یہ قبیلہ تمیم کی مذمت ہے کہ انھوں نے گوہ کھایا تھا جبکہ کوئی شریف قبیلہ گوہ نہیں کھاتا ہے۔

بنی تمیم کی طرح ہمارے کوہستان میں بھی ایک قبیلہ ہے جن کے بڑوں کے بارے میں مشہور ہے کہ انھوں نے بیل سمجھ کر ریچھ کھایا تھا چنانچہ اب بھی ان لوگوں کو اس بات کا عار دلایا جاتا ہے۔ ان سے جب بھی کوئی بات ہوتی ہے تو لوگ کہتے ہیں کہ جاؤ جاؤ ریچھ کھانے والو!

وَمِنْهُ اَیْ مِنَ الْمَعْنَوِیِّ تَجَاهُلُ الْعَارِفِ وَهُوَ كَمَا سَمَّاهُ السَّكَّاكِيُّ سُوْقُ الْمَعْلُوْمِ مَسَاقَ غَيْرِهٖ لِنُكْتَةٍ وَقَالَ لَا اُحِبُّ تَسْمِيَتَهٗ بِالتَّجَاهُلِ لِوُرُوْدِهٖ فِيْ كَلَامِ اللهِ تَعَالٰى كَالتَّوْبِيْخِ فِيْ قَوْلِ الْخَارِجِيَّةِ شِعْرٌ اَيَا شَجَرَ الْخَابُوْرِ هُوَ مِنْ نَوَاحِيْ دِيَارِ بَكْرٍ مَالَكَ مُوْرِقًا اَیْ نَاضِرًا مِنْ اَوْرَقَ كَاَنَّكَ لَمْ تَجْزَعْ عَلَى ابْنِ طَرِيْفٍ۔

ترجمہ:۔

اور محسنات معنویہ میں سے ایک تجاہل عارفانہ ہے اور وہ جیسا کہ سکاکی نے اس کا نام رکھا ہے کسی نکتہ کی وجہ سے معلوم بات کو غیر معلوم کی جگہ اتارنا اور کہا ہے کہ میں اسے تجاہل کا نام دینا پسند نہیں کرتا ہوں کیونکہ یہ اللہ کے کلام میں بھی واقع ہے جیسے ڈانٹنے کیلئے خارجیہ کے اس شعر میں اے خابور کا درخت خابور دیار بکر میں ایک نہر کا نام ہے تجھے کیا ہوا ہے کہ تو ہرا ابھرا ہے؟ مورق اورق سے ماخوذ ہے پتوں والا ہونا گویا کہ تو نے ابن طریف کی موت پر غم کا اظہار نہیں کیا ہے۔

تشریح:۔

تجاهل العارف (۲۸) :۔ تجاہل العارف کے معنی ہیں کسی نکتہ کی وجہ سے جاننے کے باوجود انجان بن جانا علامہ سکاکیؒ فرماتے ہیں یہ چیز چونکہ قرآن کریم میں بھی استعمال ہوئی ہے اسلئے میں اسے تجاہل العارف نام دینا پسند نہیں کرتا ہوں بلکہ اس کا نام ہو ''سوق المعلوم مساق غیرہ لنکتۃ'' ہونا چاہئے قرآن کریم میں اس کا استعمال سورہ طہ میں ہوا ہے چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے ''وما تلک بیمینک یاموسی'' اللہ تعالیٰ کو معلوم ہونے کے باوجود موسیٰ سے پوچھ رہے ہیں کہ موسیٰ تیرے ہاتھ میں کیا ہے؟ اگر ہم اسے تجاہل العارف کا نام دیں تو چونکہ اللہ کی طرف جہالت کی نسبت کرنا لازم آرہا ہے جو بے ادبی ہے اسلئے اسے اس کے بجائے ''سوق المعلوم مساق غیرہ'' کا نام دینا زیادہ بہتر ہے۔

پھر تجاہل العارف کے مختلف اغراض ہو سکتے ہیں ان میں سے چند یہ ہیں۔

پہلی غرض توبیخ کیلئے یعنی ڈانٹ پلانے کیلئے تجاہل عارفانہ برتا جائے جیسے لیلیٰ بنت طریف نے (اپنے بھائی ولید ابن طریف جسے زیاد بن معاویہ نے قتل کر دیا تھا) کے مرثیہ میں کہا ہے

ایاشجر الخابور مالک مورقًا::کأنك لم تجزع علی ابن طریف

تحقیق المفردات:۔ خابور دیار بکر میں بہنے والی ایک نہر کا نام ہے اس کے کناروں پر ایک درخت ہوتا ہے اسے شجر الخابور کہتے ہیں۔

مورقا مورق اورق سے ماخوذ ہے اس کے معنی ہیں درخت کا ہرے بھرے پتوں سے ڈھکا ہوا ہونا۔ لم تجزع جزع کے معنی ہیں بمعنی رونا دھونا۔

ترجمہ:۔ اے خابور کا درخت کیا ہوا ہے کہ تو ہرا ابھرا (پتوں سے ڈھکا ہوا) ہے گویا کہ تو نے طریف کے بیٹے پر اظہار غم نہیں کیا ہے۔

محل استشہاد:۔ اس شعر میں شاعرہ یہ جاننے کے باوجود کہ درخت کسی کے مرنے پر رونا دھونا نہیں کرتا ہے کیونکہ یہ کام ذوی العقول کا ہے اور درخت کوئی ذوالعقول نہیں ہے لیکن اس کے باوجود تجاہل عارفانہ کے طور پر اسے ذوالعقول کی طرح فرض کر کے اسے ڈانٹ پلا رہی ہے کہ اس درخت کو

بھی چاہئے تھا کہ میرے بھائی کے مرنے پر جزع فزع کرتا اور اس کی وجہ سے یہ کمزور ہو کر اس کے پتے جھڑ جاتے لیکن اس کے پتوں کا اس پر موجود ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ اس نے ابن طریف کے مرنے پر کوئی جزع فزع نہیں کیا ہے۔

وَالْمُبَالَغَةِ فِي الْمَدْحِ كَقَوْلِهٖ شِعْرٌ اَلْمَعُ بَرْقٍ سَرٰى اَمْ ضَوْءُ مِصْبَاحٍ اَمِ ابْتِسَامَتُهَا بِالْمَنْظَرِ الضَّاحِيْ اَيِ الظَّاهِرِ اَوِ الْمُبَالَغَةِ فِي الذَّمِّ كَقَوْلِهٖ شِعْرٌ وَمَا اَدْرِيْ وَسَوْفَ اِخَالُ اَيْ اَظُنُّ وَكَسْرُ هَمْزَةِ الْمُتَكَلِّمِ فِيْهِ هُوَ الْاَفْصَحُ وَبَنُوْ اَسَدٍ يَقُوْلُوْنَ اَخَالُ بِالْفَتْحِ وَهُوَ الْقِيَاسُ اَدْرِيْ اَقَوْمٌ اٰلُ حِصْنٍ اَمْ نِسَاءٌ فِيْهِ دَلَالَةٌ عَلٰى اَنَّ الْقَوْمَ هُمُ الرِّجَالُ خَاصَّةً وَالتَّدَلُّهُ اَيْ وَكَالتَّحَيُّرِ وَالتَّدَهُّشِ فِي الْحُبِّ فِيْ قَوْلِهٖ شِعْرٌ بِاللّٰهِ يَا ظَبْيَاتِ الْقَاعِ قُلْنَ لَنَا لَيْلَايَ مِنْكُنَّ اَمْ لَيْلٰى مِنَ الْبَشَرِ فِيْ اِضَافَةِ لَيْلٰى اِلٰى نَفْسِهٖ اَوَّلًا وَالتَّصْرِيْحِ بِاسْمِهَا ثَانِيًا اِسْتِلْذَاذًا وَهٰذِهٖ اُنْمُوْذَجٌ مِنْ نُكَتِ التَّجَاهُلِ وَهِيَ اَكْثَرُ مِنْ اَنْ يَضْبِطَهَا الْقَلَمُ۔

ترجمہ:۔

اور مدح میں مبالغہ کیلئے جیسے شعر میں نہیں جانتا اور میں گمان کرتا ہوں اخال ہمزہ کے کسرہ کے ساتھ زیادہ فصیح ہے متکلم کا صیغہ ہے اور بنو اسد اس کو فتحہ کے ساتھ پڑھتے ہیں اور قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے۔ عنقریب میں جان لوں گا کہ آل حصن مرد ہیں یا عورتیں اس میں اس بات پر دلالت ہے کہ لفظ قوم مردوں کے ساتھ خاص ہے اور محبت میں حیرانگی اور سرگشتگی کا اظہار کیلئے ہوتا ہے جیسے شعر خدا کی قسم اے ہموار زمین کی ہرنیو قاع ہموار زمین کو کہتے ہیں تم ہمیں بتاؤ کہ میری لیلیٰ تم میں سے ہے یا انسانوں میں سے شروع میں لیلیٰ کی اپنی ذات کی طرف نسبت کرنے میں اور پھر دوسری بار نام کی تصریح کرنا استلذاذ کیلئے ہے اور یہ تجاہل عارفانہ کے چند نمونے ہیں ورنہ اس کے نکتے قلم بھی ضبط نہیں کر سکتا ہے۔

تشریح:۔

تجاہل عارفانہ کبھی کسی کی مدح اور تعریف میں مبالغہ کرنے کیلئے بھی ہوتا ہے جیسے بحتری کا یہ شعر ہے۔

المع برق سری ام ضوء مصباح :: ام ابتسامتها بالمنظر الضاحی

لمع برق آسمانی بجلی کی چمک۔ سری رات کے وقت ظاہر ہونا۔ ضوء مصباح چراغ کی روشنی۔ ابتسام مسکراہٹ۔ الضاحی ظاہر اور روشن ہونا۔

ترجمہ:۔ کیا رات کے وقت آسمانی بجلی کی چمک ظاہر ہوئی ہے یا چراغ کی روشنی یا محبوبہ کے چمکتے چہرے کی چمک۔

محل استشہاد:۔ شاعر کو اس بات کا علم ہونے کے باوجود کہ رات کی تاریکی میں دیواروں پر پڑنے والی چمک محبوبہ کی مسکراہٹ ہی کی تھی تجاہل عارفانہ کے طور پر محبوبہ کی تعریف میں مبالغہ کرنے کی غرض سے کہہ رہا ہے کہ معلوم نہیں رات کی تاریکی میں دیواروں پر پڑنے والی یہ چمک کوئی تھی محبوبہ کے مسکرانے کی وجہ سے اس کے دانتوں کی چمک تھی یا کوئی اور چیز تھی۔

یا برائی بیان کرنے میں مبالغہ کرنے کیلئے تجاہل عارفانہ کیا جائے جیسے زہیر ابن ابی سلمیٰ کے اس شعر میں کہ

وما ادری وسوف اخال ادری :: اقوم آل حصن ام نساء

تحقیق المفردات:۔ اخال۔ ہمزہ فتحہ اور کسرہ دونوں کے ساتھ منقول ہے قانون کے اعتبار سے اور بنو اسد کی لغت کے مطابق اسے ہمزہ کے فتحہ کیساتھ پڑھا گیا ہے جبکہ زیادہ فصیح ہمزہ کے کسرہ کے ساتھ ہے۔ قوم یہاں پر قوم سے صرف مرد ہی مراد ہیں عورتیں مراد نہیں ہیں۔

ترجمہ:۔ اور مجھے نہیں معلوم اور عنقریب معلوم ہو جائے گا کہ آل حصن مرد ہیں یا عورتیں؟

محل استشہاد:۔ اس میں شاعر کو یہ بات بخوبی معلوم ہے کہ آل حصن مرد ہیں لیکن ان کی برائی میں مبالغہ کرنے کیلئے تجاہل عارفانہ کے ذریعہ ان کے مرد ہونے سے انکار کر کے ان کو عورتیں قرار دیا ہے۔

یا کسی کی محبت میں حد سے بڑھ جانے اور تحیر کا اظہار کرنے کیلئے تجاہل عارفانہ برتا جائے جیسے حسین ابن عبداللہ غربی کا یہ شعر ہے

باللہ یاظبیات القاع قلن لنا::الیلای منکن ام لیلیٰ من البشر

تحقیق المفردات:۔ باللہ قسم کیلئے ہے۔ ظبیات ظبی کی جمع ہے جنگلی ہرن۔ قاع چٹیل برابر سرابر ہموار زمین اور میدان۔ لیلیٰ شاعر کی محبوبہ ہے اور عربوں کے شعراء عام طور محبوبہ کی تعبیر سلمیٰ لیلیٰ سعدیٰ ام عمرو وغیرہ کے ناموں کے ساتھ کرتے ہیں۔

ترجمہ:۔ اے چٹیل میدان کی ہرنیو تمہیں خدا کی قسم ہے بتاؤ کہ میری لیلیٰ تم میں سے ہے یا لیلیٰ انسانوں میں سے ہے؟

محل استشہاد:۔ شاعر کو اچھی طرح معلوم ہے کہ لیلیٰ انسان ہی ہے لیکن اس کی محبت کا استغراق ظاہر کرنے کیلئے تجاہل عارفانہ کے طور پر پوچھ رہا ہے کہ تم بتاؤ کہ وہ انسان ہے یا ہرنوں کی نسل میں سے ہے کیونکہ میں اس کی محبت میں بالکل دیوانہ ہوگیا ہوں اسی وجہ سے مجھے تو پتہ ہی نہیں چل رہا ہے کہ وہ انسان ہے یا نہیں۔

تجاہل عارفانہ کی ایک مثال مجذوب عزیز الحسن کے اس شعر میں بھی پائی جاتی ہے

یہ کون آیا کہ دھیمی پڑگئی لو شمع محفل کی:: پتنگوں کے عوض اڑنے لگیں چنگاریاں دل کی۔

فائدہ:۔ اس شعر میں لیلیٰ کا تکرار ہے اظہار تلذذ کیلئے کہ شاعر کہہ رہا ہے کہ مجھے چونکہ لیلیٰ کا نام لینے میں مزا آرہا ہے اسلئے میں اس کا نام ہی لوں گا اس کے نام کی طرف لوٹنے والی ضمیر ذکر نہیں کروں گا۔

وَمِنْهُ اَیْ مِنَ الْمَعْنَوِیِّ اَلْقَوْلُ الْمُوْجَبُ وَهُوَ ضَرْبَانِ اَحَدُهُمَا اَنْ يَقَعَ صِفَةٌ فِیْ كَلَامِ الْغَيْرِ كِنَايَةً عَنْ شَیْئٍ اُثْبِتَ لَهٗ لِذٰلِكَ الشَّیْئِ حُكْمٌ فَتُثْبِتُهَا لِغَيْرِهٖ اَیْ فَتُثْبِتُ اَنْتَ فِیْ كَلَامِكَ تِلْكَ الصِّفَةَ لِغَيْرِ ذٰلِكَ الشَّیْئِ مِنْ غَيْرِ تَعَرُّضٍ لِثُبُوْتِهٖ لِغَيْرِهٖ اَیْ ثُبُوْتِ ذٰلِكَ الْحُكْمِ لِذٰلِكَ الْغَيْرِ اَوْ نَفْيِهٖ عَنْهُ نَحْوُ يَقُوْلُوْنَ لَئِنْ رَجَعْنَا اِلَى الْمَدِيْنَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْاَعَزُّ مِنْهَا الْاَذَلَّ وَلِلّٰهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُوْلِهٖ وَلِلْمُؤْمِنِيْنَ فَالْعِزُّ صِفَةٌ وَقَعَتْ فِیْ كَلَامِ الْمُنَافِقِيْنَ كِنَايَةً عَنْ فَرِيْقِهِمْ وَالْاَذَلُّ كِنَايَةٌ عَنِ الْمُؤْمِنِيْنَ وَقَدْ اَثْبَتَ الْمُنَافِقُوْنَ لِفَرِيْقِهِمْ اِخْرَاجَ الْمُؤْمِنِيْنَ مِنَ الْمَدِيْنَةِ فَاَثْبَتَ اللّٰهُ تَعَالٰى فِی الرَّدِّ عَلَيْهِمْ صِفَةَ الْعِزَّةِ لِغَيْرِ فَرِيْقِهِمْ وَهُوَ اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗ وَالْمُؤْمِنُوْنَ وَلَمْ يَتَعَرَّضْ لِثُبُوْتِ ذٰلِكَ الْحُكْمِ الَّذِیْ هُوَ الْاِخْرَاجُ لِلْمَوْصُوْفِيْنَ بِالْعِزَّةِ اَعْنِیْ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ وَالْمُؤْمِنِيْنَ وَلَا لِنَفْيِهٖ عَنْهُمْ۔

ترجمہ:۔

اور محسنات معنویہ میں سے ایک قول موجب ہے جس کی دو قسمیں ہیں ایک یہ کہ غیر کے کلام میں ایسی صفت واقع ہو جو کسی ایسے چیز سے کنایہ ہو جس کیلئے کوئی حکم ثابت کیا گیا ہے اور تو اس صفت کو اپنے کلام میں غیر کیلئے ثابت کردے اس سے تعرض کئے بغیر کہ وہ حکم غیر کیلئے ثابت ہے یا نہیں جیسے کہتے ہیں کہ اگر ہم مدینہ کو پھر گئے تو نکال دیں گے اس سے عزت والے ذلت والوں کو اور عزت تو اللہ اور اس کے رسول اور مؤمنین کیلئے ہے تو اعز ایک صفت ہے منافقین کے کلام میں جو خود ان کے فریق سے کنایہ ہے اور اذل کنایہ ہے مؤمنین سے اور منافقین نے اپنے فریق کیلئے مدینہ سے مؤمنین کے نکال دینے کو ثابت کیا ہے پس اللہ نے ان کی تردید کرتے ہوئے صفت عزت کو ان کے فریق کے غیر کیلئے ثابت کیا ہے یعنی عزت اللہ اور اللہ کے رسول اور مؤمنین کیلئے ہے اور موصوف کیلئے اس حکم یعنی اخراج کے ثبوت یا اس کی نفی سے کوئی تعرض نہیں کیا ہے۔

تشریح:۔

قول موجب:۔ (۲۹) محسنات معنویہ میں سے ایک ''قول موجب'' ہے قول موجب اس کو ''اسلوب الحکیم'' بھی کہتے ہیں پھر قول موجب کی دو قسمیں ہیں ایک قسم یہ ہے کہ غیر کے کلام میں کوئی صفت کسی سے کنایہ کرکے اس کیلئے کوئی حکم ثابت کردیا جائے تو متکلم حکم کی طرف نفیاً یا اثباتاً تعرض کئے بغیر اس وصف کو اس کے غیر کیلئے ثابت کردے اس طور پر کہ وہ غیر اس کا بھی احتمال رکھتا ہو جیسے سورہ منافقون میں ارشاد باری تعالیٰ ہے

یقولون لان رجعنا الی المدینۃ لیخرجن الاعز منہا الاذل۔

کہتے ہیں کہ اگر ہم مدینہ لوٹے تو مدینہ سے معزز لوگ ذلیلوں کو نکال باہر کریں گے۔

محل استشہاد:۔ اس آیت میں منافقوں نے اعز کہکر منافقوں سے اور اذل کہکر مؤمنوں سے کنایہ کیا ہے اور یہ حکم ثابت کیا ہے کہ یہ منافق ان مؤمنوں کو نکال باہر کریں گے تو اس کے جواب میں اللہ تعالی نے صرف اتنا کہا ہے کہ "وللہ العزة ولرسولہ وللمؤمنین" یعنی معزز یہ منافق نہیں ہیں بلکہ معزز اللہ، اللہ کا رسول اور مؤمن ہیں۔ نکلنے کے حکم کی طرف اثباتا یا نفیا کوئی تعرض نہیں کیا ہے۔

وَالثَّانِيْ حَمْلُ لَفْظٍ وَقَعَ فِيْ كَلَامِ الْغَيْرِ عَلٰى خِلَافِ مُرَادِهٖ حَالَ كَوْنِ خِلَافِ مُرَادِهٖ مِمَّا يَحْتَمِلُهٗ ذٰلِكَ اللَّفْظُ بِذِكْرِ مُتَعَلَّقِهٖ اَيْ اِنَّمَا يُحْمَلُ عَلٰى خِلَافِ مُرَادِهٖ بِاَنْ يُذْكَرَ مُتَعَلَّقُ ذٰلِكَ اللَّفْظِ كَقَوْلِهٖ شِعْرٌ قُلْتُ ثَقَّلْتُ اِذَا اَتَيْتُ مِرَارًا قَالَ ثَقَّلْتَ كَاهِلِيْ بِالْاَيَادِيْ فَلَفْظُ ثَقَّلْتُ وَقَعَ فِيْ كَلَامِ الْغَيْرِ حَمَّلْتُكَ الْمُؤْنَةَ فَحَمَلَهٗ عَلٰى تَثْقِيْلِ عَاتِقِهٖ بِالْاَيَادِيْ وَالْمِنَنِ بِاَنْ ذَكَرَ مُتَعَلَّقَهٗ اَعْنِيْ قَوْلَهٗ بِالْاَيَادِيْ

ترجمہ:۔

اور دوسری قسم غیر کے کلام میں واقع شدہ لفظ کو اس کی مراد کے خلاف پر محمول کرنا ہے اس حال میں کہ مراد کے خلاف ہونا ان چیزوں میں سے ہو جن کا وہ لفظ احتمال رکھتا ہو اس کے متعلق کے ذکر کرنے کے ساتھ یعنی خلاف مراد پر محمول کرنا اس لفظ کے متعلق کو ذکر کرنے کے ساتھ ہوگا جیسے شعر میں نے بار بار آکر تجھے بوجھل بنادیا اس نے کہا کہ میرے شانوں کو نعمتوں سے بھاری کردیا ہے تو لفظ ثقلت غیر کے کلام میں مشقت میں مبتلا کرنے کے معنی میں ہے جس کو احسان کے ساتھ کاندھوں کو بوجھل کرنے کے معنی پر محمول کیا ہے اس طور پر کہ اس متعلق بالایدی کو ذکر کیا ہے۔

تشریح:۔

دوسری قسم یہ ہے کہ آپ کا مخاطب بات کرتے ہوئے کوئی لفظ بول کر اس کا ایک معنی مراد لے تو آپ وہی لفظ بول کر اس کا کوئی متعلق ذکر کر کے اس سے کوئی اور معنی مراد لیں جیسے ابوداؤد جاریہ ابن الحجاج کا یہ شعر ہے

قلت ثقلتُ اذااتیت مرارًا::قال ثقلت کاھلی بالایادی

تحقیق المفردات:۔ ثقل بوجھل ہونا بھاری ہونا۔ مرار ابار بار۔ کاھل گردن کے قریب کمر کا بالائی حصہ۔ ایادی ید کی جمع ہے اس کا اکثر استعمال نعمت کے معنی میں ہوتا ہے۔

ترجمہ:۔ میں نے کہا کہ میں نے بار بار آکر آپ کو بوجھل کردیا تو اس نے جواب میں کہا کہ میرے کاندھوں کو تو نے نعمتوں اور انعامات سے بھاری کردیا ہے۔

محل استشہاد:۔ اس میں لفظ "ثقلت" سے مراد کھانے پینے کا سامان ہے شاعر کہہ رہا ہے ہم آپ کے پاس آکر کھانے پینے کے سلسلے میں آپ پر بوجھ بن گئے تو مخاطب نے "ثقل" کو اس کا متعلق ایادی کے ساتھ ذکر کرکے دوسرے معنی میں لیا ہے کہ آپ ہمارے پاس آکر ہمارے لئے بوجھ نہیں بنے ہو بلکہ یہ تو آپ کی مہربانی ہے کہ آپ ذرہ نوازے کرتے ہوئے ہمارے پاس بار بار آکر ہم پہ مہربانی فرماتے ہیں جیسے کسی کا شعر ہے کہ

کہاں ہم اور کہاں یہ نکہت گل::نسیم صبح یہ تیری مہربانی

وَمِنْهُ اَيْ مِنَ الْمَعْنَوِيِّ اَلْاِطِّرَادُ وَهُوَ اَنْ تَاْتِيَ بِاَسْمَاءِ الْمَمْدُوْحِ اَوْ غَيْرِهٖ وَاَسْمَاءِ اٰبَائِهٖ عَلٰى تَرْتِيْبِ الْوِلَادَةِ مِنْ غَيْرِ تَكَلُّفٍ فِي السَّبْكِ كَقَوْلِهٖ شِعْرٌ اِنْ يَّقْتُلُوْكَ فَقَدْ ثَلَلْتَ عُرُوْشَهُمْ بِعُتَيْبَةَ بْنِ الْحَارِثِ بْنِ شِهَابٍ يُقَالُ لِلْقَوْمِ اِذَا ذَهَبَ عِزُّهُمْ وَتَضَعْضَعَ حَالُهُمْ قَدْ ثُلَّ عَرْشُهُمْ يَعْنِيْ اِنْ تَبَجَّحُوْا بِقَتْلِكَ وَفَرِحُوْا بِهٖ فَقَدْ اَثَّرْتَ فِيْ عِزِّهِمْ وَهَدَمْتَ اَسَاسَ مَجْدِهِمْ بِقَتْلِ رَئِيْسِهِمْ فَاِنْ قِيْلَ هٰذَا مِنْ تَتَابُعِ الْاِضَافَاتِ فَكَيْفَ يُعَدُّ مِنَ الْمُحَسِّنَاتِ قُلْنَا قَدْ تَقَرَّرَ اَنَّ تَتَابُعَ الْاِضَافَاتِ اِذَا سَلِمَ مِنَ الْاِسْتِكْرَاهِ مَلُحَ وَلَطُفَ وَالْبَيْتُ مِنْ هٰذَا الْقَبِيْلِ كَقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلْكَرِيْمُ ابْنُ الْكَرِيْمِ ابْنِ الْكَرِيْمِ ابْنِ الْكَرِيْمِ يُوْسُفُ ابْنُ يَعْقُوْبَ بْنِ اِسْحٰقَ

بْنِ اِبْرَاهِيمَ اَلْحَدِيثَ هٰذَا تَمَامُ مَاذُكِرَ مِنَ الضَّرْبِ الْمَعْنَوِيِّ ـ

ترجمہ:۔

اور محسنات معنویہ میں سے ایک اطراد ہے اور وہ یہ ہے کہ ممدوح یا غیر ممدوح کو اس کے آباء کے ناموں کو ولادت کی ترتیب سے الفاظ کلام میں تکلف کئے بغیر ذکر کرنا جیسے شعر اگر وہ تجھے قتل کردیں تو تو نے بھی تو ان کی عزت ملیامیٹ کر کے رکھدی ہے عتیبہ بن حارث بن شہاب کے قتل کرنے کے ساتھ۔ یہ لفظ قوم سے کہا جاتا ہے جب ان کی عزت ضائع ہو جائے ور حالت کمزور ہو جائے قد ثل عرشھم یعنی اگر وہ تیرے قتل پر فخر کریں اور خوشی منائیں تو تو نے بھی تو انکی عزت خاک میں ملادی ہے اور ان کی بزرگی کو جڑ سے اکھاڑ پھینکا ہے ان کے سردار کو قتل کرنے کے ساتھ اگر کہا جائے کہ یہ تتابع اضافات کے قبیل سے ہے اسے محسنات میں سے کیسے شمار کیا؟ تو میں کہوں گا کہ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ جب تتابع اضافات کراہت سے خالی ہو تو کلام ممکن ہو جاتا ہے اور اسی شعر کے قبیل سے ہے حضور ﷺ کا یہ ارشاد کہ کریم کا بیٹا کریم کا بیٹا کریم کا بیٹا یوسف یعقوب کا بیٹا اسحاق کا بیٹا وہ ابراہیم کا بیٹا ہے۔ یہاں تک محسنات معنویہ کی بحث ختم ہوگئی۔

تشریح:۔

الاطراد:۔(۳۰) محسنات معنویہ میں سے ایک اطراد ہے اطراد کے لغوی معنٰی ہیں ایک دوسرے سے پیچھے چلنا۔ اور اصطلاح میں اطراد کہتے ہیں نظم کلام میں تکلف کئے بغیر ممدوح یا مذموم سمیت ولادت کی ترتیب سے اس کے آباء واجداد کا ذکر کرنا یعنی پہلے بیٹے پھر والد پھر دادا کا ذکر کرنا۔ جیسے ربیعہ بن عبید کا یہ شعر ہے

ان يقتلوك فقد ثللت عروشهم ::بعتيبةبن الحارث ابن شهاب

تحقیق المفردات:۔ ثللت عروشھم اس کے معنٰی ہیں کسی کی عزت خاک میں ملا دینا ان کو ذلیل کر کے رکھدینا۔

ترجمہ:۔ اگر وہ تجھے قتل کردیں تو کوئی فکر کی بات نہیں ہے اسلئے کہ تم نے بھی تو ان کی عزت خاک میں ملادی ہے عتیبہ ابن الحارث ابن شہاب کے قتل کردینے کے ساتھ۔

محل استشہاد:۔ اس میں شاعر نے مذموم کو ولادت کی ترتیب سے ذکر کردیا ہے اس طور پر کہ پہلے مقتول کا پھر اس کے باپ اور پھر اس کے دادا کا ذکر کردیا ہے۔

اس پر کسی آدمی نے یہ اعتراض کیا کہ مذکورہ شعر تتابع اضافات پر مشتمل ہونے کی وجہ سے فصاحت سے خارج ہے جبکہ محسنات بدیعہ کیلئے فصیح ہونا ضروری ہے تو پھر آپ نے اسے محسنات بدیعہ کی مثال میں کیسے ذکر کیا؟

جواب:۔ اول تو اس میں تتابع اضافات نہیں ہے بلکہ صرف دو اضافتیں ہیں اور دوسرے نمبر پر مطلق تتابع اضافات مخل فصاحت نہیں ہے بلکہ وہ تتابع اضافات مخل فصاحت ہے جو زبان پر ثقل کا سبب بن جائے جبکہ یہ اضافت زبان پر ثقل کا سبب بن نہیں رہی ہے بلکہ اس سے تو مزید زبان پر ملاحت نمکینی اور شیرینی پیدا ہو رہی ہے یہ حضور کے اس ارشاد کی طرح ہے الکریم ابن الکریم ابن الکریم ابن الکریم یوسف ابن یعقوب ابن اسحاق ابن ابراھیم جس طرح اس حدیث میں ملاحت ہونے کی وجہ سے یہ حدیث فصیح ہے اسی طرح اس شعر میں بھی ملاحت کے ہونے کی وجہ سے یہ شعر بھی فصیح بنے گا۔

وَاَمَّا الضَّرْبُ اللَّفْظِيُّ مِنْ وُجُوْهِ الْمُحَسِّنَةِ لِلْكَلَامِ فَمِنْهُ الْجِنَاسُ بَيْنَ اللَّفْظَيْنِ وَهُوَ تَشَابُهُهُمَا فِي اللَّفْظِ اَيْ فِي التَّلَفُّظِ فَيَخْرُجُ التَّشَابُهُ فِي الْمَعْنٰى نَحْوُ اَسَدٌ وَسَبُعٌ اَوْفِي مُجَرَّدِ الْعَدَدِ نَحْوُ ضَرَبَ وَعَلِمَ اَوْ فِي مُجَرَّدِ الْوَزْنِ نَحْوُ ضَرَبَ وَ قَتَلَ وَالتَّامُّ مِنْهُ اَيْ مِنَ الْجِنَاسِ اَنْ يَتَّفِقَا اَيِ اللَّفْظَانِ فِي اَنْوَاعِ الْحُرُوْفِ فَكُلٌّ مِنَ الْحُرُوْفِ التِّسْعَةِ وَالْعِشْرِيْنَ نَوْعٌ وَبِهٰذَا يَخْرُجُ نَحْوُ يَفْرَحُ وَيَمْرَحُ وَفِي اَعْدَادِهَا وَبِهِ يَخْرُجُ السَّاقُ وَالْمَسَاقُ وَفِي هَيْئَاتِهَا وَبِهِ يَخْرُجُ نَحْوُ الْبَرْدُ وَالْبُرْدُ فَاِنَّ هَيْئَةَ الْكَلِمَةِ كَيْفِيَّةٌ حَاصِلَةٌ لَهَا بِاِعْتِبَارِ الْحَرَكَاتِ وَالسَّكَنَاتِ فَنَحْوُ ضَرَبَ وَقَتَلَ عَلٰى هَيْئَةٍ وَاحِدَةٍ مَعَ اِخْتِلَافِ الْحُرُوْفِ بِخِلَافِ ضَرَبَ وَضُرِبَ مَبْنِيًّا

لِلْفَاعِلِ وَالْمَفْعُوْلِ فَاِنَّهُمَا عَلٰی هَيْئَتَيْنِ مَعَ اِتِّحَادِ الْحُرُوْفِ وَفِیْ تَرْتِيْبِهَا اَیْ تَقْدِيْمِ بَعْضِ الْحُرُوْفِ عَلٰی بَعْضٍ وَتَأْخِيْرِهٖ عَنْهُ وَبِهٖ يَخْرُجُ نَحْوُ الْفَتْحِ وَالْحَتْفِ

ترجمہ:۔

جہاں تک کلام کے محسنات لفظیہ کی قسمیں ہیں تو ان میں سے ایک دو لفظوں کے درمیان جناس ہے اور وہ دو لفظوں کا الفاظ میں ایک دوسرے کا مشابہ ہونا ہے یعنی تلفظ میں تو اس سے تشابہ معنوی نکل جائے گا جیسے اسد اور سبع اور وہ تشابہ بھی نکل گیا جو صرف عدد میں ہو جیسے ضرب اور علم یا صرف وزن میں مشابہ ہوں جیسے ضرب قتل اور جناس تام یہ ہے کہ دو لفظ متفق ہوں انواع حروف میں تو انتیس حرفوں میں سے ہر ایک حرف دوسرے کا نوع ہے اس قید سے یفرح اور یمرح نکل جائیں گے اور اعداد حروف میں اس سے ساق اور مساق نکل جائیں گے اور ہیئات حروف میں ہو اس سے ابرد اور برد جیسے الفاظ نکل جائیں گے کیونکہ کلمہ کی ہیئت وہ کیفیت ہے جو اسکو حرکات وسکنات کے اعتبار سے حاصل ہوتی ہے تو ضرب اور قتل ایک ہی ہیئت پر ہیں اختلاف حروف کے باوجود بخلاف ضرب اور ضُرب معروف اور مجہول کے کہ یہ اتحاد حروف اور ترتیب حروف کے باوجود دو ہیئتوں پر ہیں یعنی بعض کی بعض پر تقدیم اور تاخیر میں اس سے فتح اور حتف نکل جائیں گے۔

تشریح:۔

واما اللفظی:۔

یہاں تک محسنات معنویہ کا ذکر تھا اور اب یہاں سے محسنات لفظیہ بیان کر رہے ہیں ان کی تفصیل میں جانے سے پہلے ایک بات کا جاننا ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ جس طرح محسنات معنویہ میں سے بعض ایسے تھے جن کا تعلق بالاصالۃ معنی کے ساتھ تھا لیکن بالتبع ان سے الفاظ میں بھی حسن پیدا ہورہا تھا اسی طرح محسنات لفظیہ میں سے بعض وہ ہیں جن سے اصل تو الفاظ میں حسن پیدا ہوتا ہے لیکن بالتبع معنٰی میں بھی حسن پیدا ہوتا ہے۔

چنانچہ محسنات لفظیہ کل سات ہیں۔

الجناس:۔(۱) ان میں سے پہلی قسم جناس ہے اسے تجنیس، مجانسہ، اور تجانس بھی کہتے ہیں۔ جناس کے لغوی معنٰی ہیں ایک جیسا ہونا اور اصطلاح میں دو لفظوں کا تلفظ میں ایک دوسرے کا مشابہ ہونے کو جناس کہتے ہیں۔

اس تعریف میں تلفظ کی قید لگا کر چند چیزوں کو نکالدیا ہے۔

(۱) ان دو لفظوں کو نکالدیا ہے جو صرف معنٰی میں ایک دوسرے کے مشابہ ہوں جیسے اسد اور سبع ان دونوں کا معنٰی ایک ہے کہ دونوں شیر کے معنٰی میں ہیں اور لفظ میں ان میں اختلاف ہے اسلئے یہ جناس کی تعریف سے خارج ہوں گے۔

(۲) ان دو لفظوں کو نکالدیا ہے جن میں صرف تعداد حروف میں مشابہت ہو جیسے ضرب اور علم ان دونوں لفظوں کی صرف تعداد حروف میں مشابہت ہے کہ دونوں کے تین تین حروف ہیں اسلئے ان کو جناس نہیں کہا جائے گا۔

(۳) دو لفظوں کی صرف وزن میں مشابہت ہو جیسے ضرب اور قتل یہ دونوں فعل کے وزن پر ہیں دونوں میں صرف وزن میں مشابہت ہے اسلئے یہ جناس میں داخل نہیں ہوگا۔

پھر جناس کی پانچ قسمیں ہیں۔

جناس تام، جناس محرف، جناس ناقص، جناس لاحق اور مضارع، جناس مقلوب۔

ان کی وجہ حصر یہ ہے کہ دونوں لفظ نوع تعداد حروف ہیئت اور ترتیب میں متفق ہوں گے یا نہیں اگر دونوں ان تمام چیزوں میں متفق ہوئے تو اسے جناس تام کہتے ہیں اور اگر ان چیزوں میں دونوں لفظ متفق نہ ہوئے تو پھر اختلاف صرف ہیئت میں ہوگا یا حروف کی کمی زیادتی میں یا ترتیب میں اگر صرف ہیئت میں ہو تو اسے محرف کہتے ہیں اور اگر صرف تعداد حروف میں ہو تو اسے ناقص کہتے ہیں اور اگر انواع حروف میں ہو تو اسے جناس لاحق اور جناس مضارع کہتے ہیں اگر ترتیب حروف میں ہو تو اسے مقلوب کہتے ہیں۔

جناس تام کی تعریف:۔ جناس تام دولفظوں کا انواع حروف تعداد حروف ہیئت حروف اور ترتیب حروف میں متفق ہونے کو کہتے ہیں۔

انواع حروف میں متفق ہونے کا مطلب یہ ہے کہ دوحرفوں کا انتیس (۲۹) حرفوں میں سے کسی ایک حرف میں متحد ہونا مثلاً دونوں جگہوں پر با ہوں یا دونوں جگہوں پر یا ہوں اسلئے کہ ان حروف میں سے ہر ہر حرف مستقل نوع ہے۔ چنانچہ اس قید کے لگانے کی وجہ سے یمرح اور یفرح جناس تام کی تعریف سے خارج ہوں گے کیونکہ ان دونوں جملوں میں تمام حروف ایک نوع کے نہیں ہیں ایک میں یا کے بعد میم ہے اور دوسرے میں یا کے بعد فا ہے۔''یمرح'' کے معنی ہیں اترانا۔ اور''یفرح'' کے معنی ہیں خوش ہونا۔

اعداد حروف میں متفق ہونے کا مطلب یہ ہے کہ دونوں لفظ تعداد حروف میں برابر ہوں یعنی ایک لفظ میں اگر تین حرف ہوں تو دوسرے لفظ میں بھی تین حرف ہوں چنانچہ اس قید کے لگانے کی وجہ سے جناس کی تعریف سے''الساق والمساق'' خارج ہوجائیں گے اسلئے کہ ان میں سے مساق میں ایک حرف زائد ہے۔ساق کے معنی ہیں پنڈلی اور مساق کے معنی ہیں چلنا۔

ہیئت میں دونوں لفظوں کے متفق ہونے کا مطلب یہ ہے کہ دونوں لفظ حرکات وسکنات کے اعتبار سے برابر ہوں یعنی جس ترتیب سے ایک لفظ میں حرکات وسکنات ہوں اسی ترتیب سے دوسرے لفظ میں بھی حرکات وسکنات کی ترتیب ہو جیسے ضرب اور قتل دونوں میں حرکات کی ترتیب ایک ہی طرح ہے بخلاف''ضَرَبَ''معلوم اور''ضُرِبَ'' مجہول کے کہ ان میں دونوں میں الفاظ کے مادہ میں اتحاد ہونے کے باوجود حرکات وسکنات کی ترتیب بدلنے سے دونوں کی ہیئت بدلی ہوئی ہے۔اس قید کے لگانے کی وجہ سے''ضَرَبَ''معروف اور''ضُرِبَ'' مجہول جیسے الفاظ نکل جائیں گے کیونکہ ان میں الفاظ ہیئت میں متفق نہیں ہیں۔

ترتیب حروف میں متفق ہونے کا مطلب یہ ہے کہ تقدیم وتاخیر حروف کے اعتبار سے ایک لفظ میں جو حرف مقدم ہو دوسرے لفظ میں وہی حرف مقدم ہو چنانچہ اس قید کے لگانے کی وجہ سے جناس کی تعریف سے''الفتح''اور''الحتف''نکل جائیں گے کیونکہ ان میں ترتیب حروف نہیں پائی جاتی ہے ایک میں فا مقدم ہے اور دوسرے میں فا مؤخر ہے۔الفتح کے معنی ہیں کھولنا اور الحتف کے معنی ہیں موت۔

فَإِنْ كَانَا أَيِ اللَّفْظَانِ الْمُتَّفِقَانِ فِي جَمِيعِ مَاذُكِرَمِنْ نَوْعٍ وَاحِدٍمِنْ أَنْوَاعِ الْكَلِمَةِ كَاسْمَيْنِ أَوْفِعْلَيْنِ أَوْ حَرْفَيْنِ سُمِّيَ مُمَاثِلاً جَرْيًاعَلَى اِصْطِلَاحِ الْمُتَكَلِّمِيْنَ مِنْ أَنَّ الْمُمَاثَلَةَ هِيَ الْاِتِّحَادُفِي النَّوْعِ نَحْوُيَوْمَ تَقُوْمُ السَّاعَةُ أَيِ الْقِيَامَةُ يُقْسِمُ الْمُجْرِمُوْنَ مَالَبِثُوْاغَيْرَسَاعَةٍ مِنْ سَاعَاتِ الْاَيَّامِ وَإِنْ كَانَ مِنْ نَوْعَيْنِ اِسْمٍ وَفِعْلٍ أَوِاسْمٍ وَحَرْفٍ أَوْ فِعْلٍ وَحَرْفٍ سُمِّيَ مُسْتَوْفِي كَقَوْلِهٖ شِعْرٌمَامَاتَ مِنْ كَرَمِ الزَّمَانِ فَإِنَّهُ يَحْيٰى لَدَى يَحْيَى بْنِ عَبْدِاللّٰهِ لِاَنَّهُ كَرِيْمٌ يُحْيِيْ دَرَاسِمَ الْكَرَمِ۔

ترجمہ:۔

لہٰذا اگر وہ دونوں لفظ مذکورہ بالا ان تمام چیزوں میں متفق ہوجائیں تو پھر ان کے انواع میں سے یا تو ایک نوع میں متفق ہوں گے مثلاً دونوں دو اسموں میں یا دوفعلوں میں یا دوحرفوں میں متفق ہوجائیں تو اسے مماثل کہتے ہیں متکلمین کی اصطلاح کے مطابق کہ ان کے نزدیک مماثلہ اتحاد فی الفظ کو کہتے ہیں جیسے جس دن قیامت قائم ہوگی تو گنہگار قسمیں کھائیں گے کہ ہم ایک گھڑی سے زیادہ نہیں ٹھہرے ہیں اور اگر دونوع سے ہوں کہ ایک اسم اور دوسرا فعل ہو یا ایک اسم اور دوسرا حرف ہو یا ایک فعل اور دوسرا حرف ہو تو اسے مستوفی کہتے ہیں جیسے یہ شعر زمین کا جو کرم مرگیا ہے تو وہ یحیٰ ابن عبداللہ کے پاس زندہ ہے۔ کیونکہ وہ کریم ہے اور کرم کو زندہ رکھتا ہے۔

تشریح:۔

پھر جب جناس میں یہ چاروں قیودات پائے جائیں تو وہ دونوں لفظ کلمہ کی تین قسموں میں سے کسی ایک نوع میں پائے جائیں گے یا نہیں گے یعنی دونوں اسم ہوں گے یا دونوں فعل ہوں گے یا دونوں حرف ہوں گے یا ان میں اختلاف ہوگا یعنی ایک لفظ اسم ہو دوسرا لفظ فعل ہو یا ایک حرف ہو اور دوسرا اسم یا فعل ہو اگر دونوں لفظوں میں نوع کلمہ میں اتحاد پایا جائے کہ دونوں اسم ہوں یا دونوں فعل ہوں یا دونوں حرف ہوں تو اسے مماثل کہتے ہیں جیسے ارشاد

باری تعالی ہے

یوم تقوم الساعة یقسم المجرمون مالبثوا غیر ساعة۔

جس دن قیامت قائم ہوگی تو مجرم قسم کھا کر کہیں گے کہ وہ دنیا میں تھوڑی دیر کے سوا نہیں رہے ہیں۔

محل استشہاد:۔ اس آیت میں دو جگہ ''ساعة'' کا لفظ آیا ہے اور دونوں جگہوں میں چاروں امور کے ساتھ ساتھ اسم کے مفرد ہونے میں بھی متفق ہیں۔ جمع ہونے میں ایک دوسرے کے مماثل ہوں جیسے

عدق الآجال آجال والهوى للمرأ قتال۔

اس میں اول ''آجال'' اجل کی جمع ہے بمعنی نیل گائے کی ایک ڈار اور دوسرا ''آجال'' بھی اجل کی جمع ہے بمعنی مدت۔

ایک مفرد ہو اور ایک جمع ہو جیسے

وذی ذمام دفت بالعبدفته::ولا زمام له فی مذهب العرب

اس میں ''زمام'' اول مفرد ہے بمعنی عہد و پیمان اور دوسرا ''زمام'' جمع ہے بمعنی کم پانی والا کنواں۔

وجہ تسمیہ:۔ اسے مماثل اسلئے کہتے ہیں کہ یہ مماثلت سے لیا گیا ہے اور اہل کلام اتحاد فی النوع کی تعبیر چونکہ مماثلت سے کرتے ہیں اسلئے اس کو بھی مماثل کہتے ہیں۔

اور اگر ایک نوع کے ساتھ خاص نہ ہو بلکہ وہ دو نوع میں پایا جائے کہ ایک اسم ہو اور دوسرا فعل ہو یا ایک اسم ہو اور دوسرا حرف ہو یا ایک فعل اور دوسرا حرف ہو تو اسے مستوفی کہتے ہیں

ایک اسم ہو اور دوسرا فعل ہو جیسے یحیی بن عبداللہ برمکی کی تعریف میں متنبی کا یہ شعر ہے

ماما مات من کرم الزمان وانه::یحیی لدی یحیی ابن عبد الله

فائدہ:۔ یہ ما نافیہ نہیں ہے بلکہ مصدریہ ہے

ترجمہ:۔ زمانے کا جو کرم مر جائے تو وہ یحیی ابن عبداللہ کے پاس زندہ رہتا ہے۔

محل استشہاد:۔ اس میں ''یحیی'' اول فعل اور ''یحیی'' ثانی اسم ہے اور ان دونوں میں باقی چاروں امور میں اتحاد پایا جاتا ہے۔

وَاَیْضًا لِلْجِنَاسِ التَّامِّ تَقْسِیْمٌ اٰخَرُ وَهُوَ اَنَّهُ اِنْ کَانَ اَحَدُ لَفْظَیْهِ مُرَکَّبًا وَالْاٰخَرُ مُفْرَدًا اُسْمِیَ جِنَاسُ التَّرْکِیْبِ وَحِیْنَئِذٍ فَاِنِ اتَّفَقَا اَیِ اللَّفْظَانِ الْمُفْرَدُ وَالْمُرَکَّبُ فِی الْخَطِّ خُصَّ هٰذَا النَّوْعُ مِنْ جِنَاسِ التَّرْکِیْبِ بِاسْمِ الْمُتَشَابِهِ لِاتِّفَاقِ اللَّفْظَیْنِ فِی الْکِتَابَةِ کَقَوْلِهٖ شِعْرٌ اِذَا مَلِکٌ لَمْ یَکُنْ ذَاهِبَةٍ اَیْ صَاحِبُ هِبَةٍ وَعَطَاءٍ فَدَعْهُ اَیْ اُتْرُکْهُ فَدَوْلَتُهٗ ذَاهِبَةٌ اَیْ غَیْرُ بَاقِیَةٍ وَاِلَّا اَیْ وَاِنْ لَمْ یَتَّفِقِ اللَّفْظَانِ الْمُفْرَدُ وَالْمُرَکَّبُ فِی الْخَطِّ خُصَّ هٰذَا النَّوْعُ مِنْ جِنَاسِ التَّرْکِیْبِ بِاسْمِ الْمَفْرُوْقِ لِافْتِرَاقِ اللَّفْظَیْنِ فِیْ صُوْرَةِ الْکِتَابَةِ کَقَوْلِهٖ شِعْرٌ کُلُّکُمْ قَدْ اَخَذَ الْجَامَ وَلَا جَامَ لَنَا مَا الَّذِیْ ضَرَّ مُدِیْرَ الْجَامِ لَوْ جَامَلَنَا اَیْ عَامَلَنَا بِالْجَمِیْلِ هٰذَا اِذَا لَمْ یَکُنِ اللَّفْظُ الْمُرَکَّبُ مُرَکَّبًا مِنْ کَلِمَةٍ وَبَعْضِ کَلِمَةٍ وَاِلَّا خُصَّ بِاسْمِ الْمَرْفُوْءِ کَقَوْلِکَ اَهٰذَا مُصَابٌ اَمْ طَعْمُ صَابٍ۔

ترجمہ:۔

نیز جناس تام کی ایک اور تقسیم ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر اس کا ایک لفظ مرکب اور دوسرا مفرد ہو تو اسے جناس ترکیب کہتے ہیں اس وقت اگر متفق ہوں دونوں مفرد اور مرکب لفظ خط میں تو جناس ترکیب کی اس قسم کو متشابہ کے نام کے ساتھ خاص کیا جاتا ہے کتابت میں دونوں لفظوں کے متفق ہونے کی وجہ سے جیسے شعر جب کوئی بادشاہ ہبہ والا نہ ہو تو اس کو چھوڑ دے کیونکہ اس کی حکومت ختم ہونے والی ہے ورنہ یعنی اگر دونوں مفرد اور مرکب خط میں متفق نہ ہوں تو جناس ترکیب کی اس نوع کو مفروق کے نام کیساتھ خاص کیا جاتا ہے کتابت میں دونوں لفظوں کے جدا ہونے کی وجہ سے جیسے شعر تم سب نے

جام لیا اور ہمارے پاس جام نہیں ہے کس نے ساقی کو نقصان پہنچایا ہے کاش کہ وہ ہمارے ساتھ بھی نرمی کا معاملہ کرتا یہ اس وقت ہے جب لفظ مرکب کلمہ اور بعض کلمہ سے مرکب نہ ہو ورنہ اسے مرفوٗ کے نام کے ساتھ خاص کیا جاتا ہے جیسے تیرا قول ہے یہ گنا ہے یا کڑوے درخت کا شیرا۔

تشریح:۔

جناس مذکور کی ایک تقسیم اور بھی اور وہ تقسیم افراد و ترکیب کے اعتبار سے ہے چنانچہ اگر ان میں سے ایک لفظ مفرد اور دوسرا مرکب ہو تو اسے جناس ترکیب کہتے ہیں پھر اگر دونوں لفظ خط اور صورت میں ایک جیسے ہوں تو اسے تشابہ کہتے ہیں جیسے ابوالفتح بستی کا یہ شعر ہے کہ

اذاملك لم يكن ذاهبة::فدعه فانَّ دولتهٗ ذاهبة

تحقیق المفردات:۔ ملك بادشاہ۔ ذا هبة ای ذات عطاء عطایا اور انعامات والا۔ دع اترك کے معنی میں ہے یعنی چھوڑ دو۔ ذاهبة حکومت جانے والی اور زوال پزیر ہے۔

ترجمہ:۔ جب کوئی بادشاہ عطایا والا نہ ہو تو اسے چھوڑ دو اسلئے کہ اس کی حکومت ختم ہونے والی ہے۔

محل استشہاد:۔ اس میں ''ذاهبة'' دو جگہ مذکور ہے پہلا مرکب ہے ''ذا'' اسم اشارہ اور ''هبة'' سے اور دوسرا لفظ مفرد ہے لیکن رسم الخط میں دونوں ایک طرح ہیں۔

وجہ تسمیہ:۔ اس کو تشابہ اسلئے کہتے ہیں کہ اس میں ایک مفرد اور دوسرا مرکب ہونے کے باوجود رسم الخط میں دونوں ایک طرح ہوتے ہیں۔

اور اگر مفرد اور مرکب رسم الخط میں متحد نہ ہوں تو اسے مفروق کہتے ہیں۔

جیسے مذکورہ بالا شاعر کا یہ شعر ہے کہ

كلكم قداخذالجام ولاجام لنا::ماالذی ضرمديرالجام لوجاملنا

تحقیق المفردات:۔ اخذ لینا۔ الجام شراب کا لبالب بھرا پیالہ۔ مدیر الجام ساقی شراب پلانے والا۔ ضر پریشان کرنا نقصان پہنچانا۔ جاملنا باب مفاعلہ سے ماضی کا صیغہ ہے حسن سلوک کے معنی میں ہے۔

ترجمہ:۔ تم میں سے ہر ایک نے جام لیا ہے اور ہمارے پاس کوئی جام نہیں ہے ساقی کا کیا نقصان ہوتا اگر وہ ہمارے ساتھ بھی حسن معاملہ کے ساتھ پیش آتا۔

محل استشہاد:۔ اس شعر میں ''جاملنا'' میں اول لانفی جنس کے اسم اور خبر سے مرکب ہے اور دوسرا ''جاملنا'' فعل ماضی ہے فعل اور ضمیر منصوب سے مرکب ہے۔ لیکن ضمیر چونکہ کلمہ کے جزء کی طرح ہے اسلئے اس کا مجموعہ کلمہ مفرد کی طرح ہوگا اور اسے مفرد و مرکب کی مثال بنانا صحیح ہے۔

وجہ تسمیہ:۔ اس کو جناس مفروق اسلئے کہتے ہیں کہ مفروق کے معنی ہیں جدا ہونا اور اس میں بھی دونوں لفظ رسم الخط میں ایک دوسرے سے جدا جدا ہوتے ہیں۔

یہ تفصیل اس صورت میں ہے جب مرکب لفظ پورے کلمہ سے مرکب ہو اور کلمہ اور جزء کلمہ سے مرکب نہ ہو اور اگر مرکب کلمہ اور جزء کلمہ سے مرکب ہو تو اسے جناس مرفوء کہتے ہیں جیسے ''هذا مصاب ام طعم صاب''

محل استشہاد:۔ اس میں ''مصاب'' فعال کے وزن پر ہے اور دوسرا جملہ ''طعم'' کا آخری حرف ''میم'' مرفوع اور ''صاب'' کے ملانے سے بھی یہی وزن بن جاتا ہے۔

وجہ تسمیہ:۔ اسے جناس مرفوء اسلئے کہتے ہیں کہ مرفوء رفو سے ماخوذ ہے اور رفو کے معنی ہیں کپڑے میں پیوند لگانا تو جس طرح کپڑے میں پیوند لگایا جاتا ہے اسی طرح اس میں بھی ایک کلمہ کے ساتھ دوسرے کلمہ کا جزء ملا کر اس میں پیوند لگایا جاتا ہے اسلئے اسے مرفوء کہتے ہیں۔

مصاب کے معنی ہیں گنا اور صاب ایک کڑوے درخت سے نکلنے والا شیرہ۔

وَاِنِ اخْتَلَفَا عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ وَالتَّامُ مِنْهُ اَنْ يَّتَّفِقَا اَوْ عَلٰى مَحْذُوْفٍ اَیْ هٰذَا اِنِ اتَّفَقَا فِيْمَا ذُكِرَ وَاِنِ اخْتَلَفَا اَیْ

لَفْظَا الْمُتَجَانِسَيْنِ فِيْ هَيْئَاتِ الْحُرُوْفِ فَقَطْ اَيْ اِتَّفَقَا فِي النَّوْعِ وَالْعَدَدِ وَالتَّرْكِيْبِ سُمِّيَ التَّجْنِيْسُ مُحَرَّفًا لِانْحِرَافِ اِحْدَى الْهَيْئَتَيْنِ عَنِ الْاُخْرَى وَالْاِخْتِلَافُ قَدْ يَكُوْنُ بِالْحَرَكَةِ كَقَوْلِهِمْ جُبَّةُ الْبُرْدِ جُنَّةُ الْبَرْدِ يَعْنِيْ لَفْظَيْ بُرْدٍ وَبَرْدٍ بِالضَّمِّ وَالْفَتْحِ وَنَحْوِهِ فِيْ اَنَّ الْاِخْتِلَافَ فِي الْهَيْئَةِ فَقَطْ قَوْلُهُمْ اَلْجَاهِلُ اِمَّا مُفْرِطٌ اَوْ مُفَرِّطٌ لِاَنَّ الْحَرْفَ الْمُشَدَّدَ لَمَّا كَانَ يَرْتَفِعُ اللِّسَانُ عَنْهُمَا دَفْعَةً وَاحِدَةً كَحَرْفٍ وَاحِدٍ عُدَّ حَرْفًا وَاحِدًا وَجُعِلَ التَّجْنِيْسُ مِمَّا لَا اِخْتِلَافَ فِيْهِ اِلَّا فِي الْهَيْئَةِ فَقَطْ وَلِذَا قَالَ وَالْحَرْفُ الْمُشَدَّدُ فِيْ هٰذَا الْبَابِ فِيْ حُكْمِ الْمُخَفَّفِ وَاخْتِلَافُ الْهَيْئَةِ فِيْ مُفْرِطٍ وَمُفَرِّطٍ بِاعْتِبَارِ اَنَّ الْفَاءَ مِنْ اَحَدِهِمَا سَاكِنٌ وَمِنَ الْاٰخَرِ مَفْتُوْحٌ۔

ترجمہ:۔

اور اگر مختلف ہوں اس کا عطف والتام منہ ان یتفقا پر ہے یا اس کا عطف محذوف پر ہے یعنی یہ اس صورت میں ہے جب دونوں لفظ مذکورہ امور میں متفق ہوں اور اگر دونوں الفاظ متجانسہ صرف الفاظ اور ہیئات حروف میں مختلف ہوں یعنی نوع، عدد، اور ترکیب میں متفق ہوں تو اس کو تجنیس محرف کہتے ہیں اس کی ایک ہیئت کی دوسری ہیئت سے منحرف ہونے کی وجہ سے پھر اختلاف کبھی حرکت کے ساتھ ہوگا جیسے عربوں کا قول اونی جبہ سردی کیلئے ڈھال ہے ان میں سے اول باء کے ضمہ اور ثانی با کے فتحہ کے ساتھ ہے یا اختلاف صرف ہیئت میں ہوگا جیسے عربوں کا قول جاہل زیادتی کرنے والا ہے یا کمی کرنے والا۔ کیونکہ حرف مشدد کی ادائیگی کے وقت زبان دفعۃً اوپر کی جانب اٹھتی ہے جیسے حرف واحد کی ادائیگی کے وقت اسلئے اس کو ایک حرف شمار کیا جاتا ہے اور تجنیس کی وہ قسم مانی جاتی ہے جس میں اختلاف صرف ہیئت میں ہوتا ہے اسی لئے کہا ہے کہ اس باب میں حرف مشدد مخفف کے حکم میں ہوتا ہے اور مفرط اور مفرط کی ہیئت میں اختلاف اس اعتبار سے ہے کہ ایک میں فاء ساکن ہے اور دوسرے میں فاء مفتوح ہے۔

تشریح:۔

وان اختلفا:۔ ترکیبی اعتبار سے اس میں دو احتمال ہیں ایک احتمال یہ ہے کہ اس کا عطف ''وان اتفقا'' پر ہو اس صورت میں اس کا معنی بنے گا کہ اگر دو کلمے ایک دوسرے کے ساتھ مذکورہ بالا چیزوں میں مشترک نہ ہوں۔ جبکہ دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس کا عطف محذوف پر ہو اس صورت میں اس کی تقدیری عبارت یوں بنے گی ''ھذا ان اتفقا فیما ذکر وان اختلفا'' یعنی یہ پوری تفصیل تو اس صورت میں ہے جب دونوں متفق ہوں اور اگر یہ دونوں مختلف ہو جائیں تو پھر اس کی تفصیل وہ ہے جو ابھی آرہی ہے۔

چنانچہ اگر متجانسین مختلف ہوں تو ان کے اختلاف کی پہلی صورت یہ ہے کہ دونوں ہیئت حروف یعنی صیغہ میں مختلف ہوں کہ باقی تمام چیزوں میں متفق ہونے کے باوجود حرکات وسکنات میں مختلف ہو جائیں تو اسے ''جناس محرّف'' کہتے ہیں۔

وجہ تسمیہ:۔ اسے جناس محرف اسلئے کہتے ہیں کہ محرف تحریف سے ماخوذ ہے اور تحریف کے معنی ہیں بدلا ہوا ہونا اور اس میں بھی چونکہ ایک کلمہ کی ہیئت دوسرے کلمہ کی ہیئت سے بدلی ہوئی ہوتی ہے اسلئے اسے جناس محرف کہتے ہیں۔

پھر ہیئت میں اختلاف کی مختلف صورتیں ہیں۔

پہلی صورت یہ ہے کہ صرف حرکت میں اختلاف ہو جیسے جُبَّةُ الْبُرْدِ جُنَّةُ الْبَرْدِ'' یعنی اون کا جبہ سردی سے ڈھال ہوتا ہے۔

محل استشہاد:۔ اس میں ''برد'' اول اور ثانی میں صرف حرکت کا اختلاف ہے کہ اول کا ''با'' مضموم اور ثانی کا ''با'' مفتوح ہے۔

دوسری مثال جیسے الجاھل اما مفرط او مفرّط'' اس میں اول افراط باب افعال سے اور ثانی تفریط باب تفعیل سے ہے یعنی جاہل آدمی یا زیادتی کرتا ہے اور یا کمی۔

محل استشہاد:۔ اس میں ''مفرط'' اول اور ثانی میں صرف حرکت کے اعتبار سے فرق ہے کہ اول ''فا'' ساکن ہے جبکہ ثانی ''فا'' مفتوح ہے۔

فائدہ:۔ تجنیس میں حرف مشدد ایک ہی حرف کے حکم میں ہوتا ہے کیونکہ حرف مشدد کے ادا کرتے وقت چونکہ زبان ایک ہی بار اٹھتی ہے اسلئے اسے ایک ہی حرف سمجھا جاتا ہے اسی وجہ سے اس میں تجنیس کا اعتبار ہوتا ہے۔

وَقَدْ يَكُوْنُ الْاِخْتِلَافُ بِالْحَرْكَةِ وَالسُّكُوْنِ جَمِيْعًا كَقَوْلِهِمْ اَلْبِدْعَةُ شَرَكُ الشِّرْكِ فَاِنَّ الشِّيْنَ مِنَ الْاَوَّلِ مَفْتُوْحٌ وَمِنَ الثَّانِيْ مَكْسُوْرٌ وَالرَّاءَ مِنَ الْاَوَّلِ مَفْتُوْحٌ وَمِنَ الثَّانِيْ سَاكِنٌ وَاِنِ اخْتَلَفَا اَيْ لَفْظَا الْمُتَجَانِسَيْنِ فِيْ اَعْدَادِهَا اَيْ اَعْدَادِ الْحُرُوْفِ بِاَنْ يَكُوْنَ فِيْ اَحَدِ اللَّفْظَيْنِ حَرْفٌ زَائِدٌ اَوْ اَكْثَرُ اِذَا سَقَطَ حَصَلَ الْجِنَاسُ التَّامُّ يُسَمَّى الْجِنَاسُ نَاقِصًا لِنُقْصَانِ اَحَدِ اللَّفْظَيْنِ عَنِ الْاٰخَرِ۔

ترجمہ:۔

اور کبھی اختلاف حرکت اور سکون دونوں کے اعتبار سے ہوتا ہے جیسے عربوں کا قول بدعت شرک کا جال ہے یہاں اول میں شین مفتوح اور ثانی میں شین مکسور ہے اور اول میں راء مفتوح اور ثانی میں ساکن ہے اور اگر دونوں الفاظ متجانسہ مختلف ہوں اعداد حروف میں اس طور پر کہ لفظ میں کوئی ایسا حرف زائد ہو کہ اگر اس کو گرا دیا جائے تو جناس تام حاصل ہو جائے تو اسے جناس ناقص کہتے ہیں کیونکہ اس میں ایک کے الفاظ دوسرے سے کم ہوتے ہیں۔

تشریح:۔

دوسری صورت یہ ہے کہ متجانسین حرکت اور سکون دونوں کے اعتبار سے مختلف ہوں جیسے البدعۃ شَرَكُ الشِّرْكِ "بدعت شرک کا جال ہے
محل استشہاد:۔اس میں " شَرَك "اول میں شین مفتوح اور "شِرْك" ثانی میں شین مکسور ہے اسی طرح "شرك" اول میں را مفتوح اور "شرك" ثانی میں را ساکن ہے۔

وان اختلفا ۔اختلاف کی دوسری صورت یہ ہے کہ دونوں لفظوں میں تعداد حروف میں اس طور پر اختلاف ہو کہ ان میں سے ایک میں زیادہ اور دوسرے میں کم ہوں اس طور پر کہ اگر زائد حروف میں سے ایک یا دو حرفوں کو حذف کر دیا جائے تو اس سے جناس تام بن جائے تو اس کو جناس ناقص" کہتے ہیں جناس ناقص کو ناقص اسلئے کہتے ہیں کہ اس میں طرفین میں سے ایک کے حروف دوسرے سے کم ہوتے ہیں۔

وَذٰلِكَ الْاِخْتِلَافُ اِمَّا بِحَرْفٍ وَاحِدٍ فِي الْاَوَّلِ مِثْلُ وَالْتَفَّتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ اِلٰى رَبِّكَ يَوْمَئِذِ الْمَسَاقُ بِزِيَادَةِ الْمِيْمِ اَوْ فِي الْوَسَطِ نَحْوُ جَدِّيْ جُهْدِيْ بِزِيَادَةِ الْهَاءِ وَقَدْ سَبَقَ اَنَّ الْمُشَدَّدَ فِيْ حُكْمِ الْمُخَفَّفِ اَوْ فِي الْاٰخِرِ نَحْوُ قَوْلِهٖ ع يَمُدُّوْنَ مِنْ اَيْدٍ عَوَاصٍ عَوَاصِمِ بِزِيَادَةِ الْمِيْمِ وَلَا اعْتِبَارَ بِالتَّنْوِيْنِ وَقَوْلُهٗ مِنْ اَيْدٍ فِيْ مَوْقِعِ مَفْعُوْلٍ يَمُدُّوْنَ عَلٰى زِيَادَةِ مِنْ كَمَا هُوَ مَذْهَبُ الْاَخْفَشِ اَوْ عَلٰى كَوْنِهَا لِلتَّبْعِيْضِ كَمَا فِيْ قَوْلِهِمْ هَزَّ مِنْ عِطْفِهٖ وَحَرَّكَ مِنْ نَشَاطِهٖ اَوْ عَلٰى اَنَّهٗ صِفَةُ مَحْذُوْفٍ اَيْ يَمُدُّوْنَ سَوَاعِدَ مِنْ اَيْدٍ عَوَاصٍ جَمْعُ عَاصِيَةٍ مِنْ عَصَاهُ ضَرَبَهٗ بِالْعَصَا وَعَوَاصِمُ مِنْ عَصَمَهٗ حَفِظَهٗ وَحَمَاهُ وَتَمَامُهٗ تَصُوْلُ بِاَسْيَافٍ قَوَاضٍ قَوَاضِبِ اَيْ يَمُدُّوْنَ اَيْدِيًا ضَارِبَاتٍ لِلْاَعْدَاءِ حَامِيَاتٍ لِلْاَوْلِيَاءِ صَائِلَاتٍ عَلَى الْاَقْرَانِ بِسُيُوْفٍ حَاكِمَةٍ بِالْقَتْلِ قَاطِعَةٍ وَرُبَّمَا سُمِّيَ هٰذَا الْقِسْمُ الَّذِيْ يَكُوْنُ الزِّيَادَةُ فِي الْاٰخِرِ مُطَرَّفًا۔

ترجمہ:۔

اور یہ اختلاف یا تو حرف واحد کے ساتھ ہوگا جیسے اور پنڈلی پنڈلی کے ساتھ لپٹ گئی اس دن تیرے رب کی طرف کھنچ کر جانا ہے میم کی زیادتی کے ساتھ یا درمیان میں جیسے کوشش کرنا میری طاقت ہے ہاء کی زیادتی کے ساتھ اور یہ بات تو گزر چکی ہے کہ حرف مشدد مخفف کے حکم میں سمجھا جاتا ہے ۔یا آخر میں جیسے مصرعہ وہ مارنے والے ہاتھ بڑھاتے ہیں اور حفاظت کرنے والے میم کی زیادتی کے ساتھ اور تنوین کا کوئی اعتبار نہیں ہے اور من اید یمدون کے مفعول کی جگہ ہے کلمہ من کی زیادتی کے ساتھ جیسا کہ اخفش کا مذہب ہے یا اس بناء پر کہ من تبعیضیہ ہے جیسے اس قول میں ہے کہ اس کے بعض اعضاء نے حرکت کی یا اس بناء پر کہ محذوف کی صفت ہے عواص عاصیہ کی جمع ہے عصاۃ بمعنی لکڑی سے مارنا عواصم عصمہ سے مأخوذ ہے بمعنی حفاظت کرنا دوسرا مصرعہ یہ ہے کہ حملہ کرتے ہیں فیصلہ کرنے والی کاٹنے والی تلواروں کے ساتھ یعنی وہ دشمنوں کو مارنے والے ہیں اور اس قسم کو جس میں زیادتی آخر میں ہو مطرف کہتے ہیں۔

تشریح:۔

پھر اس کی تین صورتیں ہیں یہ حرف زائد لفظ کے شروع میں ہوگا یا درمیان میں یا آخر میں۔

شروع میں ہو جیسے والتفت الساق بالساق الی ربك یومئذ المساق ۔اور پنڈلی پنڈلی سے مل جائے گی اس دن تیرے رب کی طرف جانا ہوگا۔

محل استشہاد:۔اس آیت میں دوسرے جناس میں صرف میم اس طرح اضافی ہے کہ اگر اس کو حذف کر دیا جائے تو دونوں لفظ برابر ہو جائیں گے اور جناس تام بن جائے گا۔

درمیان میں حرف زائد ہو جیسے جذی جهدی ۔میری طاقت میری کوشش۔

محل استشہاد:۔اس میں ''ھـــا'' لفظ جناس کے درمیان میں اس طرح زائد ہے کہ اگر اسے حذف کر دیا جائے تو یہ جناس تام بن جائے گا۔

اور باقی یہ بات کہ حرف مشدد ایک حرف سمجھا جاتا ہے یا دو حرف سمجھے جاتے ہیں اس کے بارے میں تفصیل پہلے گزر چکی ہے۔

لفظ جناس کے آخر میں کوئی حرف زائد ہو جیسے متنبی کا یہ شعر ہے

یمدون من اید عواص عواصم::تصول باسیاف قواض قواضب

تحقیق المفردات:۔ یمدون مد کی جمع ہے بڑھانا۔اید ید کی جمع ہے بمعنی ہاتھ۔عواص عاصیة کی جمع ہے ضربة بالعصا کے معنی میں ہے یعنی لاٹھی کیساتھ کسی کو مارنا۔عواصم عاصم کی جمع ہے بمعنی بچانا محفوظ کرنا۔تصول صال یصول سے ہے بمعنی حملہ کرنا اسیاف سیف کی جمع ہے بمعنی تلوار۔ قواض قاضی کی جمع ہے فیصلہ کرنا حکم کرنا۔قواضب قاضب کی جمع ہے بمعنی کاٹنا۔

ترجمہ:۔وہ مارنے والے اور حفاظت کرنے والے ہاتھ بڑھاتے ہیں اور حکم کرنے والی اور کاٹنے والی تلواروں کے ساتھ حملہ کرتے ہیں۔

محل استشہاد:۔اس میں دونوں مصرعوں کے آخر میں عواص عواصم اور قواض قواضب محل استشہاد ہے ان میں سے اول میں ''میم'' بڑھادیا ہے اور ثانی میں ''با'' اس طور پر بڑھادیا ہے کہ اگر ان کو حذف کر دیا جائے تو دونوں لفظ برابر ہو جائیں گے اور یہ جناس تام بن جائے گا۔

فائدہ:۔ عواص کی تنوین کا اعتبار نہیں ہوتا ہے اور اس کی وجہ سے جناس میں فرق نہیں آئے گا۔

فائدہ:۔اس شعر میں ''من اید'' کے بارے میں مختلف اقوال ہیں۔

پہلا قول یہ ہے کہ اس میں ''اید'' ترکیب میں مفعول بن رہا ہے اس طور پر کہ اس میں ''من'' زائدہ ہے اس کی تقدیری عبارت بنے گی ''یمدّون اید'' یعنی وہ اپنے ہاتھ بڑھاتے ہیں اس قول کا قائل امام اخفش ہیں۔

دوسرا قول یہ ہے کہ ''من'' زائدہ نہ ہو بلکہ من تبعیض کیلئے ہو جیسے کہ'' هزّ من عطفه وحرّك من نشاطه ''میں'' من ''تبعیض کیلئے نہیں ہے۔ اس کے معنی ہیں اس کے بعض اعضاء نے حرکت کی۔اس صورت اس کے معنی ہوں گے کہ وہ اپنے بعض ہاتھوں کو حرکت دیتے ہیں۔

اور تیسرا قول یہ ہے کہ یہ موصوف محذوف کیلئے صفت ہے اس صورت میں اس کی تقدیری عبارت یوں بنے گی ''یمدّون سواعد من اید'' یعنی وہ ہاتھوں کی ایسی کلائیوں کو بڑھاتے ہیں جو دشمنوں کو قتل کرنے والی اور دوستوں کی حفاظت کرنے والی ہیں۔

فائدہ:۔بعض لوگوں نے اس کو ''جناس مطرف'' کہا ہے اسلئے کہ مطرف کے معنی ہیں طرف میں واقع ہونا اور اس میں اضافہ بھی طرف میں واقع ہوتا ہے۔

وَاِمَّا بِاَكْثَرَ مِنْ حَرْفٍ وَاحِدٍ وَهُوَ عَطْفٌ عَلٰی قَوْلِهٖ اِمَّا بِحَرْفٍ وَلَمْ يَذْكُرْهُ. هٰذَا الضَّرْبُ اِلَّا مَا يَكُوْنُ الزِّيَادَةُ فِي الْاٰخِرِ كَقَوْلِهَا اَيِ الْخَنْسَاءِ شِعْرًا اِنَّ الْبُكَاءَ هُوَ الشِّفَاءُ مِنَ الْجَوٰى اَيْ حَرْقَةِ الْقَلْبِ بَيْنَ الْجَوَانِحِ بِزِيَادَةِ النُّوْنِ وَالْحَاءِ وَرُبَمَا سُمِّيَ هٰذَا النَّوْعُ مُذَيَّلًا وَاِنِ اخْتَلَفَا اَيْ لَفْظَا الْمُتَجَانِسَيْنِ فِيْ اَنْوَاعِهَا اَيْ اَنْوَاعِ الْحُرُوْفِ فَيُشْتَرَطُ اَنْ لَا يَقَعَ. الْاِخْتِلَافُ بِاَكْثَرَ مِنْ حَرْفٍ وَاحِدٍ وَاِلَّا لَبَعُدَ بَيْنَهُمَا التَّشَابُهُ وَلَمْ يَبْقَ

التَّجَانُسُ كَلَفْظَيْ نَصَرَ وَنَكَلَ ثُمَّ الْحَرْفَانِ اللَّذَانِ وَقَعَ فِيْهِمَا الْاِخْتِلَافُ اِنْ كَانَا مُتَقَارِبَيْنِ فِي الْمَخْرَجِ سُمِّيَ الْجِنَاسُ مُضَارِعًا۔

ترجمہ:۔

یا زائد کے ساتھ ہوگا جیسے حرف واحد سے اس کا عطف مصنفؒ کے قول اما بحرف پر ہے اس قسم کی صرف اسی صورت کو ذکر کیا ہے جس میں زیادتی آخر میں ہو جیسے حضرت خنساء کا شعر ہے بیشک رونا دل کی جلن اور پسلیوں کے بیچ کی سوزش کیلئے شفاء ہے نون اور حرف جر کی زیادتی کے ساتھ اس قسم کو مذیل کہتے ہیں اور اگر دونوں متجانس انواع حروف میں مختلف ہو جائیں تو اس کیلئے شرط یہ ہے کہ اختلاف ایک حرف سے زیادہ میں نہ ہو ورنہ ان میں تشابہ دور ہو جائے گا اور تجانس باقی نہیں رہے گا جیسے نصر اور نکل میں ہے پھر وہ حروف جن میں اختلاف واقع ہوا ہے اگر متقارب فی المخرج ہوں تو اسے جناس مضارع کہتے ہیں۔

تشریح:۔

کبھی کبھار تعداد حروف میں اختلاف دو حرفوں میں ہوتا ہے پھر مصنفؒ نے اس کی ایک ہی مثال ذکر کردی ہے کہ آخر میں حرف زائد ہو جیسے حضرت خنساء کا یہ شعر ہے

اِنَّ البکاء هو الشفاء::من الجوى بين الجوانح۔

تحقیق المفردات:۔ بکاء کے معنٰی ہیں رونا۔ شفاء کے معنٰی ہیں بیماری سے صحت یاب ہونا۔ جوای عشق یا غم کی وجہ سے دل کی جلن کو کہتے ہیں۔ جوانح جانحۃ کی جمع ہے اس کے معنٰی ہیں پسلیاں۔

ترجمہ:۔ بیشک رونا وہ شفاء ہے پسلیوں کے درمیان غم کی وجہ سے جلنے والے دل کی جلن کیلئے۔

محل استشہاد:۔ اس میں جویٰ اور جوانح میں دو حرف کا فرق ہے کہ جویٰ میں کم اور جوانح میں دو حرف ''نون اور حا'' زائد ہیں اس طور پر کہ اگر ان دونوں حرفوں کو حذف کر دیا جائے تو جناس تام بن جاتا ہے۔

اس قسم کو ''مذیل'' کہتے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ مذیل ذیل سے مأخوذ ہے اور ذیل کے معنٰی قمیص کی دامن اور دامن قمیص کے آخر میں ہوتی ہے اور اس میں بھی کلمہ کے آخر میں زیادتی ہوتی ہے اسلئے اس کو مذیل کہتے ہیں۔

اور اگر الفاظ متجانسہ میں انواع حروف میں اختلاف پایا جائے یعنی دو لفظوں میں حروف مختلف ہوں تو اس کیلئے شرط یہ ہے کہ یہ اختلاف صرف ایک حرف تک محدود ہو ایک سے زائد میں اختلاف نہ ہو کیونکہ زائد میں اختلاف ہونے کی صورت میں دو لفظوں کے درمیان بعد بہت زیادہ بڑھ جائے گا اور یہ بعد تشابہ کی وجہ سے جناس سے خارج ہو جائے گا۔

پھر جناس کے جن دو لفظوں میں ایک حرف زائد ہوگا تو یہ دونوں حروف مختلفہ متقارب المخرج ہوں گے یا نہیں؟ اگر دونوں حرف قریب المخرج ہوں تو اسے ''جناس مضارع'' کہتے ہیں۔

وَهُوَ ثَلَاثَةُ اَضْرُبٍ لِاَنَّ الْحَرْفَ الْاَجْنَبِيَّ اِمَّا فِي الْاَوَّلِ نَحْوُ قَوْلِهٖ بَيْنِيْ وَبَيْنَ كِنِّيْ لَيْلٌ دَامِسٌ وَطَرِيْقٌ طَامِسٌ اَوْفِي الْوَسْطِ نَحْوُ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَهُمْ يَنْهُوْنَ عَنْهُ وَيَنْئَوْنَ عَنْهُ اَوْفِي الْاٰخِرِ نَحْوُ اَلْخَيْلُ مَعْقُوْدٌ بِنَوَاصِيْهَا الْخَيْرُ وَلَا يَخْفٰى تَقَارُبُ الدَّالِ وَالطَّاءِ وَكَذَا الْهَاءِ وَالْهَمْزَةِ وَكَذَا اللَّامِ وَالرَّاءِ وَالَّا اَيْ وَاِنْ لَمْ يَكُنِ الْحَرْفَانِ مُتَقَارِبَيْنِ سُمِّيَ لَاحِقًا وَهُوَ اَيْضًا اِمَّا فِي الْاَوَّلِ نَحْوُ وَيْلٌ لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُمَزَةٍ اَلْهُمَزَةُ الْكَسْرُ وَاللُّمَزَةُ الطَّعْنُ وَشَاعَ اِسْتِعْمَالُهَا فِي الْكَسْرِ مِنْ اَعْرَاضِ النَّاسِ وَالطَّعْنِ فِيْهَا وَبِنَاءُ فُعَلَةٍ يَدُلُّ عَلَى الْاِعْتِيَادِ اَوْفِي الْوَسْطِ نَحْوُ ذٰلِكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَفْرَحُوْنَ فِي الْاَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَبِمَا كُنْتُمْ تَمْرَحُوْنَ وَفِيْ عَدَمِ تَقَارُبِ الْفَاءِ وَالْمِيْمِ نَظَرٌ فَاِنَّهُمَا شَفَوِيَّتَانِ وَاِنْ اُرِيْدَ بِالتَّقَارُبِ اَنْ يَكُوْنَ بِحَيْثُ تُدْغَمُ اَحَدُهُمَا فِي الْاُخْرٰى فَالْفَاءُ وَالْهَمْزَةُ لَيْسَتَا كَذٰلِكَ

اَوْفِی الْاٰخِرِ نَحْوُ وَاِذَا جَاءَ هُمْ اَمْرٌ مِّنَ الْاَمْنِ ۔

ترجمہ:۔

پھر اس کی تین قسمیں ہیں یا تو ابتداء میں ہوگا جیسے میرے اور میرے گھر کے درمیان شب تاریک اور بے نشان راستہ ہے یا درمیان میں ہوگا جیسے وہ روکتے ہیں اس سے اور دور رہتے ہیں اس سے یا آخر میں ہوگا جیسے گھوڑوں کی پیشانی کے ساتھ بھلائی باندھی گئی ہے اور دال اور طاء کے ایک دوسرے کے ساتھ قرب بالکل ظاہر ہے اسی طرح باء اور ہمزہ کا اور لام اور راء کا متقارب ہونا ورنہ یعنی اگر وہ متقارب نہ ہوں تو ان کا نام لاحق رکھا جاتا ہے اور یہ بھی ابتداء میں ہوگا جیسے ہلاکت ہے ہر طعنہ دینے والے اور عیب چینی کرنے والے کیلئے ہمزہ توڑنا اور لمزہ طعن دونوں کا استعمال ہتک عزت کیلئے شائع ہے اور فعلۃ کا وزن عادی بننے پر دلالت کرتا ہے یا درمیان میں جیسے یہ بدلہ ہے اس کا جو تم زمین میں ناحق تکبر کرتے پھرتے تھے اور اس کا جو تم اکڑتے تھے۔ اس میں فاء اور میم کے متقارب نہ ہونے میں نظر ہے کیونکہ یہ دونوں شفوی ہیں اور اگر متقارب سے ان دونوں کا اس حیثیت سے ہونا مراد ہو کہ ایک دوسرے میں مدغم ہوسکیں تب تو فاء اور ہمزہ بھی ایسے نہیں ہیں یا آخر میں جیسے جب ان کے پاس کوئی امر امن کا آیا۔

تشریح:۔

پھر اس کی تین قسمیں ہیں۔ حرف مختلف شروع میں ہوگا یا درمیان میں اور یا آخر میں؟۔

شروع میں ہو جیسے حریری کا قول ہے بینی وبین کِنّی لیل دامس وطریق طامس میرے اور میرے گھر کے درمیان تاریک رات اور نشان مٹے ہوئے رستہ ہے۔

محل استشہاد:۔ اس میں ''دامس'' اور ''طامس'' جناس میں دو مختلف حرف ہیں اور ان دونوں کے شروع میں ''میم'' اور ''طا'' مختلف ہیں درمیان میں دونوں مختلف ہوں جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ''وهم ينهون عنه وينئون عنه'' وہ اس سے باز اور دور رہتے ہیں۔

محل استشہاد:۔ اس میں ''ینهون'' اور ''ینئون'' میں جناس ہے ان میں ''ہمزہ'' اور ''ھا'' میں اختلاف ہے اور یہ دونوں حروف حلقی قریب المخرج ہیں۔

جناس کے آخر میں دونوں حروف مختلف ہوں جیسے ارشاد نبوی ہے ''الخیل معقود بنواصیها الخیر'' گھوڑوں کی پیشانی کے ساتھ بھلائی باندھی گئی ہے۔

محل استشہاد:۔ اس میں ''الخیل'' اور ''الخیر'' کے درمیان جناس ہے اور ان کا آخری حرف ایک دوسرے سے مختلف ہے کہ اول کے آخر میں لام اور ثانی کے آخر میں را ہے۔

اور اگر دونوں حروف مختلفہ قریب المخرج نہ ہوں تو اس کی بھی تین قسمیں ہیں کہ وہ حروف مختلفہ کلمہ جناس کے شروع میں ہوں گے یا درمیان میں یا آخر میں۔

شروع میں ہوں جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ویل لکل همزة لمزة۔ ''همزة'' کے معنی ہیں توڑنا اور ''لمزة'' کے معنی ہیں طعن زنی کرنا اور ''فعلة'' کا وزن چونکہ فطری کاموں کیلئے استعمال ہوتا ہے اسلئے اس کے معنی ہوں گے ہلاکت و بربادی ہو ہر طعنہ دینے والے اور لوگوں کی عزتوں پر دھبہ لگانے والے پر۔

محل استشہاد:۔ اس میں ''همزة'' اور ''لمزة'' دو حرف جناس کے شروع میں آئے ہیں اور دونوں مختلف ہیں اور اس کے ساتھ ساتھ قریب المخرج بھی نہیں ہیں۔

جناس کے درمیان میں دو حرف مختلف ہو جائیں جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ''ذلکم بما کنتم تفرحون فی الارض وبما کنتم تمرحون۔ یہ اسلئے کہ تم لوگ زمین پر تکبر کرتے تھے اور اترا کر چلتے تھے۔

محل استشہاد:۔ اس میں تفرحون اور تمرحون میں جناس ہے اور حرف مختلف اول میں ''فا'' اور ثانی میں ''میم'' لفظ جناس کے درمیان

میں ہیں اور دونوں قریب المخرج بھی نہیں ہیں۔

اس پر کسی آدمی نے اعتراض کیا کہ آپ نے اس آیت کو غیر قریب المخرج کی مثال میں ذکر کیا ہے جبکہ اس میں میم اور فا دونوں حروف شفوی ہونے کی وجہ سے قریب المخرج ہیں تو پھر آپ نے اسے غیر قریب المخرج کی مثال کیسے بنایا؟

بعض لوگوں نے اس اعتراض کا جواب یہ دیا ہے کہ قریب المخرج ہونے سے ہماری مراد یہ ہے کہ دونوں کا آپس میں ادغام ہوسکتا ہوان دو حرفوں کا چونکہ آپس میں ادغام نہیں ہوسکتا ہے اسلئے ان کو یہاں پر غیر قریب المخرج کی مثال میں ذکر کرنا صحیح ہے۔

لیکن اس پر پھر اعتراض ہوتا ہے کہ اگر یہ بات ہے تو پھر متقاربین میں ''ینھون اور ینئون'' کی مثال صحیح نہیں ہونی چاہئے اسلئے اس میں ھاء اور ہمزہ کا ایک دوسرے میں ادغام کرنا اگر چہ صحیح نہیں ہے لیکن پھر بھی آپ نے اس کو متقاربین کی مثال میں ذکر کر دیا ہے۔

الغرض اس آیت کو متقاربین کی مثال بنانا اعتراض سے خالی نہیں ہے۔

جناس کے آخر میں دو حرف مختلف ہو جائیں جیسے ارشاد باری تعالی ہے ''واذاجاء ھم امرمن الامن'' اور جب آئے ان کے پاس کوئی معاملہ امن میں سے۔

محل استشہاد:۔ اس میں ''امر'' اور ''امن'' جناس میں سے ہیں ان میں حرف مختلف آخر میں ہے کہ ایک میں ''را'' جبکہ دوسرے میں ''نون'' ہے اور یہ دونوں قریب المخرج نہیں ہیں۔

وَاِن اخْتَلَفَ اَیْ لَفْظُ الْمُتَجَانِسَیْنِ فِیْ تَرْتِیْبِهَا اَیْ تَرْتِیْبِ الْحُرُوْفِ بِاَنْ یَّتَّحِدَ النَّوْعُ وَالْعَدَدُ وَالْهَیْئَةُ لٰکِنْ قُدِّمَ فِیْ اَحَدِ اللَّفْظَیْنِ بَعْضُ الْحُرُوْفِ وَاُخِّرَ فِی اللَّفْظِ الْاٰخَرِ سُمِّیَ هٰذَا النَّوْعُ تَجْنِیْسُ الْقَلْبِ نَحْوُ حُسَامُهٗ فَتْحٌ لِاَوْلِیَائِهٖ حَتْفٌ لِاَعْدَائِهٖ وَیُسَمّٰی قَلْبُ کُلٍّ لِانْعِکَاسِ تَرْتِیْبِ الْحُرُوْفِ کُلِّهَا وَنَحْوُ اَللّٰهُمَّ اسْتُرْ عَوْرَاتِنَا وَاٰمِنْ رَوْعَاتِنَا وَیُسَمّٰی قَلْبُ بَعْضٍ اِذْلَمْ یَقَعِ الْاِنْعِکَاسُ اِلَّا بَیْنَ بَعْضِ حُرُوْفِ الْکَلِمَةِ۔

ترجمہ:۔

اور اگر الفاظ متجانسہ ترتیب حروف میں مختلف ہوں اس طور پر کہ نوع عدد اور ہیئت میں متحد ہوں لیکن ایک لفظ میں بعض حروف مقدم ہوں اور دوسرے بعض مؤخر ہوں اس کو تجنیس قلب کہتے ہیں جیسے اس کی تلوار دوستوں کیلئے فتح اور دشمنوں کیلئے موت ہے اور اس کو قلب کل کہتے ہیں کیونکہ کل کی ترکیب منعکس ہے اور جیسے اے اللہ ہمارے عیوب چھپالے اور ہم کو گھبراہٹوں سے محفوظ فرما۔ اور اس کو قلب بعض کہتے ہیں کیونکہ انعکاس کلمہ کے بعض حروف میں ہے۔

تشریح:۔

اختلاف کی چوتھی صورت یہ ہے کہ دونوں متجانسین باقی تینوں چیزوں میں متحد ہوں البتہ صرف ترتیب حروف میں ان کے درمیان اختلاف پایا جائے کہ ایک کلمہ میں کچھ حروف مقدم ہوں اور دوسرے کلمہ میں اس ترتیب کو بدل کر ان میں سے کچھ کو مقدم اور کچھ کو مؤخر کر دیا گیا ہو تو اسے تجنیس قلب کہتے ہیں۔

وجہ تسمیہ:۔ اسے تجنیس قلب اسلئے کہتے ہیں کہ قلب کے معنیٰ ہیں بدلنا اور اس میں بھی کلمہ کی اصل ترتیب بدل دی جاتی ہے۔

پھر قلب کی دو قسمیں ہیں قلب کل قلب بعض۔

قلب کل یہ ہے کہ جناس اول کی پوری ترتیب بدل دی گئی ہو یعنی کلمہ اول کے حرف اول کو دوسرے کلمہ کے آخر میں ذکر کر دیا جائے اسی طرح درمیان کو درمیان میں اور کلمہ اول کے حرف آخر کو دوسرے کلمہ کے شروع میں ذکر کر دیا جائے جیسے

حسامۂ فتحٌ لاولیائہ حتف لاعدائہ۔

ترجمہ:۔ اس کی تلوار اپنے دوستوں کیلئے مدد اور دشمنوں کیلئے موت ہے۔

محل استشہاد:۔اس میں ''حتف اور فتح'' میں تجنیس ہے اور اس میں دونوں کلموں کی ترتیب بالکل الٹ دی گئی ہے کہ جنیس اول کے شروع میں ''ح'' تھا تو اسے جنیس ثانی کے آخر میں ذکر کردیا ہے اور جنیس اول کے آخر میں ''ف'' تھا تو اسے جنیس ثانی کے شروع میں ذکر کردیا ہے
قلب بعض یہ ہے کہ متجانسین کی پوری ترتیب نہ بدلی جائے بلکہ ان میں سے بعض حروف کی ترتیب بدلی جائے جیسے ارشاد نبوی ﷺ ہے

اللّٰھم استر عوراتنا و آمن روعاتنا۔

ترجمہ:۔اے اللہ ہمارے عیوب (گناہ) کو چھپا دے، اور ہمارے خوف کو بے خوبی میں بدل دے۔

محل استشہاد:۔اس میں ''عوراتنا اور روعاتنا'' الفاظ متجانسہ ہیں اور ان میں کچھ حروف کی ترتیب بدل گئی ہے۔

وَاِذَا وَقَعَ اَحَدُهُمَا اَیْ اِحْدَی اللَّفْظَیْنِ الْمُتَجَانِسَیْنِ تَجَانُسُ الْقَلْبِ فِیْ اَوَّلِ الْبَیْتِ وَاللَّفْظُ الْاٰخَرُ فِیْ اٰخِرِهٖ سُمِّیَ تَجْنِیْسُ الْقَلْبِ حِیْنَئِذٍ مَقْلُوْبًا مُجَنَّحًا لِاَنَّ اللَّفْظَیْنِ بِمَنْزِلَةِ جَنَاحَیْنِ لِلْبَیْتِ كَقَوْلِهٖ شِعْرٌ لَاحَ اَنْوَارُ الْهُدٰی مِنْ كَفِّهٖ فِیْ كُلِّ حَالٍ وَاِذَا وَلِیَ اَحَدُ الْمُتَجَانِسَیْنِ اَیُّ تَجَانُسٍ كَانَ وَلِذَا ذَكَرَهٗ بِاسْمِهِ الظَّاهِرِ الْمُتَجَانِسَ الْاٰخَرَ سُمِّیَ الْجِنَاسُ مَزْدُوْجًا وَمُكَرَّرًا وَمُرَدَّدًا نَحْوُ وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَاءٍ بِنَبَاٍ یَقِیْنٍ هٰذَا مِنَ التَّجْنِیْسِ اللَّاحِقِ وَاَمْثِلَةُ الْاَقْسَامِ الْاُخَرِ ظَاهِرَةٌ مِمَّا سَبَقَ۔

ترجمہ:۔

اور جب تجانس قلب میں سے کوئی ایک شعر کے شروع میں ہو اور دوسرا شعر کے آخر میں ہو تو اس صورت میں تجنیس قلب کو مقلوب مجنح کہتے ہیں کیونکہ دونوں لفظ شعر کیلئے بازوؤں کی طرح ہیں جیسے شعر ہر حال میں سخاوت کے انوار اس کی ہتھیلی سے ظاہر ہیں اور جب ایک متجانس متصل ہو جس قسم کا بھی تجانس ہو اسی لئے اسم ظاہر کے ساتھ ذکر کیا ہے دوسرے متجانس کے ساتھ تو اسے مزدوج، مکرر، اور مردود کہتے ہیں جیسے میں لایا ہوں تمہارے پاس قوم سباء سے ایک یقینی خبر یہ تجنیس لاحق ہے اور باقی قسموں کی مثالیں ماسبق سے ظاہر ہیں۔

تشریح:۔

واذا وقع احدهما :۔تجنیس قلب کی ایک قسم یہ ہے کہ جب متجانسین میں سے ایک شعر کے شروع میں اور دوسرا شعر کے آخر میں واقع ہو جائے تو اسے ''تجنیس مجنح'' کہتے ہیں جیسے

لاح انوار الهدیٰ :: من كفه فی كل حال

ترجمہ:۔ہدایت کے انوار ظاہر ہوگئے اس کی ہتھیلی میں ہر حال میں۔

محل استشہاد:۔اس میں ''لاح اور حال'' الفاظ متجانسہ ہیں ان میں سے ایک شعر کے شروع میں ہے اور دوسرا شعر کے آخر میں ہے اور ان کے درمیان حروف کی ترتیب بدل دی گئی ہے۔

وجہ تسمیہ:۔اسے مقلوب مجنّح اسلئے کہتے ہیں کہ اس میں الفاظ متجانسہ دو مصرعوں کے کناروں میں واقع ہوتے ہیں اور مجنح جناح سے ماٴخوذ ہے اور جناح پر اور بازو کو کہتے ہیں اور بازو اور پر بھی طرف میں واقع ہوتے ہیں اور یہ بھی دونوں اطراف میں واقع ہوتے ہیں اسلئے اسے بھی مقلوب مجنح کہتے ہیں۔

واذا ولی احد المتجانسین :۔یہاں سے تجنیس کی ایک اور صورت ذکر کر رہے ہیں جو ماقبل کی بیان کردہ تمام صورتوں کو شامل ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ جب ایک متجانس دوسرے متجانس کے قریب واقع ہو جائے اور دونوں مل جائیں تو اسے جناس مزدوج جناس مکرر اور جناس مردّد کہتے ہیں جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے وجئتك من سبأ بنبأ یقین ۔اور میں تمہارے پاس آیا ہوں قوم سباء کی طرف سے یقینی خبر لیکر۔

محل استشہاد:۔اس میں ''سبأ اور نبأ'' الفاظ متجانسہ ہیں اور یہ دونوں ایک دوسرے کے ساتھ ساتھ واقع ہوئے ہیں۔

وجہ تسمیہ:۔اسے مزدوج اسلئے کہتے ہیں کہ یہ ازدواج سے ماٴخوذ ہے اور اس کے معنیٰ ہیں ملنا ملانا اور اس میں بھی دو الفاظ متجانسہ ملے ہوئے

ہوتے ہیں اسلئے اسے مزدوج کہتے ہیں۔ مکرر اسلئے کہتے ہیں کہ یہ تکرار سے ماخوذ ہے اور تکرار کے معنی ہیں ایک چیز کا ایک بار سے زیادہ لانا اور اس میں بھی ایک چیز کو ایک بار سے زیادہ لایا جاتا ہے۔ مردّد اسلئے کہتے ہیں کہ مردّد کے معنی ہیں لوٹانا اور اس میں بھی ایک لفظ کو دوبارہ لوٹایا جاتا ہے اسلئے اسے مردّد کہتے ہیں۔

فائدہ:۔ ہم نے عرض کر دیا تھا کہ یہ قسم سابقہ تمام قسموں میں جاری ہوتی ہے چنانچہ ان تمام قسموں کی مثال بنائی جاسکتی ہے۔ تجنیس تام کی مثال جیسے تقوم الساعة فی ساعة۔ تجنیس محرف کی مثال جیسے لك جبة وجنة من البرد للبرد۔ تجنیس ناقص کی مثال جیسے جدی جهدی تجنیس مقلوب کی مثال جیسے هذا السیف للاعداء والاولیاء حتف وفتح۔

وَيُلْحَقُ بِالْجِنَاسِ شَيْئَانِ اَحَدُهُمَا اَنْ يَجْمَعَ اللَّفْظَيْنِ الْاِشْتِقَاقُ وَهُوَ تَوَافُقُ الْكَلِمَتَيْنِ فِي الْحُرُوْفِ الْاُصُوْلِ مَعَ الْاِتِّفَاقِ فِيْ اَصْلِ الْمَعْنٰى نَحْوُ فَاَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّيْنِ الْقَيِّمِ فَاِنَّهُمَا مُشْتَقَّانِ مِنْ قَامَ يَقُوْمُ وَالثَّانِيْ اَنْ يَجْمَعَهُمَا اَيِ اللَّفْظَيْنِ الْمُشَابَهَةُ وَهِيَ مَا يُشْبِهُ اَيْ اِتِّفَاقٌ يُشْبِهُ الْاِشْتِقَاقَ وَلَيْسَ بِاِشْتِقَاقٍ فَلَفْظَةُ مَا مَوْصُوْلَةٌ اَوْ مَوْصُوْفَةٌ وَزَعَمَ بَعْضُهُمْ اَنَّهَا مَصْدَرِيَّةٌ اَيْ اِشْبَاهُ اللَّفْظَيْنِ الْاِشْتِقَاقَ وَهُوَ غَلَطٌ لَفْظًا وَمَعْنًى اِمَّا لَفْظًا فَلِاَنَّهُ جُعِلَ الضَّمِيْرُ الْمُفْرَدُ فِيْ يُشْبِهُ لِلَّفْظَيْنِ وَهُوَ لَا يَصِحُّ اِلَّا بِتَاْوِيْلٍ بَعِيْدٍ فَلَا يَصِحُّ عِنْدَ الْاِسْتِغْنَاءِ عَنْهُ وَاَمَّا مَعْنًى فَلِاَنَّ اللَّفْظَيْنِ لَا يُشْبِهَانِ الْاِشْتِقَاقَ بَلْ تَوَافُقُهُمَا قَدْ يُشْبِهُ الْاِشْتِقَاقَ بِاَنْ يَكُوْنَ فِيْ كُلٍّ مِّنْهُمَا جَمِيْعُ مَا يَكُوْنُ فِي الْاٰخَرِ مِنَ الْحُرُوْفِ اَوْ اَكْثَرُهَا لٰكِنْ لَا يَرْجِعَانِ اِلٰى اَصْلٍ وَاحِدٍ كَمَا فِي الْاِشْتِقَاقِ نَحْوُ قَالَ اِنِّيْ لِعَمَلِكُمْ مِّنَ الْقَالِيْنَ فَالْاَوَّلُ مِنَ الْقَوْلِ وَالثَّانِيْ مِنَ الْقَلْيِ وَقَدْ تَوَهَّمَ اَنَّ الْمُرَادَ بِمَا يُشْبِهُ الْاِشْتِقَاقَ هُوَ الْاِشْتِقَاقُ الْكَبِيْرُ وَهٰذَا اَيْضًا غَلَطٌ لِاَنَّ الْاِشْتِقَاقَ الْكَبِيْرَ هُوَ الْاِشْتِقَاقُ فِي الْحُرُوْفِ الْاُصُوْلِ دُوْنَ التَّرْتِيْبِ مِثْلُ الْقَمَرِ وَالرَّقَمِ وَالْمَرَقِ وَقَدْ مَثَّلُوْا فِيْ هٰذَا الْمَقَامِ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى اِثَّاقَلْتُمْ اِلَى الْاَرْضِ اَرَضِيْتُمْ بِالْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَلَا يَخْفٰى اَنَّ الْاَرْضَ مَعَ اَرَضِيْتُمْ لَيْسَ كَذٰلِكَ۔

ترجمہ:۔

اور جناس کے ساتھ دو چیزیں ملحق ہیں ایک یہ کہ جامع ہو دو لفظوں کو اشتقاق اور وہ متوافق ہونا ہے دو کلموں کا اصلی حروف میں اصل معنٰی میں اتفاق کے ساتھ جیسے آپ اپنے چہرے کو سیدھے راستے کی طرف سیدھا کر دیں یہ دونوں یقوم سے سے مشتق ہیں دوسرا یہ کہ جامع ہو دو لفظوں کو مشابہت اور وہ وہ اتفاق ہے جو مشابہ اشتقاق ہو اور حقیقت میں اشتقاق نہ ہو تو یہ کلمہ ما موصولہ ہے یا موصوفہ ہے اور حقیقت میں اشتقاق نہ ہو۔ لفظ ما موصوفہ یا موصولہ ہے۔ جبکہ بعض نے کہا ہے کہ یہ مصدریہ ہے یعنی دو کلموں کو اشتقاق کے مشابہ کرنا اور یہ لفظاً و معنًی غلط ہے اسلئے کہ قائل نے یشبہ کی ضمیر مفرد کو دو لفظوں کیلئے راجع کیا ہے جو تاویل بعید کے بغیر صحیح نہیں ہے اسلئے یہ بھی معنی کے استغنٰی کے وقت صحیح نہ ہوگا اسلئے کہ وہ دو لفظ مشابہ نہیں ہوتے ہیں بلکہ ان کا توافق مشابہ اشتقاق ہوتا ہے اس طور پر کہ ان حروف میں سے کل یا اکثر ہر ایک میں وہ ہو جو دوسرے میں ہے لیکن وہ اصل واحد کی طرف راجع نہ ہو جیسا کہ اشتقاق میں ہوتے ہیں جیسے کہا کہ بیشک میں تمہارے کام سے بیزار ہوں تو ان میں سے اول قول سے ہے اور ثانی قلی سے کچھ لوگوں کو یہ وہم ہوا ہے ما یشبہ الاشتقاق سے مراد اشتقاق کبیر ہے یہ بھی غلط ہے اسلئے کہ اشتقاق کبیر تو وہ ہوتا ہے جو حروف اصلی میں ہو نہ کہ ترتیب میں جیسے قمر، رقم، اور مرق اور انھوں نے اس موقعہ میں اس آیت سے مثال ذکر کی ہے کہ تم زمین کی طرف بوجھل ہوتے جاتے ہیں کیا تم کو دنیا کی زندگی پسند آگئی ہے۔ اور ظاہر ہے کہ لفظ ارض ارضیتم کے ساتھ ایسا نہیں ہے۔

تشریح:۔

ویلحق بالجناس شیئان:۔ یہاں سے تجنیس کے ملحقات بیان کر رہے ہیں۔ چنانچہ تجنیس کے دو ملحقات ہیں۔ ایک ملحق یہ ہے کہ دو لفظ ہوں اور ان دونوں لفظوں میں اشتقاق کے اعتبار سے فرق ہو لیکن ان کا مصدر مادہ اور معنی مصدری ایک ہو جیسے ارشاد باری تعالٰی فاقم وجهك للدین القیم۔

ترجمہ:۔تم اپنا چہرہ سیدھے دین کیلئے سیدھا کرو!

محل استشہاد:۔اس میں ''اقم اور قیم'' الفاظ متجانسہ ہیں اور ان دونوں کا مصدر اور مأ خذ اشتقاق ایک ہی ہے اور وہ ''قیام'' ہے۔

دوسرا ملحق یہ ہے کہ ایسے دولفظوں کو جمع کر دیا جائے جن کے مأ خذ اشتقاق کے بارے میں ظاہری طور پر مشابہت پائی جاتی ہو کہ بظاہر تو ان دونوں کا مأ خذ اشتقاق ایک ہو لیکن حقیقت میں ایک نہ ہو جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے قال انّی لعملکم من القالین۔

ترجمہ:۔کہا کہ مجھے تمہارے عمل سے بغض ہے۔

محل استشہاد:۔اس میں ''قال اور قلی'' کا مأ خذ اشتقاق بظاہر ایک معلوم ہوتا ہے لیکن حقیقت میں ان کے درمیان فرق ہے ''قال'' کا مصدر اور مأ خذ اشتقاق ''قول'' ہے جبکہ ''قالین'' کا مأ خذ اشتقاق ''قلی'' ہے بالفاظ دیگر اول کا مأ خذ اشتقاق اجوف واوی ہے اور ثانی کا مأ خذ اشتقاق ناقص یائی ہے۔

شارحؒ نے اس کے ضمن میں دو باتیں بیان کی ہیں۔

پہلی بات:۔پہلی بات ''مـایشبـه'' کے میم کے بارے میں کہی ہے کہ یہ میم کیا ہے چنانچہ اس میم کے بارے میں دو احتمال ہیں یہ یا تو میم موصولہ اور یا میم موصوفہ ہے اگر موصولہ ہو تو اس کے معنٰی ہوں گے کہ مشابہت وہ چیز ہے جو مشابہ اشتقاق ہو اور دوسری صورت میں اس کے معنٰی ہوں گے کہ مشابہت ایسی چیز کا نام ہے جو اشتقاق کا مشابہ ہو۔دونوں صورتوں میں اس کا مطلب یہ بنے گا کہ دونوں لفظوں کا تمام حروف یا بعض حروف میں ایسا اتفاق ہو جس سے بظاہر معلوم ہوتا ہو کہ دونوں کا مأ خذ اشتقاق ایک ہے لیکن حقیقت میں ان کا مأ خذ اشتقاق ایک نہ ہو بلکہ جدا جدا ہو جبکہ کچھ لوگوں نے ما کو مصدر یہ کہا ہے اس صورت میں اس کی تقدیری عبارت یوں بنے گی ''اشباہ اللفظین الاشتقاق'' اس میں یہ اضافت اضافۃ المصدر الی الفاعل کے قبیل سے ہوگی اور اس کا معنٰی ہوگا دونوں لفظوں کا اشتقاق کے مشابہ ہونا۔یہ معنٰی لفظاً و معنًی دونوں اعتبار سے صحیح نہیں ہے۔لفظاً اسلئے صحیح نہیں ہے کہ اس صورت میں ضمیر مفرد کے مرجع کا تثنیہ کی طرف لوٹنا لازم آئے گا جو تاویل بعید کے بغیر صحیح نہیں ہے اور تاویل بعید اس میں یہ کرنی پڑے گی کہ اس میں ''لفظین'' مرجع کو مذکور کے معنٰی میں کر دیا جائے اور اس طرح کی تاویل بعید کا ارتکاب صرف اس صورت میں صحیح ہوتا ہے جب کوئی اور جائز صورت نہ بن سکتی ہو جبکہ یہاں پر اس کے بغیر ہی معنٰی صحیح بن جاتا ہے کہ ہم اس ما کو موصولہ یا موصوفہ بنائیں۔اور معنٰی اسلئے صحیح نہیں ہے کہ اس صورت میں الفاظ کا اشتقاق کے مشابہ ہونا لازم آرہا ہے جبکہ الفاظ اشتقاق کے مشابہ نہیں ہوتے ہیں بلکہ دولفظوں میں توافق اشتقاق کے مشابہ ہوتا ہے۔لہٰذا یہ ما موصولہ یا موصوفہ ہے مصدریہ نہیں ہے۔

دوسری بات یہ بتائی ہے کہ مایشبہ الاشتقاق میں کونسا اشتقاق مراد ہے اشتقاق کبیر یا اشتقاق صغیر تو مصنفؒ کے نزدیک یہاں پر اشتقاق صغیر مراد ہے جبکہ بعض لوگوں کے نزدیک یہاں پر اشتقاق کبیر مراد لیا ہے اور اس بات کی وضاحت کیلئے انھوں نے اس کی مثال میں قرآن کریم کی یہ آیت ذکر کی ہے کہ ''اثاقلتم الی الارض أرضیتم بالحیواۃ الدنیا'' اس میں ''ارض'' اور ''ارضیتم'' میں تجانس ہے اور ان دونوں میں اشتقاق میں تشابہ ہے۔جبکہ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ یہاں پر اشتقاق کبیر مراد لینا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اشتقاق کبیر کہتے ہیں اس اشتقاق کو جو اصول حروف میں ہو یعنی دو کلمے حروف اصلی میں ایک دوسرے کے موافق ہوں ترتیب میں نہ ہوں جیسے ''القمر الرقم'' اور ''المرق'' وغیرہ میں ہے۔جبکہ مذکورہ آیت میں تو دونوں کلمے حروف اصلی میں بھی ایک دوسرے کے موافق نہیں ہیں کیونکہ ''ارض'' میں تمام حروف اصلی ہیں اور ''ارضیتم'' میں ہمزہ استفہام کا ہے اصلی نہیں ہے تو اس کو ہم اشتقاق کبیر کیسے کہیں گے؟ الغرض یہاں پر یہ اشتقاق صغیر ہے کبیر نہیں ہے۔

وَمِنْهُ اَیْ مِنَ اللَّفْظِیِّ رَدُّ الْعَجُزِ عَلَی الصَّدْرِ وَهُوَ فِی النَّثْرِ اَنْ یُّجْعَلَ اَحَدُ اللَّفْظَیْنِ الْمُکَرَّرَیْنِ اَیْ اَلْمُتَّفِقَیْنِ فِی اللَّفْظِ وَالْمَعْنٰی اَوِالْمُتَجَانِسَیْنِ اَیْ اَلْمُتَشَابِهَیْنِ فِی اللَّفْظِ دُوْنَ الْمَعْنٰی اَوِالْمُلْحَقَیْنِ بِهِمَا اَیْ بِالْمُتَجَانِسَیْنِ یَعْنِی اَللَّفْظَیْنِ اللَّذَیْنِ یَجْمَعُهُمَا الاِشْتِقَاقُ اَوْشِبْهُ الاِشْتِقَاقِ فِیْ اَوَّلِ الْفِقْرَةِ وَقَدْ عَرَفْتَ مَعْنَاهَا وَاللَّفْظُ الْاٰخَرُ فِیْ اٰخِرِهَا اَیْ فِیْ اٰخِرِ الْفِقْرَةِ فَتَکُوْنُ الْاَقْسَامُ اَرْبَعَةً نَحْوُ وَتَخْشَی النَّاسَ وَاللّٰهُ اَحَقُّ

اَنْ تَخْشَاهُ فِی الْمُکَرَّرَیْنِ وَنَحْوُسَائِلُ اللَّئِیْمِ یَرْجِعُ وَدَمْعُهٗ سَائِلٌ فِی الْمُتَجَانِسَیْنِ وَنَحْوُاِسْتَغْفِرُوْا رَبَّکُمْ اِنَّهٗ کَانَ غَفَّارًا فِی الْمُلْحَقَیْنِ اِشْتِقَاقًا وَنَحْوُقَالَ اِنِّیْ لِعَمَلِکُمْ مِنَ الْقَالِیْنَ فِی الْمُلْحَقَیْنِ بِشِبْهِ الْاِشْتِقَاقِ ۔

ترجمہ:۔

اور محسنات لفظیہ میں سے ایک ردالعجز علی الصدر ہے اور وہ نثر میں یہ ہے کہ کر دیا جائے دولفظوں میں سے ایک کو جو مکرر ہوں یعنی لفظاً و معنیً متفق ہوں یا متجانس ہوں یعنی صرف لفظ میں متشابہ ہوں نہ کہ معنی میں یا ان دونوں کے ساتھ ملحق ہوں یعنی وہ دو لفظ جن کو اشتقاق یا شبہ اشتقاق جامع ہو فقرہ کے شروع میں اور فقرہ کے معنی تو تم کو معلوم ہو چکے ہیں اور دوسرے لفظ کو فقرہ کے آخر میں تو یہ چار قسمیں بن جائیں گی جیسے تو لوگوں سے ڈرتا تھا جبکہ اللہ زیادہ حقدار ہے کہ تو اس سے ڈرے ۔مکررین میں جیسے بخیل سے مانگنے والا اس حال میں لوٹتا ہے کہ اس کے آنسوں بہہ رہے ہوتے ہیں اور متجانسین میں سے جیسے تم اپنے رب سے مغفرت مانگو بیشک وہ بخشنے والا ہے ملحق بالاشتقاق میں اور جیسے کہ البتہ میں تمہارے کام سے بیزار ہوں ملحق بشبہ الاشتقاق میں۔

تشریح:۔

رد العجز (۲) :۔اس کو تصدیر بھی کہتے ہیں۔عجز کسی بھی چیز کا پچھلا حصہ۔اس کو ردالعجز اسلئے کہتے ہیں کہ اس میں کلام منثور یا منظوم میں فقرہ اور پچھلے حصے کو پہلے لایا جاتا ہے۔

ردالعجز کلام منثور اور کلام منظوم دونوں میں ہوتا ہے۔

کلام منثور میں ردالعجز کی تعریف:۔دومکررین یا متجانسین یا متشابہین یا شبہ متشابہین میں آخر میں مذکور فقرہ کو لانے کو ردالعجز کہتے ہیں۔

فائدہ:۔مکررین ان دولفظوں کو کہتے ہیں جو لفظاً و معنیً متحد ہوں ۔متجانسین ان دولفظوں کو کہتے ہیں جو لفظاً تو متحد ہوں لیکن معنیً مختلف ہوں اس کی چار صورتیں بن جائیں گی۔(۱) دومکرروں کے درمیان ردالعجز ہو(۲) دومتجانسین کے درمیان ردالعجز ہو(۳) مشتق ملحق بالمتجانسین میں ردالعجز ہو(۴) شبہ اشتقاق ملحق بالمتجانسین میں ردالعجز ہو۔

مکررین میں ردالعجز ہونے کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ وتخشی الناس واللہ احق ان تخشاہ۔اور آپ لوگوں سے ڈرتے ہیں حالانکہ اللہ زیادہ حقدار ہیں کہ اس سے ڈرا جائے۔

محل استشہاد:۔اس میں ''تـخشـی'' مکرر ہے کہ دونوں مقام پر اس کا معنی ایک ہے ایک فقرہ کے شروع میں ہے جبکہ دوسرا فقرہ کے آخر میں ہے۔

متجانسین میں ردالعجز ہو جیسے سائل اللئیم یرجع ودمعہٗ سائل ۔کمینہ آدمی سے مانگنے والا لوٹ رہا ہے اس حال میں کہ اس کے آنسوں بہہ رہے ہیں۔

محل استشہاد:۔اس میں ''سائل'' مکرر ہے کہ ایک فقرہ کے آخر میں ہے جبکہ دوسرا فقرہ کے شروع میں ہے اور یہ دونوں الفاظ متجانسہ ہیں کہ ان میں الفاظ میں تو اتحاد ہے لیکن ان کے معنی میں اتحاد نہیں ہے کہ اول سائل کے معنی بھکاری ہے اور ثانی سائل کے معنی بہنا ہے۔

ملحقین بالمتجانسین مشتقین کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے استغفروا ربکم انہٗ کان غفّارًا۔تم اپنے رب سے گناہوں کی مغفرت مانگو بیشک وہ بخشنے والا ہے۔

محل استشہاد:۔اس میں ''استغفروا اور غفارا'' مکرر ہے کہ ایک فقرہ کے شروع میں اور دوسرا فقرہ کے آخر میں ہے اور یہ دونوں متجانسین تو نہیں ہیں البتہ ملحق بالمتجانسین ہیں اسلئے کہ ان میں اگر چہ بظاہر فرق معلوم ہو رہا ہے لیکن ان کا ماٗخذ اشتقاق ایک ہے اور وہ ''مغفرت'' ہے۔

شبہ الاشتقاق ملحق بالمتجانسین کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے قال انی لعملکم من القالین ۔کہا کہ مجھے تمہارے عمل سے نفرت ہے

محل استشہاد:۔ اس میں "قال اور قالین" مکرر ہیں ان میں سے ایک فقرہ کے آخر میں ہے جبکہ دوسرا فقرہ کے شروع میں ہے اور ان دونوں کا ماٗخذ اشتقاق اگر چہ بظاہر ایک معلوم ہو رہا ہے لیکن حقیقت میں ایک نہیں ہے اسلئے کہ قال قول اجوف واوی سے مشتق ہے اور قالین قلی ناقص یائی سے مشتق ہے۔

هُوَ فِي النَّظْمِ اَنْ يَكُوْنَ اَحَدُهُمَا اَيْ اَحَدُ اللَّفْظَيْنِ الْمُكَرَّرَيْنِ اَوِ الْمُتَجَانِسَيْنِ اَوِ الْمُلْحَقَيْنِ بِهِمَا اِشْتِقَاقًا اَوْ شِبْهَ اِشْتِقَاقٍ فِيْ اٰخِرِ الْبَيْتِ وَاللَّفْظُ الْاٰخَرُ فِيْ صَدْرِ الْمِصْرَاعِ الْاَوَّلِ اَوْ حَشْوِهٖ اَوْ اٰخِرِهٖ اَوْ فِيْ صَدْرِ الْمِصْرَاعِ الثَّانِيْ فَيَكُوْنُ الْاَقْسَامُ سِتَّةَ عَشَرَ حَاصِلَةً مِنْ ضَرْبِ اَرْبَعَةٍ فِيْ اَرْبَعَةٍ وَالْمُصَنِّفُ اَوْرَدَ ثَلَاثَةَ عَشَرَ مِثَالًا وَاَهْمَلَ ثَلَاثَةً كَقَوْلِهٖ شعر سَرِيْعٌ اِلَى ابْنِ الْعَمِّ يَلْطِمُ وَجْهَهٗ وَلَيْسَ اِلٰى دَاعِي النَّدٰى بِسَرِيْعٍ فِيْمَا يَكُوْنُ الْمُكَرَّرُ الْاٰخَرُ فِيْ صَدْرِ الْمِصْرَاعِ الْاَوَّلِ وَقَوْلُهٗ شعر تَمَتَّعْ مِنْ شَمِيْمِ عَرَارِ نَجْدٍ فَمَا بَعْدَ الْعَشِيَّةِ مِنْ عَرَارٍ فِيْمَا يَكُوْنُ الْمُكَرَّرُ الْاٰخَرُ فِيْ حَشْوِ الْمِصْرَاعِ الْاَوَّلِ وَمَعْنَى الْبَيْتِ اِسْتَمْتِعْ بِشَمِّ عَرَارِ نَجْدٍ وَهِيَ وَرْدَةٌ صَفْرَاءُ طَيِّبَةُ الرَّائِحَةِ فَاِنَّا نَعْدِمُهٗ اِذَا اَمْسَيْنَا بِخُرُوْجِنَا مِنْ اَرْضِ نَجْدٍ وَمَنَابِتِهٖ

ترجمہ:۔

اور نظم میں یہ ہے کہ ان میں سے ایک ہو یعنی ان دولفظوں میں سے ایک جو مکرر ہوں یا متجانس ہوں یا ملحق ہوں یا ملحق بشبہ الاشتقاق ہوں شعر کے آخر میں اور دوسرا پہلے مصرعہ کے شروع میں یا درمیان یا آخر میں یا دوسرے مصرعہ کے شروع میں ہو تو چار کو چار میں ضرب دینے سے کل سولہ قسمیں بن جائیں گی مصنفؒ نے تیرہ قسموں کی مثالیں ذکر کی ہیں تین کی چھوڑ دی ہیں جیسے شعر کزن کو تھپڑ مارنے میں جلد بازی کرنے والا ہے اور سخاوت کے داعی کی طرف جلدی کرنے والا نہیں ہے اس صورت میں جس میں دوسرا مکرر مصرعہ اول کے شروع میں ہو اور جیسے شعر فائدہ حاصل کر لے نجد کا عرار پھول سونگھ کر کیونکہ شام کے بعد نجد کا کوئی عرار پھول نہ ہوگا اس صورت میں جس میں مکرر آخر مصرعہ اولی کے درمیان میں ہو اس شعر کا مطلب یہ ہے کہ نجد کا پھول سونگھ کر فائدہ حاصل کر لے۔ عرار ایک زردی مائل خوشبودار پھول ہوتا ہے۔ کیونکہ ہم اس کو شام کے وقت سرزمین نجد سے کوچ کرنے کے بعد نہیں پائیں گے۔

تشریح:۔

اگر نظم میں رد العجز ہو تو اس کی تعریف بھی یہی ہے کہ شعر کے آخری لفظ کو پہلے لانا پھر اس کی چار صورتیں ہیں آخری لفظ کو پہلے والے مصرعہ کے شروع میں لایا جائے گا یا درمیان میں یا آخر میں یا دوسرے مصرعہ کے شروع میں تو ان چار صورتوں کو سابقہ چار صورتوں کے ساتھ ضرب دینے سے سولہ صورتیں بن جائیں گی مثلاً چار صورتیں مکررین کی چار صورتیں متجانسین کی چار صورتیں ملحق بالمتجانسین کی چار صورتیں شبہ ملحق بالمتجانسین کی۔

مصنفؒ نے ان میں سے تیرہ صورتوں کی مثالیں ذکر کی ہیں یعنی آخری چار صورتوں میں سے صرف ایک صورت کی مثال ذکر کی ہے باقی تین صورتوں کی مثالیں ذکر نہیں کی ہیں۔

مکررین کی چار صورتوں کی مثالیں درجہ ذیل ہیں۔

پہلی صورت کی مثال:۔ جیسے مغیرہ ابن عبداللہ کا یہ شعر ہے۔

سریع الی ابن العم یلطم وجھہٗ ::ولیس الیٰ داعی الندیٰ بسریع

تحقیق المفردات:۔ سریع بمعنی تیز، جلدی کرنے والا۔ ابن العم چچازاد، کزن۔ یلطم لطم سے فعل مضارع ہے طمانچہ مارتا ہے۔ داعی سبب۔ ندیٰ سخاوت اور کرم کے معنی میں ہے۔

ترجمہ چچازاد کے چہرے پر طمانچہ مارنے میں تیزی دکھانے والا ہے اور کرم کے اسباب اختیار کرنے میں تیزی نہیں دکھاتا ہے۔

محل استشہاد:۔ اس میں لفظ "سریع" مکرر ہے اور دونوں جگہوں پر اس کا معنی ایک ہی ہے دوسرے مصرعہ کے آخر میں ہے اور اسے پہلے مصرعہ کے شروع میں ذکر کر دیا ہے۔

دوسری صورت کی مثال:۔ جیسے صمہ ابن عبد اللہ قشیری کا یہ شعر ہے

تمتّع من شميم عرار نجد :: فمابعد العشية من عرار

تحقیق المفردات:۔ تمتع باب تفعل سے امر واحد مذکر حاضر کا صیغہ ہے بمعنی فائدہ اٹھاؤ۔ شمیم مصدر ہے بمعنی سونگھنا۔ عرار نجد میں پایا جانے والا زرد رنگ کا نرم وگداز ایک پھول ہے جس کی بھینی بھینی خوشبو بڑی عمدہ اور دلآویز ہوتی ہے۔

ترجمہ:۔ تم فائدہ اٹھاؤ نجد کے عرار پھول کی خوشبو سونگھنے کے ساتھ کیونکہ شام کے بعد کوئی عرار پھول نہیں ہوگا۔

یعنی شام ڈھلے تک چونکہ ہم لوگ نجد کے علاقے سے نکل جائیں گے اسلئے دن ہی دن میں اس کی خوشبو سونگتے ہوئے مسفید ہو جاؤ!

محل استشہاد:۔ اس میں ''عرار'' مکرر ہے جسے پہلے مصرعہ کے شروع میں ذکر کر دیا ہے اور دونوں جگہوں میں اس کے ایک ہی معنی ہیں۔

وَقَوْلُهٗ شِعْرٌ وَمَنْ كَانَ بِالْبِيْضِ الْكَوَاعِبِ جَمْعُ كَاعِبٍ وَهِيَ الْجَارِيَةُ حِيْنَ يَبْدُوْ ثَدْيُهَا لِلنُّهُوْدِ مُغْرَمًا مُوْلَعًا فَمَازِلْتُ بِالْبِيْضِ الْقَوَاضِبِ اَيِ السُّيُوْفِ الْقَوَاطِعِ مُغْرَمًا فِيْمَا يَكُوْنُ الْمُكَرَّرُ الْاٰخَرُ فِيْ اٰخِرِ الْمِصْرَاعِ الْاَوَّلِ وَقَوْلُهٗ شِعْرٌ وَاِنْ لَمْ يَكُنْ اِلَّا مُعَرَّجَ سَاعَةٍ هُوَ خَبَرُ كَانَ وَاِسْمُهٗ ضَمِيْرٌ يَعُوْدُ اِلَى الْاِلْمَامِ الْمَدْلُوْلِ عَلَيْهِ فِي الْبَيْتِ السَّابِقِ وَهُوَ شِعْرٌ اَلِمَّا عَلَى الدَّارِ الَّتِيْ لَوْ وَجَدْتُّهَا بِهَا اَهْلُهَا مَا كَانَ وَحْشًا مَقِيْلُهَا قَلِيْلًا صِفَةٌ مُؤَكِّدَةٌ لِفَهْمِ الْقِلَّةِ مِنْ اِضَافَةِ التَّعْرِيْجِ اِلَى السَّاعَةِ اَوْ صِفَةٌ مُقَيِّدَةٌ اَيْ اِلَّا تَعْرِيْجًا قَلِيْلًا فِيْ سَاعَةٍ فَاِنِّيْ نَافِعٌ لِيْ قَلِيْلُهَا مَرْفُوْعٌ فَاعِلُ نَافِعٍ وَالضَّمِيْرُ لِلسَّاعَةِ وَالْمَعْنٰى قَلِيْلُ التَّعْرِيْجِ فِي السَّاعَةِ يَنْفَعُنِيْ وَيَشْفِيْ غَلِيْلَ وَجْدِيْ وَهٰذَا فِيْمَا يَكُوْنُ الْمُكَرَّرُ الْاٰخَرُ فِيْ صَدْرِ الْمِصْرَاعِ الثَّانِيْ۔

ترجمہ:۔

اور جیسے شعر اور جو کوئی ابھری ہوئی پستان والی خوبصورت لڑکیوں پر عاشق ہو تو ہو۔ کواعب کاعبۃ کی جمع ہے ابھری ہوئی چھاتی والی لڑکی۔ میں تو سفید اور تیز کاٹنے والی تلواروں پر فریفتہ ہوں۔ اس صورت میں جس میں دوسرا مکرر مصرعہ اول کے آخر میں ہے اور جیسے شعر اگر چہ نہ ہو مگر تھوڑی دیر کیلئے ٹھہرنا ''معرج ساعۃ'' کان کی خبر ہے اور اس کا اسم وہ ضمیر ہے جو ''المال'' کی طرف لوٹ رہی ہے جو سابقہ شعر سے سمجھ میں آ رہی ہے اور وہ یہ ہے کہ ٹھہر جاؤ اس گھر پر کہ اگر پاتا میں اس کے رہنے والے تو اس کی اقامت وحشت کا سبب نہ ہوتی۔ قلیلاً صفت ہے اور اس قلت کی تاکید ہے جو ساعۃ کی طرف تعریج کی اضافت سے سمجھ میں آتا ہے یا صفت مقیدہ ہے۔ کیونکہ میرے لئے اس کا قلیل حصہ بھی نافع ہے ''قلیلھا'' نافع کا فاعل ہے اور ضمیر ساعۃ کی طرف لوٹ رہی ہے یعنی میرے لئے تھوڑی سی اقامت بھی کافی ہے اور سوز غم سے شفاء بخش ہے اور یہ اس کی مثال ہے جس میں مکرر آخر مصرعہ کے شروع میں ہوتا ہے۔

تشریح:۔

تیسری صورت کی مثال جیسے متنبی کا یہ شعر ہے

ومن كان بالبيض الكواعب مغرمًا :: فما زلت بالبيض القواضب مغرمًا۔

تحقیق المفردات:۔ بیض بیاض کی جمع ہے بمعنی سفید رنگ۔ کواعب کاعبۃ کی جمع ہے وہ لڑکی جس کی چھاتیوں میں ابھار شروع ہوا ہو۔ مغرم غرام سے ماخوذ ہے وہ محبت جو انسان کو بے کل اور بے چین کر دے اور مجہول سے اُغرِمَ کے معنی ہیں کسی چیز کو بہت زیادہ چاہنا ٹوٹ کر چاہنا۔ قواضب قاضبۃ کی جمع ہے بہت تیز کاٹنے والی تلوار۔

ترجمہ:۔ اور جو کوئی سفید رنگ کی خوبصورت ابھرے ہوئے چھاتیوں والی لڑکیوں پر عاشق ہو تو (کوئی بات نہیں) اسلئے کہ میں تو ہمیشہ سے سفید کاٹنے والی تلواروں کا عاشق رہا ہوں۔

محل استشہاد:۔ اس شعر میں ''مغرم'' مکرر ہے جو پہلے والے مصرعہ کے آخر میں اور دوسرے مصرعہ کے بھی آخر میں ہے اور دونوں کا معنی ایک ہے۔

چوتھی صورت کی مثال جیسے ذوالرمہ کا یہ شعر ہے کہ

وان لم یکن الا معرج ساعة::قلیلاً فانی نافع لی قلیلها

تحقیق المفردات:۔ معرج مصدر میمی ہے اقامت کے معنی میں ہے۔ قلیل کے معنی ہیں کم عرصہ۔

ترجمہ:۔ اگر چہ اس کا اترنا نہ ہو مگر تھوڑی سی دیر کیلئے تو اس کا تھوڑی دیر کیلئے اترنا بھی میرے لئے مفید ہے۔

محل استشہاد:۔ اس شعر میں ''قلیل'' مکرر ہے اور دونوں جگہوں میں ایک ہی معنی میں مستعمل ہے اور دوسرے مصرعہ کے شروع میں آیا ہے۔

شعر کا مطلب یہ ہے کہ شاعر کہہ رہا ہے کہ اگر میری محبوبہ زیادہ دیر کیلئے میرے ہاں نہیں ٹھہر سکتی ہے تو نہ ٹھہرے کوئی بات نہیں تھوڑی دیر کیلئے ہی ٹھہر جائے اس سے میرے عشق کی جلن اور تڑپ کیلئے فائدہ پہنچ جائے گا۔

فائدہ:۔ اس شعر میں ''الا معرج ساعة'' یکن فعل ناقص کیلئے خبر ہے اور اس کا اسم اس میں موجود وہ ضمیر ہے جو سابقہ شعر سے سمجھ آنے والے ''الامام'' کی طرف لوٹ رہی ہے۔ سابقہ شعر اس طرح ہے

المّا علی الدار التی لو وجدتها::لها اهلها ما کان وحشًا مقیلها

تم اتر جاؤ اس گھر میں کہ اگر میں اس گھر میں اس کے مکینوں کو پالیتا تو دوپہر کے وقت اس میں میرے لئے ٹھہرنا وحشت کا باعث نہ ہوتا۔

فائدہ:۔ دوسرے مصرعہ میں ''قلیلا'' یا تو ماقبل کیلئے تو صفت مؤکدہ ہے اور اس صورت میں معرج کی اضافت قلیل کی طرف ہوگی اور قلیل مضاف الیہ بنے گا اور یا یہ صفت مقیدہ ہے صفت مقیدہ کی صورت میں تقدیری یوں عبارت بنے گی ''الا تعریضًا قلیلا فی ساعة''

اور یہ چاروں مثالیں مکررین کی تھیں،

وَقَوْلُهٗ شِعْرٌ دَعَانِیْ اَیْ اُتْرُکَانِیْ مِنْ مَلَامِکُمَا سَفَاهًا اَیْ خِفَّةً وَقِلَّةَ عَقْلٍ فَدَاعِی الشَّوْقِ قَبْلَکُمَا دَعَانِیْ مِنَ الدُّعَاءِ هٰذَا فِیْمَا یَکُوْنُ الْمُتَجَانِسُ الْاٰخَرُ فِیْ صَدْرِ الْمِصْرَاعِ الْاَوَّلِ وَقَوْلُهٗ شِعْرٌ وَاِذَا الْبَلَابِلُ جَمْعُ بُلْبُلٍ وَهُوَ طَائِرٌ مَعْرُوْفٌ اَفْصَحَتْ بِلُغَاتِهَا فَانْفِ الْبَلَابِلَ جَمْعُ بَلْبَالٍ وَهُوَ الْحُزْنُ بِاحْتِسَاءِ الْبَلَابِلِ جَمْعُ بُلْبُلَةٍ بِالضَّمِّ وَهُوَ اِبْرِیْقٌ فِیْهِ الْخَمْرُ وَهٰذَا فِیْمَا یَکُوْنُ الْمُتَجَانِسُ الْاٰخَرُ اَعْنِی الْبَلَابِلَ الْاَوَّلَ فِیْ حَشْوِ الْمِصْرَاعِ الْاَوَّلِ لِاَنَّ صَدْرَهٗ هُوَ قَوْلُهٗ وَاِذَا وَقَوْلُهٗ شِعْرٌ فَمَشْغُوْفٌ بِاٰیَاتِ الْمَثَانِیْ اَیِ الْقُرْاٰنِ وَمَفْتُوْنٌ بِرَنَّاتِ الْمَثَانِیْ اَیْ بِنَغْمَاتِ اَوْ تَارِ الْمَزَامِیْرِ الَّتِیْ ضُمَّ طَاقٌ مِنْهَا اِلٰی طَاقٍ هٰذَا فِیْمَا یَکُوْنُ الْمُتَجَانِسُ الْاٰخَرُ فِیْ اٰخِرِ الْمِصْرَاعِ الْاَوَّلِ وَقَوْلُهٗ شِعْرٌ اَمَّلْتُهُمْ ثُمَّ تَاَمَّلْتُهُمْ فَلَاحَ اَیْ ظَهَرَ لِیْ اَنْ لَیْسَ فِیْهِمْ فَلَاحٌ اَیْ فَوْزٌ وَنَجَاةٌ هٰذَا فِیْمَا یَکُوْنُ الْمُتَجَانِسُ الْاٰخَرُ فِیْ صَدْرِ الْمِصْرَاعِ الثَّانِیْ۔

ترجمہ:۔

اور جیسے شعر اور تم بیوقوف سمجھ کر مجھے ملامت کرنا چھوڑ دو کیونکہ داعی شوق نے مجھے تم سے پہلے بلایا ہے دعانی دعاء سے ماخوذ ہے یہ اس کی مثال ہے جس میں متجانس آخر مصرعہ اول کے شروع میں ہے اور جیسے شعر اور جب بلبلیں۔ بلابل بلبل کی جمع ہے جو مشہور پرندہ ہے چہچہانے لگ جائیں تو رنج اور غم کو دور کر بلبال کی جمع ہے بمعنی حزن وملال شراب کا کوزہ پی کر بلابل بلبلة کی جمع ہے وہ لوٹا جس میں شراب ہوتی ہے اور یہ اس کی مثال ہے جس میں متجانس آخر یعنی پہلا بلابل مصرعہ اول کے درمیان میں ہو کیونکہ شعر کا شروع واذا سے ہو رہا ہے اور جیسے شعر بعض لوگ قرآن کی آیتوں پر عاشق ہیں اور بعض باجوں کے نغمات پر فریفتہ ہیں یعنی ساز کے ان تاروں پر جن میں ایک کو دوسرے کے ساتھ ملایا جاتا ہے اس کی مثال ہے جو جس میں دوسرا متجانس مصرعہ اول کے آخر میں ہو اور جیسے شعر میں نے ان سے امید رکھی پھر ان کے متعلق غور کیا تو میرے لئے ظاہر ہو گیا کہ ان میں کوئی بھلائی نہیں ہے یہ اس کی مثال ہے جس میں دوسرا متجانس دوسرے مصرعہ کے شروع میں ہو۔

تشریح:۔

متجانسین کی چار صورتیں درجہ ذیل ہیں۔
پہلی صورت کی مثال جیسے قاضی کا یہ شعر ہے

دعانی من ملامکما سفاھا::فداعی الشوق قبلکمادعانی

تحقیق المفردات:۔دعانی ودع یدع سے تثنیہ امر حاضر کا صیغہ ہے اترکانی کے معنی میں ہے یعنی مجھے چھوڑ دو! ملام ملامت کرنے کے معنی میں ہے ڈانٹنا، جھڑکنا۔سفاھا سفیہ کا مصدر ہے بیوقوف احمق کم عقل کے معنی میں ہے۔شوق عشق کے معنی میں ہے دعانی دعا یدعوا سے تثنیہ فعل ماضی کا صیغہ ہے بمعنی بلانا۔

ترجمہ:۔تم بیوقوف سمجھتے ہوئے مجھے ملامت کرنا چھوڑ دو اسلئے کہ مجھے جمال یار کے دیکھنے کے شوق نے تم سے پہلے بلایا ہے۔

محل استشہاد:۔اس شعر میں ''دعانی'' مکرر ہے جو پہلے والے مصرعہ کے شروع میں آیا ہے اوران دونوں جگہوں میں ان کے معنی میں فرق ہے اول دعانی بمعنی اترکانی (چھوڑ دو) کے ہے اور ثانی دعانی بلانے کے معنی میں ہے۔

دوسری صورت کی مثال جیسے ثعالبی کا یہ شعر ہے

واذاالبلابل افصحت بلاغتھا::فانف البلابل باحتساء بلابل

تحقیق المفردات:۔بلابل بلبل کی جمع ہے ایک معروف پرندہ ہے جسے تقریباً اکثر وبیشتر زبانوں میں بلبل ہی کہتے ہیں۔افصحت بلاغتھا'' فصاحت کے ساتھ چہچہانا۔فانف نفی کے معنی میں ہے اور یہ امر کا صیغہ ہے دور کردو دوسرا بلابل بلبال کی جمع ہے غم، اندوہ، پریشانی، دکھ، احتساء تھوڑا تھوڑا کر کے پینا۔اور تیسرا بلابل بلبلۃ کی جمع ہے شراب کا کوزا، لوٹا۔

ترجمہ:۔اور جب بلبلیں فصاحت کے ساتھ چہچہانے لگ جائیں تو تم شراب کا کوزہ پی کر غم دور کردو!

محل استشہاد:۔اس میں ''بلابل'' متجانسین میں سے ہے اور مکرر ہے اور پہلے والے مصرعہ کے درمیان میں آیا ہے اسلئے کہ اس سے پہلے اذا ہے اول بلابل بلبل کی جمع ہے معروف پرندہ اور دوسرا بلابل بلبلۃ کی جمع ہے بمعنی شراب کا لوٹا۔

تیسری صورت کی مثال جیسے اہل بصرہ کے بارے میں حریری کا یہ شعر ہے۔

فمشغوف بآیات المثانی ::ومفتون برنات المثانی

تحقیق المفردات:۔مشغوف کسی چیز میں منہمک ہوجانا۔آیات آیۃ کی جمع ہے قرآن کریم کی آیت۔مثانی تثنیہ کے معنی میں ہے یعنی بار بار دہرایا جانا اس سے مراد قرآن کریم کی آیات وعدوعید ہیں۔مفتون کسی چیز پر فریفتہ ہوجانا، دیوانہ اور عشق کی آگ میں جل مرنا۔
رنات رنۃ کی جمع ہے آواز کو کہتے ہیں۔مثانی سیہ ثنی سے لیا گیا ہے اس سے مراد باجہ، ستار وغیرہ آلہ لہو ولعب مراد ہے۔

ترجمہ:۔(ان اہل بصرہ میں سے) کچھ تو قرآن کی آیات پر عاشق وفریفتہ ہیں اور کچھ باجوں کے ساز کے سروں پر فریفتہ ہیں۔
اوراس شعر سے مقصود بصرہ شہر کی عظمت بتلانا ہے کہ بصرہ کا شہر بہت بڑا ہے اس میں ہر قماش کے لوگ ہوتے ہیں نیک وصالح اور قرآن کی آیات کے عاشق بھی ہیں تو لہو ولعب اور لغویات میں حد سے بڑھ جانے والے بھی موجود ہیں۔

محل استشہاد:۔اس میں ''مثانی'' متجانس مکرر پہلے والے مصرعہ کے آخر میں آیا ہے اور اول قرآن کے معنی میں ہے اور ثانی باجے اور ستار کے معنی میں ہے۔

چوتھی صورت کی مثال جیسے قاضی ارجانی کا یہ شعر ہے۔

امّلتھم ثم تأمّلتھم::فلاح أن لیس فیھم فلاح

تحقیق المفردات:۔امّلتھم باب تفعیل سے واحد متکلم کا صیغہ ہے بمعنی امید کرنا۔تأملتھم باب تفعل سے واحد متکلم کا صیغہ ہے غور وفکر کرنا۔لاح باب نصر سے واحد مذکر غائب کا صیغہ ہے بمعنی ظاہر ہونا۔فلاح ثانی اسم ہے کامیابی کے معنی میں۔

ترجمہ:۔ میں نے ان سے امید کی پھر میں نے ان میں غور کیا تو مجھ پر یہ بات ظاہر ہوئی کہ ان میں کامیابی نہیں ہے۔

محل استشہاد:۔ اس شعر میں ''فلاح'' متجانس مکرر دوسرے مصرعہ کے شروع میں آیا ہے اور دونوں جگہوں پر ان کے معنی مختلف ہیں اول '' فلاح'' ظاہر ہونے کے معنی میں ہے اور ثانی ''فلاح'' کامیابی کے معنی میں ہے۔

یہ چار مثالیں متجانسین کی ہیں۔

وَقَوْلُهٗ شِعْرٌ ضَرَائِبُ جَمْعُ ضَرِيْبَةٍ وَهِيَ الطَّبِيْعَةُ الَّتِيْ ضُرِبَتْ لِلرَّجُلِ وَطُبِعَ عَلَيْهَا اَبْدَعْتَهَا فِي السَّمَاحِ فَلَسْنَا نَرٰى لَكَ فِيْهَا ضَرِيْبًا اَيْ مِثْلًا وَاَصْلُهُ الْمِثْلُ فِيْ ضَرْبِ الْقِدَاحِ هٰذَا فِيْمَا يَكُوْنُ الْمُلْحَقُ الْاٰخَرُ بِالْمُتَجَانِسَيْنِ اِشْتِقَاقًا فِيْ صَدْرِ الْمِصْرَاعِ الْاَوَّلِ وَقَوْلُهٗ شِعْرٌ اِذَا الْمَرْءُ لَمْ يَخْزُنْ عَلَيْهِ لِسَانَهٗ فَلَيْسَ عَلٰى شَيْئٍ سِوَاهُ بِخَزَّانٍ اَيْ اِذَا لَمْ يَحْفَظِ الْمَرْءُ لِسَانَهٗ عَلٰى نَفْسِهٖ مِمَّا يَعُوْدُ ضَرَرُهٗ اِلَيْهِ فَلَا يَحْفَظُ عَلٰى غَيْرِهٖ مِمَّا لَا ضَرَرَ لَهٗ فِيْهِ وَهٰذَا مِمَّا يَكُوْنُ الْمُلْحَقُ الْاٰخَرُ اِشْتِقَاقًا فِيْ حَشْوِ الْمِصْرَاعِ الْاَوَّلِ

ترجمہ:۔

اور شاعر کا قول شعر ایسی طبیعتیں ہیں یہ ضریبۃ کی جمع ہے بمعنی وہ طبیعت جس پر انسان کو پیدا کیا جاتا ہے تو نے سخاوت میں ایجاد کی ہیں تو ہم ان میں تیرا کوئی مثل نہیں پاتے ہیں یہ اصل میں جوئے کیلئے تیر کے گھمانے کیلئے بولا جاتا ہے یہ اس کی مثال ہے جس میں دوسرا ملحق متجانس بالاشتقاق مصرعہ اول کے شروع میں ہو جیسے شعر جب آدمی اپنی زبان کی حفاظت نہ کر سکے تو اس کے علاوہ کی حفاظت بطریق اولی نہیں کر سکتا ہے جن میں اس کا نقصان نہیں ہے اس کی مثال ہے جس میں دوسرا ملحق اشتقاق کے اعتبار سے مصرعہ اول کے درمیان میں ہو۔

تشریح:۔

جہت اشتقاق کے اعتبار سے ملحق بالمتشابہین کی مثال جیسے بحتری کا یہ شعر ہے۔

ضرائب ابدعتها في السماح::فلسنا نرى لك فيها ضريبًا

تحقیق المفردات:۔ ضرائب ضريبة کی جمع ہے وہ طبعی عادت وخصلت جس پر انسان کی تخلیق ہوئی ہے۔ ابدعت بغیر کسی نظیر اور سابقہ مثال کے نئی چیز ایجاد کرنا۔ ضريب ضرب القداح کی طرح ہے جوئے کا تیر گھمانا اور یہاں پر یہ مثال کے معنی میں ہے۔

ترجمہ:۔ تو نے سخاوت میں کچھ ایسی طبیعتیں ایجاد کی ہیں کہ ہم ان میں تیرا کوئی مثل نہیں دیکھتے ہیں۔

محل استشہاد:۔ اس شعر میں ''ضرائب'' جہت اشتقاق کے اعتبار سے متجانسین کے ساتھ ملحق ہے اور پہلے والے مصرعہ کے شروع میں آیا ہے اور ان دونوں کا ماٴخذ اشتقاق ایک ہی ہے یعنی ضرب بمعنی مثل۔

دوسری صورت کی مثال جیسے امرؤ القیس کا یہ شعر ہے۔

اذا المرألم يخزن عليه لسانهٗ::فليس على شيئ سواه بخزان

تحقیق المفردات:۔ لم يخزن لم يحفظ کے معنی میں ہے یعنی حفاظت نہیں کی۔ باقی واضح ہے

ترجمہ:۔ جب آدمی اپنی زبان کی حفاظت نہ کر سکے تو وہ اس کے علاوہ سے اپنی حفاظت بطریق اولی نہیں کر سکتا ہے۔

محل استشہاد:۔ اس شعر میں ''لم یخزن اور خزان'' اشتقاق کے اعتبار سے ملحق بالمتجانسین ہیں اور ان دونوں کا ماٴخذ اشتقاق ''خزن'' ایک ہے۔

وَقَوْلُهٗ شِعْرٌ لَوِاخْتَصَرْتُمْ مِنَ الْاِحْسَانِ زُرْتُكُمْ وَالْعَذْبُ مِنَ الْمَاءِ يُهْجَرُ لِلْاِفْرَاطِ فِي الْخَصَرِ اَيِ الْبُرُوْدَةِ يَعْنِيْ اَنَّ بُعْدِيْ عَنْكُمْ لِكَثْرَةِ اِنْعَامِكُمْ عَلَيَّ وَقَدْ تَوَهَّمَ بَعْضُهُمْ اَنَّ هٰذَا الْمِثَالَ مُكَرَّرٌ حَيْثُ كَانَ اللَّفْظُ الْاٰخَرُ فِيْ حَشْوِ الْمِصْرَاعِ الْاَوَّلِ كَمَا فِي الْبَيْتِ الَّذِيْ قَبْلَهٗ وَلَمْ يَعْرِفْ اَنَّ اللَّفْظَيْنِ فِي الْبَيْتِ السَّابِقِ مِمَّا يَجْمَعُهُمَا الْاِشْتِقَاقُ وَفِيْ هٰذَا الْبَيْتِ مِمَّا يَجْمَعُهُمَا شِبْهُ الْاِشْتِقَاقِ وَالْمُصَنِّفُ لَمْ يَذْكُرْ مِنْ هٰذَا الْقِسْمِ

اِلَّا هٰذَا الْمِثَالَ وَاَهْمَلَ الثَّلَاثَةَ الْبَاقِيَةَ فَذَاَوْرَدْنَاهَا فِی الشَّرْحِ ـ وَقَوْلُهٗ شِعْرٌ فَدَعِ الْوَعِيْدَ فَمَا وَعِيْدُكَ ضَائِرِیْ :: اَطِنِيْنُ اَجْنِحَةِ الذُّبَابِ يَضِيْرُ هٰذَا فِيْمَا يَكُوْنُ الْمُلْحَقُ الْاٰخَرُ اِشْتِقَاقًا وَهُوَ ضَائِرِیْ فِیْ اٰخِرِ الْمِصْرَاعِ الْاَوَّلِ وَقَوْلُهٗ شِعْرٌ وَقَدْ كَانَتِ الْبِيْضُ الْقَوَاضِبُ فِی الْوَغٰی اَیِ السُّيُوْفُ الْقَوَاطِعُ فِی الْحَرْبِ بَوَاتِرَ اَیْ قَوَاطِعَ بِحُسْنِ اِسْتِعْمَالِهٖ اِيَّاهَا فَهِیَ الْاٰنَ مِنْ بَعْدِهٖ بُتَّرٌ جَمْعُ اَبْتَرَ اِذْ لَمْ يَبْقَ بَعْدَهٗ مَنْ يَسْتَعْمِلُهَا اِسْتِعْمَالَهٗ وَهٰذَا مِمَّا يَكُوْنُ الْمُلْحَقُ الْاٰخَرُ اِشْتِقَاقًا فِیْ صَدْرِ الْمِصْرَاعِ الثَّانِیْ ـ

ترجمہ:۔

اور جیسے شعر اگر تم احسان میں کمی کرتے تو میں تمہاری زیارت کرتا اور میٹھا پانی بھی تو بہت ٹھنڈا ہونے کی وجہ سے چھوڑا جاتا ہے یعنی میرا تم سے دور رہنا تمہارے انعام کے کثرت کی وجہ سے ہے کچھ لوگوں کو یہ وہم ہو گیا ہے یہ مثال مکرر ہے کیونکہ دوسرا لفظ مصرعہ اول کے درمیان میں ہے جیسا کہ سابقہ شعر میں ہے اور وہ یہ بھی نہ سمجھ سکے کہ سابقہ شعر میں دو لفظ وہ ہیں جن کو اشتقاق جامع ہے اور اس شعر میں وہ ہیں جن کو شبہ اشتقاق جامع ہے مصنفؒ نے اس قسم کی صرف یہی مثال ذکر کی ہے باقی تین کو چھوڑ دیا ہے اور ہم نے ان کو شرح میں ذکر کیا ہے۔ اور جیسے شعر پس تو مجھے دھمکی دینا چھوڑ دے کیونکہ تیری دھمکی مجھے نقصان نہیں پہنچا سکتی ہے کیا مکھی کی بھنبھناہٹ نقصان پہنچا سکتی ہے یہ اس کی مثال ہے جس میں دوسرا ملحق یعنی ضائری اول مصرعہ کے آخر میں ہے۔ اور جیسے شعر اور لڑائی میں تیز چمکدار تلواریں تھیں دشمنوں کو کاٹنے والی کیونکہ اس کے بعد ان کو اچھے طریقے سے استعمال کرنے والا کوئی نہیں رہا ہے یہ اس کی مثال ہے جس میں دوسرا ملحق اشتقاق کے اعتبار سے دوسرے مصرعہ کے شروع میں ہو۔

تشریح:۔

تیسری صورت کی مثال جیسے عبداللہ محمد کا یہ شعر ہے

فدع الوعيد فما وعيدك ضائری :: أطنين أجنحة الذباب يضير

تحقیق المفردات:۔ دع اترک کے معنیٰ میں ہے چھوڑ دو۔ وعید دھمکی۔ ضائر ضرر سے ماخوذ ہے نقصان دینا۔ طنین مکھی کے اڑنے سے پیدا ہونے والی اس کے پروں کی بھنبھناہٹ۔ اجنحۃ جناح کی جمع ہے پر۔ یضیر ضرر دینا نقصان دینا۔

ترجمہ:۔ تم دھمکی دینا چھوڑ دو اسلئے کہ تمہاری دھمکی مجھے کوئی نقصان نہیں پہنچا سکتی ہے کیا مکھی کے پروں کی بھنبھناہٹ کوئی نقصان پہنچا سکتی ہے؟

یہ استفہام انکاری ہے یعنی جس طرح مکھی کے پروں کی بھنبھناہٹ نقصان نہیں پہنچا سکتی ہے اسی طرح تمہاری دھمکی بھی مجھے نقصان نہیں پہنچا سکتی ہے۔

محل استشہاد:۔ اس شعر میں ''ضائری اور یضیر'' ملحق بالمتجانس ہے دونوں کا ماخذ اشتقاق ایک ''ضیر'' بمعنیٰ ضرر پہنچانا ہے۔ اور اسے پہلے والے مصرعہ کے آخر میں لائے ہیں۔

چوتھی صورت کی مثال جیسے متنبی کا یہ شعر ہے۔

وقد كانت البيض القواضب في الوغی :: بواتر فهي الآن من بعده بُتّر

تحقیق المفردات:۔ قواضب قاضبۃ کی جمع ہے تیز کاٹنے والی تلوار۔ وغی جنگ لڑائی۔ بواتر باتر کی جمع ہے کاٹنا۔ بتر ابتر کی جمع ہے بمعنیٰ بیکار ہونا۔

ترجمہ:۔ اور تحقیق سفید کاٹنے والی تلوار لڑائیوں میں استعمال کرنے والے کی وجہ سے اچھی تھیں لیکن وہ ابھی ان کے بعد بیکار ہیں۔ کیونکہ ان کا استعمال کرنے والا نہیں رہا۔ تو ویسے ہی بیکار پڑے پڑے بیکار ہو گئی ہیں۔

محل استشہاد:۔ اس شعر میں ''بواتر بتر'' اس میں یہ لفظ ملحق بالاشتقاق ہیں کیونکہ ان کا مشتق منہ ایک ہے اور وہ ہے ''بتر''۔ اور اس میں لفظ مکرر دوسرے مصرعہ کے شروع میں آیا ہے۔

شبہ اشتقاق کے اعتبار سے ملحق بالمتجانسین کی مثال جیسے ابو العلی معری کا یہ شعر ہے۔

لو اختصرتم من الاحسان زرتکم::والعذب یھجر للافراط فی الخصر۔

تحقیق المفردات:۔اختصر باب افتعال سے ترکتم کے معنی میں ہے یعنی تم احسان کرنا چھوڑ دو۔زرتکم ملاقات کرنے کے معنی میں ہے۔العذب میٹھا پانی۔یھجر چھوڑ دینا۔افراط حد اعتدال سے بڑھ جانا۔الخصر ٹھنڈا ہونا خنک ہونا۔

ترجمہ:۔اگر تم احسان کرنا چھوڑ دو تو میں تمہاری ملاقات کرتا اسلئے کہ زیادہ ٹھنڈا ہونے کی وجہ سے میٹھے پانی کو بھی چھوڑ دیا جاتا ہے۔

شعر کا مطلب یہ ہے کہ تم مجھ پر احسانات کرنا کم نہیں کرتے ہو کہ جن میں اضافہ کرنے کا مطالبہ کرنے کے بہانے میں تم سے ملنے کیلئے آتا اس وجہ سے ہماری ملاقات نہیں ہو رہی ہے اس کے علاوہ کوئی اور بات نہیں ہے کیونکہ میٹھا پانی بھی ہر دلعزیز ہونے کے باوجود زیادہ ٹھنڈا ہونے کی وجہ سے چھوڑ دیا جاتا ہے اسی طرح میں نے بھی تمہارے ہر دلعزیز ہونے کے باوجود تمہاری ملاقات چھوڑ دی ہے۔

محل استشہاد:۔اس شعر میں ''اختصرتم اور خصر'' شبہ اشتقاق کی وجہ سے ملحق بالمتجانسین ہیں ان میں ایک کو پہلے مصرعہ کے درمیان میں ذکر کر دیا ہے اور یہ شبہ اشتقاق کے ملحق ہونے کے اعتبار سے ہیں کہ ان کے بارے میں بظاہر یہ معلوم ہو رہا ہے کہ ان کا مشتق منہ ایک ہے جبکہ حقیقت میں ان کا مشتق منہ ایک نہیں ہے بلکہ اختصرتم باب افتعال اختصار سے مشتق ہے اور خصر بارد کے معنی میں ہے ٹھنڈا پانی۔

اس پر کسی آدمی نے اعتراض کیا کہ آپ نے پہلے مصرعہ کے درمیان میں لفظ کے مکرر کے آنے کی دو مثالیں کیوں ذکر کی ہیں تو شارحؒ نے اس کا جواب دیا ہے کہ ان دو مثالوں میں فرق ہے اذ المرأ۔والے شعر میں ملحق بالمتجانسین کی مثال ہے اور اس شعر میں شبہ اشتقاق کی وجہ سے ملحق ہونے کی مثال ہے کیونکہ پہلے والے شعر میں دونوں لفظوں کا مشتق منہ ایک ہے اور اس میں مذکور دونوں لفظوں کا مشتق منہ ایک نہیں ہے بلکہ جدا جدا ہے اسلئے ان دونوں میں فرق ہے کہ ایک ملحق بالاشتقاق کی مثال ہے جبکہ دوسری شبہ ملحق بالاشتقاق کی مثال ہے۔

فائدہ:۔شبہ بالاشتقاق کی وجہ سے ملحق بالمتجانسین کی ایک مثال ذکر کی ہے کہ پہلے والے مصرعہ کے درمیان میں عجز مکرر آئے جیسا کہ ابھی مذکورہ بالا مثال میں گزر گیا۔

شبہ اشتقاق کے اعتبار سے لفظ متجانسین کے ساتھ ملحق ہو اور پہلے والے مصرعہ کے شروع میں لفظ مکرر آئے جیسے حریری کے اس شعر میں ہے۔

ولاح یلحی علی جری العنان الی :: لھی فسحقالہ من لائح لاحی

اس میں پہلا والا لاح واحد مذکر غائب فعل ماضی ظاہر ہونے کے معنی میں ہے اور دوسرا لاحی لحاہ اسم فاعل ہے بمعنی ملامت کرنا اور دونوں کا مشتق منہ جدا جدا ہے۔

پہلے والے مصرعہ کے آخر میں ہو جیسے حریری کا یہ شعر ہے

ومضطلع بتلخیص المعانی::ومطلع الی تلخیص عانی

اس میں معانی عنی یعنی سے ہے اور عانی عنا یعنوا سے ہے اور پہلے والے مصرعہ کے آخر میں ہے۔

دوسرے مصرعہ کے شروع میں ہو جیسے یہ شعر۔

لعمری لقد کان الثریا مکانہ ::ثراءً فاضحًا الآن مثواہ فی الثری

اس میں ثراء اول واوی ثروت سے ہے بمعنی مالدار ہونا اور ثری ثانی یائی ہے۔

فائدہ:۔یہ تینوں مثالیں متن میں متروک ہیں۔

وَمِنْہُ اَیْ مِنَ اللَّفْظِیِّ اَلسَّجْعُ قِیْلَ ھُوَ تَوَاطُوُ الْفَاصِلَتَیْنِ مِنَ النَّثْرِ عَلٰی حَرْفٍ وَاحِدٍ فِی الْاٰخِرِ وَھُوَ مَعْنٰی قَوْلِ السَّکَّاکِیِّ وَھُوَ اَیْ اَلسَّجْعُ فِی النَّثْرِ کَالْقَافِیَۃِ فِی الشِّعْرِ یَعْنِیْ اَنَّ ھٰذَا الْمَقْصُوْدَ کَلَامُ السَّکَّاکِیِّ وَمَحْصُوْلُہٗ وَاِلَّا فَالسَّجْعُ عَلَی التَّفْسِیْرِ الْمَذْکُوْرِ بِمَعْنَی الْمَصْدَرِ اَعْنِیْ تَوَافُقَ الْفَاصِلَتَیْنِ فِی الْحَرْفِ

اَلْاَخِيْرِوَعَلٰى كَلَامِ السَّكَاكِيِّ هُوَنَفْسُ اللَّفْظِ الْمُتَوَاطِیِ الْاٰخِرُفِیْ اَوَاخِرِالْفِقَرِوَلِذَاذَكَرَهُ السَّكَاكِيُّ بِلَفْظِ الْجَمْعِ حَيْثُ قَالَ اِنَّهَافِی النَّثْرِكَالْقَوَافِیْ فِی الشِّعْرِوَذٰلِكَ لِاَنَّ الْقَافِيَةَلَفْظٌ فِیْ اٰخِرِالْبَيْتِ اِمَّاالْكَلِمَةُنَفْسُهَا اَوِالْاَخِيْرُمِنْهَااَوْغَيْرُذٰلِكَ عَلٰى تَفْصِيْلِ الْمَذْهَبِ وَلَيْسَتْ عِبَارَةًعَنْ تَوَاطُوِالْكَلِمَتَيْنِ مِنْ اَوَاخِرِ الْاَبْيَاتِ فَالْحَاصِلُ اَنَّ السَّجْعَ قَدْيُطْلَقُ عَلَى الْكَلِمَةِالْاَخِيْرَةِمِنَ الْفِقْرَةِ بِاِعْتِبَارِتَوَافُقِهَالِلْكَلِمَةِ الْاَخِيْرَةِ مِنَ الْفِقْرَةِالْاُخْرٰى وَقَدْيُطْلَقُ عَلٰى نَفْسِ تَوَافُقِهِمَاوَمَرْجِعُ الْمَعْنَيَيْنِ وَاحِدٌ۔

ترجمہ:۔

اور محسنات لفظیہ میں سے ایک سجع ہے کہا گیا ہے کہ سجع دو فاصلوں کا ایک حرف پر متفق ہونے کا نام ہے سکا کی کے اس قول کا یہی مطلب ہے کہ سجع نثر میں شعر میں قافیہ کی طرح ہے یعنی سکا کی کے کلام کا مقصد اور حاصل یہی ہے ورنہ سجع مذکورہ تفسیر کے مطابق مصدر کے معنی میں ہے یعنی آخری حرف میں دو فاصلوں کا متفق ہونا اور سکا کی کے کلام کے اعتبار سے سجع بعینہ وہ لفظ ہے جو فقرہ کے آخر میں آخری حرف کے موافق ہو اسی لئے سکا کی نے جمع کے ساتھ ذکر کرتے ہوئے کہا ہے کہ ''انھا فی النثر'' اس کی وجہ یہ ہے کہ قافیہ شعر کے آخر میں ایک لفظ ہوتا ہے خواہ بعینہ کلمہ ہو یا اس کا اخیر یا کچھ اور ہو علی تفصیل المذ ہب اور قافیہ شعر کے آخری دو کلموں کے موافق ہونے کا نام نہیں ہے خلاصہ یہ ہے کہ سجع کا اطلاق کبھی فقرہ کے آخری کلمہ پر ہوتا ہے اور اس اعتبار سے کہ وہ دوسرے فقرہ کے آخری کلمہ کے ساتھ موافق ہے اور کبھی نفس توافق کلمتین پر ہوتا ہے مآل دونوں کا ایک ہی ہے

تشریح:۔

السجع (۳):۔ سجع کے لغوی معنی ہیں کبوتر کی غٹرغوں اور اصطلاح میں سجع آیات کے فواصل یا نثر میں فقروں کے عجز کا ایک حرف پر جمع ہونے کو کہتے ہیں۔ سجع کی تعریف مصنفؒ نے ان الفاظ میں کی ہے کہ سجع دو فاصلوں کا کلام کے آخر میں ایک حرف پر جمع ہونا اور علامہ سکا کی نے سجع کی جو تعریف کی ہے اس کا حاصل اور خلاصہ یوں نکلتا ہے کہ کلام منثور میں سجع بالکل اس طرح ہے جیسے کلام منظوم میں قوافی۔

شارحؒ نے کہا ہے کہ یہ معنی سکا کی کے کلام کا حاصل ہے سکا کی کا عین کلام نہیں ہے سکا کی کا عین کلام یوں ہے ''الاسجاع فی النثر کالقوافی فی الشعر'' مصنفؒ اور سکا کی کے کلام کا خلاصہ اور لب لباب تو ایک ہے لیکن بنظر غائر دیکھنے سے دونوں میں فرق ہے مصنف کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ سجع معنی مصدری یعنی الفاظ کا موافق ہونے کا نام ہے جبکہ سکا کی کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ عین الفاظ کو سجع کہتے ہیں اس پر شارحؒ نے دو دلیلیں ذکر کی ہیں۔

پہلی دلیل یہ ذکر کی ہے کہ علامہ سکا کی نے یہاں پر جمع کا لفظ استعمال کیا ہے کہ ''الاسجاع فی النثر کالقوافی فی النظم'' سجع کی تشبیہ قوافی کے ساتھ دی ہے اور قوافی کو جمع لایا ہے جبکہ مصنفؒ نے مصدر لایا ہے اور مصدر چونکہ مفرد جمع سب ہی کو شامل ہوتا ہے اسلئے اس کو جمع لانے کی ضرورت نہیں ہے لہٰذا سکا کی کا اس کو جمع لانا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ قافیہ ہر نظم کے آخری لفظ کو کہتے ہیں۔

اور لفظ سے معنی مصدری کے مراد ہونے پر دوسری دلیل یہ ہے کہ علامہ سکا کی نے کالقوافی کہا ہے اور قافیہ کہتے ہیں فاصلہ کے آخری لفظ کو یا کلمہ کے آخری جزء کو اور ہم نے کہا ہے کہ سجع موافق ہونے کا نام ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ سجع نفس اس لفظ کا نام نہیں ہے بلکہ آخری لفظ کا سابقہ لفظ کے ساتھ موافق ہونے کا نام ہے۔

الغرض سجع کا اطلاق کبھی تو اس کلمہ پر ہوتا ہے جو کسی فاصلہ کے آخر میں ہوتا ہے اور اس لفظ کے موافق ہوتا ہے جو دوسرے کلمہ کے آخر میں ہو اور کبھی نفس توافق پر بھی سجع کا اطلاق ہوتا ہے مآل کار کے اعتبار سے ان دونوں باتوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔

وَهُوَاَیِ السَّجْعُ عَلٰى ثَلَاثَةِ اَضْرُبٍ مُطَرَّفٌ اِنِ اخْتَلَفَتَااَیِ الْفَاصِلَتَانِ فِی الْوَزْنِ نَحْوُمَالَكُمْ لَاتَرْجُوْنَ لِلّٰهِ وَقَارًاوَقَدْخَلَقَكُمْ اَطْوَارًا فَاِنَّ الْوَقَارَوَالْاَطْوَارَمُخْتَلِفَانِ وَزْنًاوَاِلَّا اَیْ وَاِنْ لَمْ تَخْتَلِفَافِی الْوَزْنِ فَاِنْ كَانَ مَافِیْ اِحْدَی الْقَرِيْنَتَيْنِ مِنَ الْاَلْفَاظِ اَوْكَانَ اَكْثَرُهُ اَیْ اَكْثَرُمَافِیْ اِحْدَی الْقَرِيْنَتَيْنِ مِثْلَ مَايُقَابِلُهُ مِنَ

الْقَرِينَةِ الْأُخْرَى فِي الْوَزْنِ وَالتَّقْفِيَةِ أَيْ التَّوَافُقُ عَلَى الْحَرْفِ الْأَخِيرِ فَتَرْصِيعٌ نَحْوُ وَهُوَ يَطْبَعُ الْأَسْجَاعَ بِجَوَاهِرِ لَفْظِهِ وَيَقْرَعُ الْأَسْمَاعَ بِزَوَاجِرِ وَعْظِهِ فَجَمِيعُ مَا فِي الْقَرِينَةِ الثَّانِيَةِ مُوَافِقٌ لِمَا يُقَابِلُهُ مِنَ الْقَرِينَةِ الْأُولَى وَأَمَّا لَفْظُ فَهُوَ فَلَا يُقَابِلُهُ شَيْءٌ مِنَ الثَّانِيَةِ وَلَوْ قِيلَ بَدَلَ الْأَسْمَاعِ الْآذَانَ لَكَانَ مِثَالًا لِمَا يَكُونُ أَكْثَرُ مَا فِي الثَّانِيَةِ مُوَافِقًا لِمَا يُقَابِلُهُ۔

ترجمہ:۔

اور سجع کی تین قسمیں ہیں اگر دو فاصلے وزن میں مختلف ہوں تو مطرف ہے جیسے تم کو کیا ہوا کہ اللہ کیلئے بڑائی کی امید نہیں رکھتے ہو حالانکہ اسی نے تم کو طرح طرح بنایا ہے۔ وقارا اور اطوارا وزن میں دونوں مختلف ہیں ورنہ یعنی اگر وزن میں مختلف نہ ہوں تو پھر اگر ایک قرینہ میں پائے جانے والے تمام الفاظ یا اکثر الفاظ اس کے مقابل دوسرے قرینہ میں پائے جانے والے تمام یا بعض کی طرح ہوں وزن اور قافیہ میں تو ترصیع ہے قافیہ میں برابر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ آخری حرف میں دونوں موافق ہوں جیسے وہ اپنے قیمتی الفاظ کے ساتھ قافیہ بند کلام ڈھال رہا تھا اور اپنے ڈانٹنے والے وعظ کے ساتھ کانوں کو کھنکھٹا رہا تھا اس میں قرینہ ثانیہ کے تمام الفاظ قرینہ اولی کی طرح ہیں البتہ قرینہ ثانیہ میں لفظ ھو کا کوئی مماثل نہیں ہے اور اگر علامہ حریری اسماع کی جگہ آذان کا لفظ استعمال کرتے تو یہ اس کی مثال بن جاتی جس میں قرینہ ثانیہ کے اکثر الفاظ اس کے مقابل کے موافق ہوں۔

تشریح:۔

پھر سجع کی تین قسمیں مطرّف، ترصیع، اور متوازی۔

ان کی وجہ حصر اس طرح ہے کہ دو فاصلے وزن میں ایک دوسرے کے ساتھ موافق ہوں گے یا مختلف۔ اگر ایک دوسرے سے مختلف ہوں تو اسے مطرّف کہتے ہیں اور اگر وزن اور حروف سجع میں ایک دوسرے کے ساتھ موافق ہوں تو پھر دیکھیں گے کہ تمام الفاظ میں موافق ہیں یا اکثر میں یا اقل میں۔ اگر تمام میں یا اکثر میں موافق ہوں تو اسے مرصع کہتے ہیں اور اگر اقل میں موافق ہوں تو اسے متوازی کہتے ہیں۔

مطرف کی تعریف:۔ مطرف وہ سجع ہے جس میں ایک فاصلہ دوسرے فاصلہ سے وزن میں مختلف اور حروف سجع میں متفق ہو جیسے ارشاد باری تعالی ہے "مالکم لاترجون للّٰه وقارًا۔ وقدخلقکم اطوارًا۔

ترجمہ:۔ کیا ہوا تم لوگ اللہ کی عظمت کی امید نہیں رکھتے ہو حالانکہ اس نے تم کو طرح طرح پیدا کیا ہے۔

محل استشہاد:۔ اس آیت میں "وقارًا" اور "اطوارًا" وزن میں ایک دوسرے سے مختلف ہونے کے باوجود حروف سجع میں ایک دوسرے کے موافق ہیں۔

فائدہ:۔ یہاں وزن میں برابر ہونے سے وزن صرفی میں برابر ہونا مراد نہیں ہے بلکہ وزن شعری میں برابر ہونا مراد ہے اور وزن شعری یہ ہے کہ مطلقًا ایک حرکت حرکت کے مقابلے میں آئے خواہ وہی حرکت ہو یا کوئی حرکت ہو اور سکون سکون کے مقابلے میں آئے جبکہ وزن صرفی میں بعینہ اسی حرکت کا اس کے مقابلے میں آنا ضروری ہوتا ہے دوسری حرکت کے مقابلے میں آنے کو وزن کا برابر ہونا نہیں کہتے ہیں۔

سجع مرصع کی تعریف:۔ دو فقروں کے تمام الفاظ یا اکثر الفاظ کا وزن اور قافیہ دونوں کے اعتبار سے ایک دوسرے کے موافق ہونا جیسے حریری کے اس قول میں ہے "وھو یطبع الاسجاع بجواھر لفظہ ویقرع السماع بزواجر وعظہ۔

ترجمہ:۔ وہ مقفہ کلام اپنے الفاظ کی موتیوں ساتھ ڈھال رہا تھا اور ڈرانے والے وعظ کیساتھ کانو کو کھنکھٹا رہا تھا۔

محل استشہاد:۔ اس میں تمام الفاظ وزن اور قافیہ دونوں میں ایک دوسرے کے مطابق ہیں چنانچہ "یطبع" اور "یقرع" مطابق ہیں "الاسجاع" اور "اسماع" مطابق ہیں "جواھر" اور "زواجر"

مطابق ہیں لفظہ اور "وعظہ" مطابق ہیں اور اگر حریری "الاسماع" کے بجائے "الآذان" کہتا تو یہ مثال ایک فقرے کے دوسرے فقرے کے ساتھ اکثر الفاظ میں برابر ہونے کی مثال بن جاتی۔

وَإِلَّا فَمُتَوَازٍ أَيْ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ جَمِيعُ مَا فِي الْقَرِيْنَةِ وَلَا أَكْثَرُ مِثْلَ مَا يُقَابِلُهُ مِنَ الْأُخْرَى فَهُوَ السَّجْعُ الْمُتَوَازِيُّ نَحْوُ فِيهَا سُرُرٌ مَرْفُوعَةٌ وَأَكْوَابٌ مَوْضُوعَةٌ لِاخْتِلَافِ سُرُرٍ وَأَكْوَابٍ فِي الْوَزْنِ وَالتَّقْفِيَةِ وَقَدْ يَخْتَلِفُ الْوَزْنُ فَقَطْ نَحْوُ وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفًا فَالْعَاصِفَاتِ عَصْفًا وَقَدْ يَخْتَلِفُ التَّقْفِيَةُ فَقَطْ كَقَوْلِنَا حَصَلَ النَّاطِقُ وَالصَّامِتُ وَهَلَكَ الْحَاسِدُ وَالشَّامِتُ۔

ترجمہ:۔

ورنہ متوازی ہے یعنی اگر ایک قرینہ کے تمام یا اکثر الفاظ دوسرے قرینہ کے مماثل نہ ہوں تو یہ سجع متوازی ہے جیسے اس میں تخت ہیں اونچے بچھے ہوئے اور آبخورے ہیں قرینے سے رکھے ہوئے اس میں سرر اور اکواب وزن اور قافیہ مختلف ہیں اور کبھی وزن مختلف ہوتا ہے جیسے حاصل ہوئے غلمان اور چوپائے اور ہلاک ہوگیا حاسد اور بدخواہ۔

تشریح:۔

سجع متوازی کی تعریف:۔ سجع متوازی وہ سجع ہے جس میں ایک فقرہ دوسرے فقرہ کے ساتھ اقل الفاظ میں وزن اور قافیہ دونوں میں برابر ہو جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے "فیهاسرر مرفوعة واكواب موضوعة"

ترجمہ:۔ اس میں صرف "مرفوعة" اور "موضوعة" ایک دوسرے کے ساتھ وزن اور قافیہ میں برابر ہیں باقی کوئی لفظ ایک دوسرے کے ساتھ برابر نہیں ہے

متوازی کی دوسری صورت یہ ہے کہ صرف وزن میں اختلاف ہو جیسے والمرسلات عرفًا فالعاصفات عصفًا۔

ترجمہ:۔ قسم ہے ان ہواوں کی جو دل کو خوش کر دیتی ہیں اور قسم ہے ان ہواوں کی جو زور سے جھونکا دینی والی ہیں۔

محل استشہاد:۔ اس میں "المرسلات" اور "العاصفات" اور "عرفًا" اور "عصفًا" دونوں قافیہ میں تو برابر ہیں لیکن وزن میں ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔

متوازی کی تیسری صورت یہ ہے کہ صرف قافیہ میں اختلاف ہو جیسے حصل الناطق والصامت وهلك الحاسدو الشامت۔

ترجمہ:۔ حاصل ہوگئے غلام اور چوپائے اور ہلاک ہوگئے حاسد اور بدخواہ۔

محل استشہاد:۔ اس میں تمام قرائن اور جملے وزن میں ایک دوسرے کے مطابق ہیں "حصل" اور "هلك" مطابق ہیں "ناطق" اور "حاسد" مطابق ہیں "صامت" اور "شامت" مطابق ہیں۔ لیکن قافیہ میں ایک دوسرے سے تمام یا اکثر مختلف ہیں۔

شک والا جملہ ہم نے اسلئے استعمال کیا ہے کہ ان میں صامت اور شامت وزن میں مطابق ہونے کے ساتھ ساتھ قافیہ میں بھی ایک دوسرے کے مطابق ہیں اور باقی قافیہ میں ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔

قِيْلَ وَأَحْسَنُ السَّجْعِ مَا تَسَاوَتْ قَرَائِنُهُ نَحْوُ فِي سِدْرٍ مَخْضُودٍ وَطَلْحٍ مَنْضُودٍ وَظِلٍّ مَمْدُودٍ ثُمَّ أَيْ بَعْدَ أَنْ لَا يَتَسَاوَى قَرَائِنُهُ فَالْأَحْسَنُ مَا طَالَتْ قَرِيْنَتُهُ الثَّانِيَةُ نَحْوُ وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى أَوْ قَرِيْنَتُهُ الثَّالِثَةُ نَحْوُ خُذُوْهُ فَغُلُّوْهُ ثُمَّ الْجَحِيْمَ صَلُّوْهُ مِنَ التَّصْلِيَةِ وَلَا يَحْسُنُ أَنْ يُؤْتَى قَرِيْنَتُهُ أَيْ تُؤْتَى بَعْدَ قَرِيْنَةٍ قَرِيْنَةٌ أُخْرَى أَقْصَرَ مِنْهَا قِصَرًا كَثِيْرًا لِأَنَّ السَّجْعَ قَدِ اسْتَوْفَى أَمَدَهُ فِي الْأَوَّلِ بِطُوْلِهِ فَإِذَا جَاءَ الثَّانِي أَقْصَرَ مِنْهُ كَثِيْرًا يَبْقَى الْإِنْسَانُ عِنْدَ سِمَاعِهِ كَمَنْ يُرِيْدُ الْإِنْتِهَاءَ إِلَى غَايَةٍ فَيَعْثُرُ دُوْنَهَا وَإِنَّمَا قَالَ كَثِيْرًا احْتِرَازًا عَنْ نَحْوِ قَوْلِهِ تَعَالَى أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيْلِ أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِي تَضْلِيْلٍ۔

ترجمہ:۔

کہا گیا ہے کہ بہترین سجع وہ ہے جس کے قرینے برابر ہوں جیسے وہ بے کانٹے بیریوں میں ہوں گے اور تہہ بتہہ کیلوں میں ہوں گے اور لمبے لمبے سایوں میں ہوں گے پھر جب ان کے قرائن برابر نہ ہوں تو بہتر وہ ہے جس کا دوسرا قرینہ لمبا ہو جیسے قسم ہے ستارے کی جب وہ گر جائے تمہارا ساتھی بہکا

نہیں ہے اور نہ ہی گمراہ ہوا ہے یا تیسرا قرینہ لمبا ہو جیسے اس کو پکڑو پھر اسے طوق ڈالو پھر آگ کی ڈھیر میں اس کو ڈالو اور یہ بہتر نہیں ہے اسلئے کہ اس میں بعد کا قرینہ اپنے سے پہلے والے قرینہ سے بہت چھوٹا ہے۔ کیونکہ اول میں طویل ہونے کے اعتبار سے سجع اپنی انتہاء کو پہنچ چکی ہے لہٰذا جب ثانی اس سے بہت کم ہوگا تو انسان اس کو سن کر اس آدمی کی طرح ہو جائے گا جو منزل مقصود سے بہت ہی پہلے پھسل کر گر جائے۔ مصنفؒ نے کثیراً اسلئے کہا ہے تا کہ اس آیت سے احتراز ہو جائے کہ کیا تو نے نہیں دیکھا ہے کہ کیا کیا تیرے رب نے ہاتھی والوں کے ساتھ کیا ان کی تدبیر کو غلط نہیں کر دیا۔

تشریح:۔

واحسن السجع:۔ یہاں سے سجع کے توابع اور ملحقات بیان کر رہے ہیں چنانچہ سب سے احسن وہ سجع ہے جس میں ایک فقرہ کے تمام قرائن تعداد حروف اور تعداد کلمات میں برابر سرابر ہوں جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے فی سدر مخضود وطلح منضود وظل ممدود۔

ترجمہ:۔ وہ بے کانٹے بیری میں ہوں گے اور تہہ بتہہ کیلوں میں ہوں گے اور لمبے لمبے سائیوں میں ہوں گے۔

محل استشہاد:۔ اس میں تین قرائن ایک دوسرے کے مقابل ہیں اور سب کے سب تعداد حروف میں برابر ہیں۔

اور اگر مساوی نہ ہوں تو دوسرے نمبر پر پھر وہ احسن ہے جس کا قرینہ ثانیہ قرینہ اولیٰ سے لمبا ہو جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ''والنجم اذاهوىٰ ماظل صاحبكم وماغوىٰ''

ترجمہ:۔ قسم ہے ستارے کی جب وہ گر جائے تمہارا ساتھی بے راہ نہیں ہوا ہے اور نہ ہی بہکا ہے۔

محل استشہاد:۔ اس میں ''والنجم اذاهوىٰ'' ایک قرینہ ہے اور ''ماضل صاحبكم وما غوىٰ'' دوسرا قرینہ ہے اور یہ دوسرا قرینہ پہلے والے قرینہ سے لمبا ہے۔

اور تیسرے نمبر پر وہ سجع احسن ہے جس کا تیسرا قرینہ اول اور ثانی سے لمبا ہو جیسے خذوه فغلوه ثم الجحيم صلّوه۔

ترجمہ:۔ اسے پکڑو پھر اسے زنجیروں میں جکڑ دو پھر اسے جہنم میں جلا دو۔

محل استشہاد:۔ اس میں تین قرائن مذکور ہوئے ہیں اول ''خذوه'' دوم ''فغلوه'' سوم ''ثم الجحيم صلّوه'' یہ تیسرا قرینہ اول دونوں قرینوں سے لمبا ہے۔

ولا يحسن ان يؤتى قرينة:۔ یہاں سے عدم حسن کی ایک صورت بیان کر رہے ہیں کہ سجع میں ایک صورت غیر حسن بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ کسی جملہ میں ایک لمبے قرینہ کے بعد بہت ہی چھوٹا اور مختصر قرینہ لایا جائے تو اس لمبے قرینہ کے بعد چھوٹے قرینہ کے لانے کی مثال یوں بنے گی جیسے کوئی آدمی کسی بہت ہی اونچی جگہ جانا چاہتا ہو لیکن جانے کیلئے قدم اٹھاتے ہی اس کے پیر کے پھسل جانے کی وجہ سے وہ گر جائے تو اس کا منزل تک پہنچنا محال ہوتا ہے اسی طرح اس میں بھی متکلم جب کلام کے شروع میں لمبا قرینہ ذکر کرے گا تو سامع کے ذہن میں یہ بات آجائے گی کہ اب اس کے بعد کوئی ایسا قرینہ ذکر کرے گا جو کم از کم اس کے برابر ہو یا اس سے لمبا ہو جبکہ متکلم اس سے بہت زیادہ مختصر قرینہ لا کر اس کی امید پر پانی پھیر دیتا ہے اسلئے یہ صورت غیر حسن ہے۔

مصنفؒ نے دوسرے قرینہ کے بہت ہی مختصر ہونے کی قید لگا کر مصنفؒ نے الم تر كيف فعل ربك باصحاب الفيل الم يجعل كيدهم فی تضليل۔ جیسی مثالوں سے احتراز کیا ہے۔ چنانچہ اس میں قرینہ ثانیہ قرینہ اولیٰ سے بہت زیادہ مختصر نہیں ہے کیونکہ قرینہ اولیٰ ہمزہ استفہامیہ اور باجارہ کے ساتھ نو کلمات پر مشتمل ہے اور قرینہ ثانیہ چھ کلمات پر مشتمل ہے تو اس طرح کا جملہ غیر حسن میں داخل نہیں ہوگا کیونکہ اس میں قرینہ ثانیہ مختصر ضرور ہے لیکن زیادہ مختصر نہیں ہے البتہ اگر اس میں مزید کچھ کلمات کو حذف کر دیا جائے تو یہ غیر حسن بن جائے گا۔

وَالْاَسْجَاعُ مَبْنِيَّةٌ عَلٰى سُكُوْنِ الْاَعْجَازِ اَىْ اَوَاخِرِ فَوَاصِلِ الْقَرَائِنِ اِذْ لَا يَتِمُّ التَّوَاطُوُ وَالتَّزَاوُجُ فِىْ جَمِيْعِ الصُّوَرِ اِلَّا بِالْوَقْفِ وَالسُّكُوْنِ كَقَوْلِهِمْ مَا اَبْعَدَ مَافَاتَ وَمَا اَقْرَبَ مَاهُوَ اٰتٍ اِذْ لَوْ لَمْ يُعْتَبَرِ السُّكُوْنُ لَفَاتَ السَّجْعُ لِاَنَّ التَّاءَ مِنْ فَاتَ مَفْتُوْحٌ وَمِنْ اٰتٍ مَنَوَّنٌ مَكْسُوْرٌ قِيْلَ وَلَا يُقَالُ فِى الْقُرْاٰنِ اَسْجَاعٌ رِعَايَةً لِلْاَدَبِ

وَتَعْظِيمًا إِذِ السَّجْعُ فِي الْأَصْلِ هَدِيرُ الْحَمَامِ وَنَحْوُهَا وَقِيلَ لِعَدَمِ الْإِذْنِ الشَّرْعِيِّ وَفِيهِ نَظَرٌ إِذْ لَمْ يَقُلْ أَحَدٌ بِتَوَقُّفِ أَمْثَالِ هٰذَا عَلَى إِذْنِ الشَّارِعِ وَإِنَّمَا الْكَلَامُ فِي أَسْمَاءِ اللّٰهِ تَعَالٰى بَلْ يُقَالُ لِلْأَسْجَاعِ فِي الْقُرْآنِ أَعْنِي الْكَلِمَةَ الْأَخِيرَةَ مِنَ الْفِقْرَةِ فَوَاصِلُ

ترجمہ:۔

اور اسجاع کا دارومدار اعجز کے سکون پر ہے یعنی فواصل قرائن کے آخر پر ہے کیونکہ تمام صورتوں میں توافق وقف اور سکون کے ساتھ ہی ہوسکتا جیسے عربوں کا قول ہے کتنا دور ہے وہ جوفوت ہو چکا اور کتنا قریب ہے وہ جو آنے والا ہے اگر سکون کا اعتبار نہ کیا جائے تو سجع فوت ہو جائے گا کیونکہ فات کی تاء مفتوح اور آت کی تا منون مکسور ہے۔ کہا گیا ہے کہ قرآن میں ادب اور تعظیم کا خیال رکھتے ہوئے اسجاع کا لفظ استعمال نہیں ہوتا ہے کیونکہ سجع اصل میں کبوتر وغیرہ کے غٹرغوں کو کہتے ہیں اور بعض نے کہا ہے کہ شرعی اجازت نہ ہونے کی وجہ سے نہیں کہا جاتا ہے لیکن اس میں اعتراض ہے کیونکہ اس قسم کی چیزوں کی اجازت کا شارع پر موقوف ہونے کا کوئی بھی قائل نہیں ہے توقیف کی بات تو صرف اسماء خداوندی میں ہے بلکہ قرآن کے اسجاع کو فواصل کہا جاتا ہے یعنی اسکے آخری فقرہ کے آخری کلمہ کو

تشریح:۔

والاسجاع مبنية على سكون الاعجاز :۔ یہاں سے مطلق سجع کے بارے میں ایک ضابطہ بیان کر رہے ہیں اور وہ یہ ہے کہ تمام اسجاع کا دارومدار قوافی کے آخر کو ساکن کرنے پر ہے کہ آخر کو اگر ساکن پڑھا جائے تو سجع برابر ہوگا ورنہ نہیں ہے۔ جیسے ما ابعد ما فات وما اقرب ما آت۔ جو فوت ہو جائے وہ کتنا زیادہ دور ہے اور جو آنی والی چیز ہوتی ہے وہ کتنی زیادہ قریب ہوتی ہے۔

محل استشہاد:۔ اس میں اگر ''فات'' اور ''آت'' کو متحرک پڑھا جائے تو سجع برابر نہیں ہوسکتا ہے اسلئے کہ ''فات'' ماضی کا صیغہ ہے اور متحرک مفتوح ہے اور ''آت'' اسم فاعل کا صیغہ ہے اور منون مکسور ہے۔

اور اختلاف سجع کیلئے اتنا سا اختلاف کافی ہوتا ہے البتہ جب ان کو دونوں مقام پر ساکن پڑھیں گے تو سجع برابر ہو جائے گا۔

ولايقال في القرآن اسجاع :۔ یہاں سے ایک دوسرا قاعدہ بیان کر رہے ہیں اور وہ یہ ہے کہ قرآن کریم میں مسجع مستعمل ہونے والے کلام کو کیا کہا جائے گا؟ سجع یا قافیہ یا فاصلہ۔

تو اس بارے میں ضابطہ یہ ہے کہ سجع کا اطلاق اصل لغت کے اعتبار سے چونکہ کبوتر کی غٹرغوں اور دوسرے جانوروں اور پرندوں کی آواز پر ہوتا ہے تو بے ادبی سے بچنے کیلئے اور قرآن کریم کی عظمت ملحوظ خاطر رکھتے ہوئے قرآن کریم میں اس طرح استعمال ہونے والے الفاظ کو فواصل کہا جاتا ہے۔ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ قرآن کریم کے ایسے الفاظ کو فواصل کہنے کا حکم توقیفی ہے یعنی شرعی حکم ہے جس کی خلاف ورزی کرنا ناجائز ہے لیکن یہ بات صحیح نہیں ہے اسلئے کہ ان جیسے الفاظ کو توقیفی کسی نے نہیں کہا ہے بلکہ قرآن کریم میں صرف اللہ کے اسماء توقیفی ہیں۔

وَقِيلَ السَّجْعُ غَيْرُ مُخْتَصٍّ بِالنَّثْرِ وَمِثَالُهُ مِنَ النَّظْمِ قَوْلُهُ شِعْرٌ تَجَلّٰى بِهٖ رُشْدِيْ وَأَثْرَتْ أَيْ صَارَتْ ذَاتَ ثُرْوَةٍ بِهٖ يَدِيْ وَفَاضَ بِهٖ ثَمَدِيْ هُوَ بِالْكَسْرِ الْمَاءُ الْقَلِيلُ وَالْمُرَادُ هٰهُنَا الْمَالُ وَأَوْرٰى أَيْ صَارَ ذَا وَرْيٍ بِهٖ زَنْدِيْ وَأَمَّا أُوْرِيْ بِضَمِّ الْهَمْزَةِ عَلٰى أَنَّهٗ مُتَكَلِّمُ الْمُضَارِعِ مِنْ أَوْرَيْتُ الزَّنْدَ أَخْرَجْتُ نَارَهٗ فَتَصْحِيفٌ وَمَعَ ذٰلِكَ يَأْبَاهُ الطَّبْعُ۔

ترجمہ:۔

اور بعض نے کہا ہے کہ سجع نثر کے ساتھ خاص نہیں ہے اور نظم میں اس کی مثال شاعر کا یہ شعر ہے شعر اس کی وجہ سے میری ہدایت روشن ہوگئی اور میرا ہاتھ غنی ہوگیا اور میرا مال زیادہ ہوگیا ثمد کسرہ کے ساتھ تھوڑے پانی کو کہتے ہیں لیکن یہاں پر مال مراد ہے اور میرا چقماق آگ دینے والا ہوگیا باقی اوری ہمزہ کے ضمہ کے ساتھ مضارع کی صورت میں واحد متکلم کا صیغہ ہے یہ اوریت الزند سے ماخوذ ہے بمعنی میں نے اس سے آگ نکالی تو یہ تصحیف ہے اس کے

ساتھ طبع سلیم بھی اس کو قبول نہیں کرتی ہے۔

تشریح:۔

وقیل السجع غیر مختص بالنثر :۔اب تک وہ صورتیں بیان ہوئیں جن میں سجع نثر میں پایا جاتا تھا اور اب بعض لوگوں کا قول بیان کر رہے ہیں چنانچہ بعض لوگوں کے نزدیک سجع نثر کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ یہ نثر اور نظم دونوں میں ہم قافیہ مستعمل ہونے والے الفاظ پر بولا جاتا ہے جیسے متنبّی کے اس شعر میں ہے۔

تجلّی به رشدی واثرت به یدی وفاض به ثمدی واوری به زندی

تحقیق المفردات:۔تجلّی روشن ہونا چمک اٹھنا۔رشدی ہدایت۔ اثرت ثروت سے ماٴخوذ ہے مالدار ہونا غنی ہونا۔فاض زیادہ ہونے کے معنیٰ میں ہے۔ ثمد میم کے کسرہ کے ساتھ ہے وہ تھوڑا سا پانی جسے سردی کے زمانہ میں جمع کر دیا جاتا ہے جو گرمیوں کے آنے پر خشک ہو جاتا ہے اس سے مراد مال ہے۔اوریٰ کے معنیٰ ہیں آگ والا ہونا۔زند چقماق وہ پتھر جس کے ٹکرانے سے آگ پیدا ہو جاتی ہے۔

ترجمہ:۔اس کی وجہ سے میری ہدایت چمک اٹھی اور اس کی وجہ سے میرا ہاتھ مالدار ہو گیا اور اس کی وجہ سے میرا کم مال زیادہ ہو گیا اور اس کی وجہ سے میرا چقماق جل اٹھا۔

محل استشہاد:۔اس شعر میں چار قرائن مستعمل ہوئے ہیں باقی واضح ہے۔

وَمِنَ السَّجعِ عَلٰی هٰذَا الْقَوْلِ اَیْ اَلْقَوْلِ بِعَدَمِ اِخْتِصَاصِهٖ بِالنَّثْرِ مَایُسَمّٰی التَّشْطِیْرُ وَهُوَجَعْلُ کُلٍّ مِنْ شَطْرَیِ الْبَیْتِ سَجْعَةً مُخَالِفَةً لِاُخْتِهَا اَیْ لِلسَّجْعَةِ الَّتِیْ فِی الشَّطْرِ الْاٰخَرِ فَقَوْلُهٗ سَجْعَةً فِیْ مَوْضِعِ الْمَصْدَرِ اَیْ مَسْجُوْعًا سَجْعَةً لِاَنَّ الشَّطْرَ نَفْسَهٗ لَیْسَتْ بِسَجْعَةٍ اَوْهُوَ مَجَازٌ تَسْمِیَةُ الْکُلِّ بِاسْمِ جُزْئِهٖ کَقَوْلِهٖ شِعْرٌ تَدْبِیْرُ مُعْتَصِمٍ بِاللّٰهِ مُنْتَقِمٌ لِلّٰهِ مُرْتَغِبٌ فِی اللّٰهِ اَیْ رَاغِبٌ فِیْمَا یُقَرِّبُهٗ رِضْوَانَهٗ مُرْتَقِبٌ اَیْ مُنْتَظِرٌ ثَوَابَهٗ اَوْخَائِفٌ عِقَابَهٗ فَالشَّطْرُ الْاَوَّلُ سَجْعَةٌ مَبْنِیَّةٌ عَلَی الْمِیْمِ وَالثَّانِیْ سَجْعَةٌ مَبْنِیَّةٌ عَلَی الْبَاءِ۔

ترجمہ:۔

اور اس قول کے مطابق سجع میں سے ہے یعنی نثر کے ساتھ خاص نہ ہونے کے قول کے مطابق وہ سجع میں سے ہے جس کو تشطیر کہتے ہیں اور وہ شعر کے ہر مصرعہ کو دوسرے مصرعہ کے مخالف کر دینے کو کہتے ہیں لہٰذا لفظ سجعہ مصدر کی جگہ ہے یعنی مسجوع سجعۃ کیونکہ مصرعہ بعینہٖ سجع نہیں ہے یا مجاز ہے یعنی تسمیۃ الکل باسم الجزء کے قبیل سے ہے جیسے شعر معتصم باللہ کی تدبیر جو اللہ ہی کیلئے انتقال لیتا ہے اس کی خوشنودی میں رغبت رکھتا ہے اور اسی کا منتظر ہے یعنی اس کے ثواب کا منتظر ہے یا اس کے عذاب سے ڈرتا ہے تو مصرعہ اولیٰ کا سجع میم پر مبنی ہے اور مصرعہ ثانی کا سجع باء پر مبنی ہے۔

تشریح:۔

اس اعتبار سے پھر سجع کی دو قسمیں بن جائیں گی سجع کی ایک قسم وہ جو گزر چکی اور دوسری قسم وہ جسے تشطیر کہتے ہیں اور تشطیر کہتے ہیں ایک مصرعہ میں دوسرے مصرعہ میں پائے جانے والے سجع کے خلاف لانے کو جیسے متنبّی کے اس شعر میں ہے

تدبیر معتصم باللہ منتقم::للہ مرتغب فی اللہ مرتقب

تحقیق المفردات:۔ منتقم انتقام اور بدلہ لینے والا۔ مرتغب رغبت رکھنے والا۔ مرتقب انتظار کرنے والا۔

ترجمہ:۔ معتصم باللہ کی تدبیر جو صرف اللہ کیلئے انتقام لیتا ہے اس کی خوشنودی کے کاموں میں رغبت رکھتا ہے اور اسی کے ثواب کا منتظر ہے

محل استشہاد:۔اس میں پہلے والے مصرعہ کے آخر میں ''میم'' اور دوسرے مصرعہ کے آخر میں ''ب'' آیا ہے اور یہ دونوں مصرعے سجع میں ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ مصنفؒ کی عبارت ''جعل کل من شطری البیت سجعۃ'' اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ پورے مصرعہ کو

سجع کہا جاتا ہے حالانکہ پورا مصرعہ تو سجع نہیں کہلاتا ہے اس لئے اس عبارت میں سجع کی مفعول مطلق کے ساتھ تاویل کی جائے گی کہ "مسجوعة سجعةً" کہ اس مصرعہ میں سجع کو سجع بنایا گیا ہو اور یا چونکہ اس کے آخری جزء میں سجع ہوتا ہے اسلئے اس کو "تسمیة الکل باسم الجزء" کے قبیل سے بنائیں گے کہ اصل میں تو سجع صرف آخری جزء کو کہتے ہیں لیکن اس جزء کی وجہ سے پورے مصرعہ پر سجع کا اطلاق کر دیا گیا ہے۔

وَمِنْهُ اَیْ مِنَ اللَّفْظِیِّ اَلْمُوَازَنَۃُ وَهِیَ تَسَاوِی الْفَاصِلَتَیْنِ اَیِ الْکَلِمَتَیْنِ الْاٰخِیْرَتَیْنِ مِنَ الْفِقْرَتَیْنِ اَوْ مِنَ الْمِصْرَاعَیْنِ فِی الْوَزْنِ دُوْنَ التَّقْفِیَۃِ نَحْوُ قَوْلِهٖ تَعَالٰی وَنَمَارِقُ مَصْفُوْفَةٌ وَزَرَابِیُّ مَبْثُوْثَةٌ فَاِنَّ مَصْفُوْفَةً وَمَبْثُوْثَةً مُتَسَاوِیَانِ فِی الْوَزْنِ لَافِی التَّقْفِیَۃِ اِذِ الْاُوْلٰی عَلَی الْفَاءِ وَالثَّانِیْ عَلَی الثَّاءِ وَلَا عِبْرَۃَ بِتَاءِ التَّانِیْثِ فِی الْقَافِیَۃِ عَلٰی مَا بُیِّنَ فِیْ مَوْضِعِهٖ وَظَاهِرُ قَوْلِهٖ دُوْنَ التَّقْفِیَۃِ اَنَّهٗ یَجِبُ فِی الْمُوَازَنَۃِ عَدَمُ التَّسَاوِیْ فِی التَّقْفِیَۃِ حَتّٰی لَا یَکُوْنَ قَوْلُهٗ تَعَالٰی فِیْهَا سُرُرٌ مَرْفُوْعَةٌ وَاَکْوَابٌ مَوْضُوْعَةٌ مِنَ الْمُوَازَنَۃِ فَیَکُوْنُ بَیْنَ الْمُوَازَنَۃِ وَالسَّجْعِ مُبَایَنَۃٌ اِلَّا عَلٰی رَاْیِ ابْنِ الْاَثِیْرِ فَاِنَّهٗ یُشْتَرَطُ فِی السَّجْعِ التَّسَاوِیْ فِی الْوَزْنِ وَالْحَرْفِ الْاَخِیْرِ وَفِی الْمُوَازَنَۃِ فِی الْوَزْنِ دُوْنَ الْحَرْفِ الْاَخِیْرِ فَنَحْوُ شَدِیْدٌ وَقَرِیْبٌ مِنَ الْمُوَازَنَۃِ دُوْنَ السَّجْعِ وَهُوَ اَخَصُّ مِنَ الْمُوَازَنَۃِ۔

ترجمہ:۔

اور موازنہ بھی اسی میں سے ہے اور وہ دو فاصلوں کا برابر ہونا ہے یعنی دو مصرعوں یا دو فقروں کے آخری دو کلموں کا وزن میں برابر ہونا ہے نہ کہ قافیہ بندی میں جیسے اور غالیچے برابر بچھے ہوئے ہوں گے اور مخمل کے نہالچے پھیلے ہوئے ہوں گے تو مصفوفہ اور مبثوثہ دونوں صرف وزن میں برابر ہیں قافیہ میں نہیں ہیں کیونکہ پہلا قافیہ فاء پر ہے اور ثانی ثاء پر ہے اور قافیہ میں تاء تانیث کا اعتبار نہیں ہوتا ہے جیسا کہ اپنے مقام میں بیان ہو چکا ہے مصنف کے قول دون التقفیة سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ موازنہ میں قافیہ بندی میں برابر نہ ہونا ضروری ہے یہاں تک کہ ارشاد باری تعالیٰ اس میں اونچے بچھے ہوئے تخت ہیں اور چنے ہوئے آبخورے ہیں موازنہ میں سے نہ ہوگا لہٰذا موازنہ اور سجع میں ابن اثیر کے علاوہ کی رائی میں فرق ہوگا کیونکہ ابن اثیر سجع میں وزن اور آخری حرف کے برابر ہونے کی شرط لگاتے ہیں اور موازنہ میں صرف وزن میں برابر ہونے کی شرط لگاتے ہیں نہ کہ آخری حرف میں برابر ہونے کی تو شدید اور قریب موازنہ میں سے ہوں گے نہ کہ سجع میں سے اور سجع موازنہ سے اخص ہے۔

تشریح:۔

الموازنة (۴):۔ موازنہ وزن سے ماخوذ ہے اس کے لغوی معنی ہیں برابر ہونا اور اصطلاح میں موازنہ نثر میں دو فقروں کے آخری کلموں کا صرف وزن میں برابر ہونا یا نظم میں دو مصرعوں کا آخری کلمے کا صرف وزن میں برابر ہونا۔

فائدہ:۔ صرف کی قید ہم نے قافیہ سے احتراز کرنے کیلئے لگائی ہے یعنی دونوں وزن میں برابر ہوں قافیہ میں برابر نہ ہوں جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے "ونمارق مصفوفة وزرابی مبثوثة"

ترجمہ:۔ اور مخمل کے غالیچے برابر بچھے ہوئے ہوں گے اور نہالچے پھیلے ہوئے ہوں گے۔

محل استشہاد:۔ اس آیت میں "مبثوثة اور مصفوفة" دونوں وزن میں برابر ہیں لیکن قافیہ میں برابر نہیں ہیں کیونکہ علم قوافی کے اصول کے مطابق حروف کے آخر میں مذکور تائے مدوّرہ کا وزن میں اعتبار نہیں ہوتا ہے اور اس کے عدم اعتبار کی صورت میں اول "ث" پر ختم ہو رہا ہے اور ثانی "ف" پر ختم ہو رہا ہے اسلئے ان دونوں کے درمیان قافیہ میں برابری نہیں ہوگی صرف وزن میں برابری ہوگی۔

فائدہ:۔ جمہور کے نزدیک موازنہ میں دونوں جملوں کے درمیان وزن میں برابری ہونا ضروری ہے اور قافیہ میں برابری نہ ہونا ضروری ہے لہٰذا ان کے نزدیک موازنہ اور سجع میں تباین کی نسبت ہوگی کیونکہ سجع میں وزن اور قافیہ دونوں میں دونوں جملے ایک دوسرے کے ساتھ مطابق ہوتے ہیں چنانچہ "قریب" اور "شدید" میں جمہور کی تعریف کے مطابق موازنہ ہوگا سجع نہیں ہوگا کیونکہ ان میں وزن میں برابری ہے قافیہ میں برابری نہیں ہے۔ اور اسی طرح ارشاد باری تعالیٰ "فیها سرر مرفوعة واکواب موضوعة" میں بھی سجع ہوگا کیونکہ یہ دونوں وزن اور قافیہ دونوں میں برابر ہیں ان

دونوں کا وزن مفعول بنتا ہے اور دونوں جملوں کا انتہاء ''ع'' پر ہو رہا ہے۔ لہٰذا جب یہ دونوں میں ایک دوسرے کے برابر ہیں تو اس میں سجع تو پایا جائے گا لیکن موازنہ نہیں پایا جائے گا کیونکہ موازنہ کیلئے قافیہ میں مخالف ہونا ضروری ہے جبکہ اس میں دونوں قافیہ میں بھی برابر ہیں۔
اور علامہ ابن اسیر کے نزدیک ان دونوں کے درمیان تباین کی نسبت نہیں ہے بلکہ عام خاص مطلق کی نسبت ہے کیونکہ ان کے نزدیک سجع میں وزن اور قافیہ دونوں میں برابر ہونا ضروری ہے اور موازنہ میں صرف وزن میں برابر ہونا ضروری ہے۔ لہٰذا سجع خاص مطلق ہوگا اور موازنہ عام مطلق ہوگا یعنی جہاں پر موازنہ پایا جائے وہاں پر سجع کا پایا جانا ضروری نہیں ہے لیکن جہاں پر سجع پایا جائے وہاں پر موازنہ کا پایا جانا ضروری ہے۔

وَاِذَا تَسَاوَی الْفَاصِلَتَانِ فِي الْوَزْنِ دُوْنَ التَّقْفِيَةِ فَاِنْ كَانَ مَافِيْ اِحْدَى الْقَرِيْنَتَيْنِ مِنَ الْاَلْفَاظِ اَوْاَكْثَرِهٖ مِثْلَ مَايُقَابِلُهٗ مِنَ الْقَرِيْنَةِ الْاُخْرٰى فِي الْوَزْنِ سَوَاءٌ كَانَ يُمَاثِلُ فِي التَّقْفِيَةِ اَوْ لَاخُصَّ هٰذَاالنَّوْعُ مِنَ الْمُوَازَنَةِ بِاسْمِ الْمُمَاثَلَةِ وَهِيَ لَاتَخْتَصُّ بِالنَّثْرِ كَمَاتَوَهَّمَ الْبَعْضُ مِنْ ظَاهِرِقَوْلِهِمْ تَسَاوِیَ الْفَاصِلَتَيْنِ وَلَابِالنَّظْمِ عَلٰى مَاذَهَبَ اِلَيْهِ الْبَعْضُ بَلْ يَجْرِيْ فِي الْقَبِيْلَتَيْنِ فَلِذٰلِكَ اَوْرَدَلَهُمَامِثَالَيْنِ نَحْوُوَاٰتَيْنَاهُمَا الْكِتَابَ الْمُسْتَبِيْنَ وَهَدَيْنَاهُمَاالصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ وَقَوْلُهٗ شِعْرٌمُهَاالْوَحْشِ جَمْعُ مُهَاةٍوَهِيَ الْبَقَرَةُ الْوَحْشِيَّةُ اِلَّااَنَّ هَاتَا اَیْ هٰذِهِ النِّسَاءُ اَوَانِسُ قَنَاالْخَطِّ اِلَّااَنَّ تِلْكَ الْقَنَاذَوَابِلُ وَهٰذِهِ النِّسَاءُ نَوَاضِرُ وَالْمِثَالَانِ مِمَّا يَكُوْنُ اَكْثَرُمَافِيْ اِحْدَى الْقَرِيْنَتَيْنِ مِثْلَ مَايُقَابِلُ مِنَ الْاُخْرٰى لِعَدَمِ تَمَاثُلِ اٰتَيْنَاهُمَا وَهَدَيْنَاهُمَاوَزْنًا وَكَذَاهَاتَاوَتِلْكَ وَمِثَالُ الْجَمِيْعِ قَوْلُ اَبِیْ تَمَامٍ شِعْرٌفَاَحْجَمَ لَمَّالَمْ يَجِدْفِيْكَ مَطْمَعًاوَاَقْدَمَ لَمَّالَمْ يَجِدْ عَنْكَ مَهْرَبًاوَاَكْثَرُمَدَائِحِ اَبِی الْفَرَجِ الرُّوْمِیِّ مِنْ شُعَرَاءِ الْعَجَمِ عَلَى الْمُمَاثَلَةِوَقَدِاقْتَفَى الْاَنْوَرِیُّ اِثْرَهٗ فِیْ ذٰلِكَ۔

ترجمہ:۔

اور جب دو فاصلے وزن میں برابر ہوں نہ کہ قافیہ بندی میں تو اگر ایک قرینہ کے تمام یا اکثر الفاظ اس کے مقابل دوسرے قرینہ کے الفاظ کی طرح ہوں خواہ قافیہ میں مماثل ہوں یا نہ ہوں تو موازنہ کی اس قسم کو مماثلہ کے نام کے ساتھ خاص کر دیا جاتا ہے اور یہ نثر کے ساتھ خاص نہیں ہے جیسا کہ کچھ لوگوں کو مصنف کے قول تساوی الفاصلتین کے ظاہر سے اس کا وہم ہوا ہے اور نہ نظم کے ساتھ خاص ہے جیسا کہ بعض لوگ اس کی طرف گئے ہیں بلکہ یہ دونوں میں جاری ہوتا ہے اسلئے مصنفؒ نے اس کی دو مثالیں ذکر کی ہیں جیسے اور ہم نے ان کو واضح کتاب دی اور ان کو سیدھا راستہ دکھایا اور جیسے شعر وہ نیل گائیں ہیں مہا مہاۃ کی جمع ہے بمعنی نیل گائیں البتہ یہ عورتیں زیادہ محبت کرنے والی ہیں قد کے لمبا ہونے میں نیزوں کی طرح ہیں لیکن وہ نیزے سوکھے اور بے رونق ہیں اور یہ عورتیں تر و تازہ ہیں یہ دونوں مثالیں اس کی ہیں کہ ایک قرینہ کے اکثر الفاظ دوسرے کے مقابل قرینہ کی طرح ہوں کیونکہ آتیناھما اور ھدیناھما وزن کے اعتبار سے مماثل نہیں ہیں اسی طرح ھاتا اور باقی سب کی مثال جیسے ابو تمام کا یہ شعر جب وہ تجھ سے مایوس ہوگیا تو پیچھے ہٹا اور جب اس نے تجھ سے بھاگنے کی کوئی جگہ نہ پائی تو آگے بڑھا شعراء عجم میں سے ابوالفرج رومی کے اکثر مدحیہ اشعار مماثلہ پر مبنی ہیں اور انوری بھی انہی کے نقش قدم پر چلے ہیں۔

تشریح:۔

پھر نثر یا نظم میں جب دو فاصلے ایک دوسرے کے ساتھ صرف وزن میں برابر ہوں نہ کہ قافیہ میں تو ان میں سے ایک میں مذکور تمام یا اکثر قرائن دوسرے میں مذکور تمام یا اکثر قرائن کے ساتھ وزن میں برابر ہوں قافیہ میں خواہ برابر ہوں یا نہ ہوں تو اسے مماثلہ کہتے ہیں۔
فائدہ:۔ مصنفؒ کے نزدیک موازنہ نثر کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ نثر اور نظم دونوں میں پایا جاتا ہے اسی وجہ سے انھوں نے نثر اور نظم دونوں میں موازنہ کی مثال ذکر کی ہے جبکہ بعض لوگوں کے نزدیک موازنہ صرف نظم میں پایا جاتا ہے اور بعض کے نزدیک صرف نظم میں پایا جاتا ہے۔
موازنہ کے نثر میں پائے جانے کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے وآتیناھما الکتاب المستبین وھدیناھما الصراط المستقیم۔

ترجمہ:۔ہم نے ان دونوں کو واضح کتاب دی اور ہم نے ان کو سیدھا راستہ سمجھایا۔

محل استشہاد:۔اس میں ''واتینا هم الكتاب المستبين ''اور'' وهدينا الصراط المستقيم ''ایک دوسرے کے مقابل ہیں اور ان دونوں میں اکثر قرائن میں مطابقت پائی جاتی ہے چنانچہ''الکتاب اور الصراط ''برابر ہیں اور'' ھم ''اور ھم ایک دوسرے کے ساتھ برابر ہیں اور''مستبین ''اور'' مستقیم ''ایک دوسرے کے برابر ہیں البتہ''اتیناھم ''اور'' ھدیناھم ''ایک دوسرے کے برابر نہیں ہیں۔موازنہ کے نظم میں پائے جانے کی مثال جیسے متنبی کے اس شعر میں

مُھاالوحش الاان ھاتااوانس::قُناالخط الا ان تلك ذوابل۔

مهامهاة کی جمع ہے جنگلی نیل گائے۔اوانس آنسة کی جمع ہے پاکیزہ طبیعت والی مأنوس لڑکی۔قنا قناة کی جمع ہے بمعنی نیزے،خط یمامہ میں ایک جگہ ہے جہاں پر بڑے عمدہ نیزے بنتے تھے۔ذوابل ذابل کی جمع ہے پژمردہ ہونا کمزور ہونا۔

ترجمہ:۔وہ عورتیں نیل گائیں ہیں مگر یہ کہ وہ زیادہ انس والی ہیں(درازئ قد میں)وہ خطی نیزے ہیں مگر وہ نیزے زیادہ کھردرے اور بے رونق ہیں۔

محل استشہاد:۔اس شعر میں دونوں متقابل ایک دوسرے کے ساتھ اکثر قرائن میں برابر ہیں چنانچہ مھا اور قنا برابر ہیں اور الوحش اور الخط ایک دوسرے کے برابر ہیں اور''الا ان''دونوں ایک دوسرے کے برابر ہیں البتہ ھاتا اور تلك ایک دوسرے سے مختلف ہیں اور اوانس اور ذوابل ایک دوسرے کے ساتھ برابر ہیں۔

یہ دونوں مثالیں اکثر میں ایک دوسرے کے ساتھ برابر ہیں تمام قرائن میں ایک دوسرے کے ساتھ برابر ہونے کی مثال متنبی کے اس شعر میں ہے

فاحجم لمّالم یجدفیك مطمعًا::واقدم لمّالم یجد عنك مهربًا۔

تحقیق المفردات:۔احجم باب افعال سے ماضی کا صیغہ ہے پیچھے ہٹا۔اقدم یہ بھی باب افعال سے ماضی واحد کا صیغہ ہے آگے بڑھا۔مطعم مصدر میمی ہے امید۔مہرب بھاگنے کی جگہ۔

ترجمہ:۔وہ پیچھے ہٹ گیا جب اس نے تیرے پاس اپنی امید نہیں پائی اور وہ آگے بڑھا جب اس نے تجھ سے بھاگنے کی جگہ نہیں پائی۔

محل استشہاد:۔اس شعر میں ایک مقابل کے تمام الفاظ دوسرے مقابل کے ساتھ صرف وزن میں موافق ہیں چنانچہ احجم اور اقدم۔لمالم یجد دونوں اور فیك اور عنك اور مطعمًا اور مهربًا یہ سب کے سب ایک دوسرے کے ساتھ صرف وزن میں موافق ہیں اور قافیہ میں برابر نہیں ہیں اسلئے ان میں موازنہ ہوگا۔

وَمِنْهُ اَیْ مِنَ اللَّفْظِیِّ اَلْقَلْبُ وَهُوَ اَنْ یَکُوْنَ الْکَلَامُ بِحَیْثُ لَوْعَکَسْتَهٗ وَبَدَأْتَ بِحَرْفِهِ الْاَخِیْرِاِلَی الْاَوَّلِ کَانَ الْحَاصِلُ بِعَیْنِهٖ هُوَهٰذَاالْکَلَامُ یَجْرِیْ فِی النَّظْمِ وَالنَّثْرِ کَقَوْلِهٖ شِعْرٌمُوَدَّتُهٗ تَدُوْمُ لِکُلِّ هَوْلٍ وَهَلْ کُلُّ مُوَدَّتُهٗ تَدُوْمُ فِیْ مَجْمُوْعِ الْبَیْتِ وَقَدْیَکُوْنُ ذٰلِكَ فِیْ کُلٍّ مِنَ الْمِصْرَاعَیْنِ کَقَوْلِهٖ ع اَرَانَاالْاِلٰهُ هِلَالًااِنَارًا وَفِی التَّنْزِیْلِ کُلٌّ فِیْ فَلَكٍ وَرَبَّكَ فَکَبِّرْ وَالْحَرْفُ الْمُشَدَّدُ فِیْ حُکْمِ الْمُخَفَّفِ وَقَدْیَکُوْنُ ذٰلِكَ فِیْ مُفْرَدٍ نَحْوُسَلِسَ وَتَغَایُرُالْقَلْبِ بِهٰذَاالْمَعْنٰی لِتَجْنِیْسِ الْقَلْبِ ظَاهِرٌفَاِنَّ الْقُلُوْبَ هُنَایَجِبُ اَنْ یَکُوْنَ عَیْنَ اللَّفْظِ الَّذِیْ ذُکِرَبِخِلَافِ ثَمَّهٗ وَیَجِبُ ثَمَّهٗ ذِکْرُاللَّفْظَیْنِ جَمِیْعًابِخِلَافِ هٰهُنَا۔

ترجمہ:۔

اور محسنات معنویہ میں سے ایک قلب ہے اور وہ یہ ہے کہ کلام اس طرح کا ہو کہ اگر اس کا عکس کرتے ہوئے آخری حرف کو شروع میں لایا جائے تو اول حرف تک پہنچنے تک کلام بعینہ وہی بن جائے اور یہ نظم ونثر دونوں میں جاری ہوتا ہے جیسے شعر اس کی دوستی ہمیشہ رہتی ہے ہر ڈر کے باوجود اور کیا ہر آدمی کی دوستی ہمیشہ رہتی ہے اور کبھی قلب ہر مصرعہ میں ہوتا ہے جیسے اللہ ہمارے لئے چاند کو روشن کرے جس نے نور پھیلا دیا ہے اور قرآن میں ہے کل فی

فلک، وربک فکبر۔اور حرف مشدد مخفف کے حکم میں ہے اور کبھی قلب کلمہ مفردہ میں ہوتا ہے جیسے سلس اس معنی کے اعتبار سے قلب کا مخالف تجنیس ہونا ظاہر ہے کیونکہ یہاں پر مقلوب کیلئے ضروری ہے کہ وہ بعینہ وہ لفظ ہو جو پہلے مذکور ہے بخلاف تجنیس کے اور تجنیس میں ضروری ہے دونوں لفظوں کا مذکور ہونا بخلاف قلب کے۔

تشریح:۔

محسنات لفظیہ میں سے (۵) ایک قلب ہے قلب کے معنٰی ہیں بدلنا اسی وجہ سے عربی کے اس شعر میں قلب کی وجہ تسمیہ بتائی ہے کہ "وماسمی القلب قلبًا الا انہٗ یتقلب" کہ قلب کو قلب اسلئے کہتے ہیں کہ یہ بدلتا رہتا ہے اور علم بدیع کی اصطلاح میں قلب اس لفظ کو کہتے ہیں جس کے حروف کی ترتیب کے بدلنے کے بعد پھر وہی لفظ بنے جو پہلے تھا پھر قلب نظم اور نثر دونوں میں ہوتا ہے پورے شعر کے دو مصرعوں میں بھی ہوتا ہے اور ایک مصرعہ میں بھی ہوتا ہے اور جس طرح کلام مرکب میں ہوتا ہے اسی طرح کلام مفرد میں بھی ہوتا ہے۔

نظم میں قلب کے پائے جانے کی مثال قاضی ارجانی کے اس شعر میں ہے۔

مودتہٗ تدوم لکل ھول::وھل کل مودتہٗ تدوم۔

تحقیق المفردات:۔مودۃ دل سے چاہنے کو مودۃ کہتے ہیں۔ھول مصیبت، پریشانی، آفت۔تدوم دوام سے فعل مضارع ہے ہمیشہ رہنا

ترجمہ:۔اس کی محبت ہر مصیبت میں ہمیشہ رہتی ہے اور کیا ہر انسان کی محبت اسی طرح ہمیشہ رہتی ہے یعنی نہیں رہتی ہے۔

محل استشہاد:۔اس شعر کو ہم شروع سے پڑھیں یا آخر سے دونوں صورتوں میں اس کا مطلب یہی بنتا ہے اور اس کے الفاظ بھی یہی بنیں گے۔ اور اگر صرف مصرعہ اول کو الٹا کر کے پڑھیں تو بعینہ مصرعہ ثانیہ بن جائیگا اور اگر مصرعہ ثانیہ کو الٹا کر کے پڑھیں تو بعینہ مصرعہ اول بن جائے تو اس میں دو طرح سے قلب ہوا پورے شعر کا بھی قلب ہوسکتا ہے اور ایک مصرعہ کا بھی قلب ہوسکتا ہے۔

دونوں مصرعوں میں قلب کے حاصل ہونے کی مثال جیسے ارانا الالہ ھلالًا انارًا

ترجمہ:۔ ہمیں اللہ نے چمکتا ہوا چاند دکھا دیا۔

محل استشہاد:۔اس میں پورے شعر میں بھی قلب ہے کہ اگر اس کو الٹا کر کے پڑھیں تو تب بھی یہی بنے گا کہ "ارانا الالہ ھلالًا انارًا"۔اور ہر ہر مصرعہ میں بھی قلب ہے۔چنانچہ اگر پہلے مصرعہ کا قلب کر دیا جائے تو دوسرا مصرعہ "ھلالًا انارًا" بن جائے گا اور اگر دوسرے مصرعہ کا قلب کیا جائے تو بعینہ اول مصرعہ "ارانا الالہ" بن جائے گا۔

نثر میں قلب کے پائے جانے کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے کل فی فلک۔اور ربک فکبر" ان دونوں جملوں کو شروع سے پڑھیں یا آخر سے دونوں صورتوں میں یہی الفاظ ہوں گے اور یہی معنٰی بنے گا۔

فائدہ:۔قلب اور اوزان میں حروف مشددہ کو ایک ہی حرف سمجھا جاتا ہے۔اسی طرح یہ جملہ "ارض خضرا" شروع سے پڑھیں یا آخر سے دونوں صورتوں میں یہی لفظ بنتا ہے۔اسی طرح حریری کا یہ قول "ساکب کاس" اسی طرح قاضی القضاۃ شرف الدین ابن البازی کا یہ شعر ہے۔

سور حماہ بربھا محروس۔

مذکورہ بالا صورتیں قلب کے مرکب ہونے کی تھیں اور قلب مرکب کی طرح مفرد میں بھی ہوتا ہے جیسے سلس اس میں عکس کی صورت میں بھی لفظ بنتا ہے
فائدہ کبھی کبھار کلمات میں بھی قلب ہوتا ہے جیسے

عدلوا فما ظلمت لھم دول::سعدوا فما زالت لھم نعم

بذلوا فما شحت لھم شیم::رفعوا فما زالت لھم قدم

نعم لھم زالت فما سعدوا::دول لھم ظلمت فما عدلوا

قدم لھم زالت فما رفعوا::شیم لھم شحت فما بذلوا

محل استشہاد:۔ اس میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ پہلے والے دو شعروں کا دوسرے دو شعروں میں بالکل قلب کر دیا گیا ہے۔

وَمِنْهُ اَیْ اَللَّفْظِیِّ اَلتَّشْرِیْعُ وَیُسَمّٰی اَلتَّوْشِیْحُ وَذَا الْقَافِیَتَیْنِ وَھُوَبِنَاءُ الْبَیْتِ عَلٰی قَافِیَتَیْنِ یَصِحُّ الْمَعْنٰی عِنْدَالْوُقُوْفِ عَلٰی کُلٍّ مِنْھُمَا اَیْ مِنَ الْقَافِیَتَیْنِ فَاِنْ قِیْلَ کَانَ عَلَیْهِ اَنْ یَقُوْلَ یَصِحُّ الْوَزْنُ وَالْمَعْنٰی عِنْدَالْوُقُوْفِ عَلٰی کُلٍّ مِنْھُمَا لِاَنَّ التَّشْرِیْعَ ھُوَاَنْ یَبْنِیَ الشَّاعِرُاَبْیَاتَ الْقَصِیْدَةِذَاتَ قَافِیَتَیْنِ عَلٰی بَحْرَیْنِ اَوْضَرْبَیْنِ مِنْ بَحْرٍوَاحِدٍفَعَلٰی اَیِّ الْقَافِیَتَیْنِ وُقِفَتْ کَانَ شِعْرًامُسْتَقِیْمًاقُلْنَاالْقَافِیَةُاِنَّمَاھِیَ اٰخِرُالْبَیْتِ فَالْبِنَاءُ عَلٰی قَافِیَتَیْنِ لَایُتَصَوَّرُاِلَّااِذَاکَانَ الْبَیْتُ بِحَیْثُ یَصِحُّ الْوَزْنُ وَیَحْصُلُ الشِّعْرُعِنْدَالْوُقُوْفِ عَلٰی کُلٍّ مِنْھُمَا وَاِلَّالَمْ تَکُنِ الْاُوْلٰی قَافِیَةً کَقَوْلِهٖ شِعْرٌیَاخَاطِبَ الدُّنْیَامِنْ خِطَبِ الْمَرْاَةِالدَّنِیَّةِ اَلْخَسِیْسَةِ اِنَّھَاشَرَکُ الرَّدٰی اَیْ حُبَالَةُالْھَلَاکِ وَقَرَارَةُ الْاَکْدَارِ اَیْ مَقَرُّالْکُدُوْرَاتِ فَاِنْ وَقَفْتَ عَلَی الرَّدٰی فَالْبَیْتُ مِنَ الضَّرْبِ الثَّامِنِ مِنَ الْکَامِلِ وَاِنْ وَقَفْتَ عَلَی الْاَکْدَارِفَھُوَمِنَ الضَّرْبِ الثَّانِیْ مِنْهُ وَالْقَافِیَةُعِنْدَالْخَلِیْلِ مِنْ اٰخِرِحَرْفٍ فِی الْبَیْتِ اِلٰی اَوَّلِ سَاکِنٍ یَلِیْهِ مَعَ الْحَرَکَةِالَّتِیْ قَبْلَ ذٰلِکَ السَّاکِنِ فَالْقَافِیَةُالْاُوْلٰی مِنْ ھٰذَاالْبَیْتِ ھُوَلَفْظُ الرَّوِیِّ مَعَ حَرَکَةِ الْکَافِ مِنْ شَرَکَ وَالْقَافِیَةُالثَّانِیَةُھِیَ مِنْ حَرَکَةِالدَّالِ مِنَ الْاَکْدَارِاِلَی الْاٰخِرِوَقَدْیَکُوْنُ الْبِنَاءُ عَلٰی اَکْثَرَمِنَ الْقَافِیَتَیْنِ وَھُوَقَلِیْلٌ مُتَکَلَّفٌ وَمِنْ لَطِیْفِ ذِی الْقَافِیَتَیْنِ نَوْعٌ یُوْجَدُفِی الشِّعْرِالْفَارِسِیِّ وَھُوَاَنْ یَکُوْنَ الْاَلْفَاظُ الْبَاقِیَةُبَعْدَالْقَوَافِی الْاُوَلِ بِحَیْثُ اِذَا اجْتَمَعَتْ کَانَ شِعْرًمُسْتَقِیْمَ الْمَعْنٰی

ترجمہ:۔

اور محسنات لفظیہ میں سے ایک تشریع ہے جس کو توشیع اور ذوالقافیتین بھی کہتے ہیں اور وہ شعر کو ایسے دو قافیوں پر بنانے کو کہتے ہیں ہے کہ ان میں سے کسی پر بھی وقف کرنے کی صورت میں اس شعر کا معنیٰ صحیح ہو جائے اگر یہ کہا جائے کہ مصنف کو یہ کہنا چاہئے تھا کہ ان میں سے کسی ایک پر وقف کرنے کے وقت وزن اور معنیٰ صحیح ہو جائیں کیونکہ تشریع یہ ہے کہ شاعر دو قافیوں والے قصیدے کے اشعار کو دو بحروں پر یا ایک ہی بحر کے دو ضربوں پر اس طرح بنائے کہ ان میں سے کسی بھی ایک پر وقف کرنے کی صورت میں شعر صحیح ہو جائے ہم اس کے جواب میں کہیں گے کہ قافیہ شعر کے آخر کو کہتے ہیں تو دو قافیوں پر بنانا اسی صورت میں ہو سکتا ہے کہ جب شعر کا وزن صحیح ہو اور ہر ایک قافیہ پر وقف کرنے کی صورت میں شعر بن جاتا ہو ورنہ پہلا قافیہ ہی نہ ہو گا جیسے شعر اے کمینی دنیا کو رشتہ بھیجنے والے بیشک دنیا تباہی کا جال اور حوادث اور مصائب کا گڑھا ہے اگر تم الردیٰ پر وقف کرو گے تو یہ شعر بحر کامل کے ضرب ثامن میں سے بن جائے گا اور اگر الاکدار پر وقف کرو گے تو یہ شعر بحر کامل کے ضرب ثانی میں سے بن جائے گا اور علامہ خلیل کے نزدیک قافیہ شعر کے آخری ساکن سے پہلے اس کے متصل ساکن تک ہوتا ہے اس حرکت کے ساتھ جو اس ساکن سے پہلے ہے تو اس شعر کا پہلا قافیہ لفظ الردیٰ ہے شرک کے کاف کی حرکت کے ساتھ اور دوسرا قافیہ اکدار کے دال کی حرکت سے آخر تک ہے اور کبھی بناء شعر دو قافیوں سے زائد پر بھی ہوتی ہے لیکن یہ بہت کم ہے کہ پہلے قافیہ کے بعد باقی الفاظ اس طرح ہوں کہ جب وہ جمع ہوں تو شعر کا معنیٰ صحیح بن جائے۔

تشریح:۔

(۶) اس کو توشیح اور ذوالقافیہ بھی کہتے ہیں۔ توشیح کے معنیٰ ہیں مزین کرنا اور خوبصورت بنانا اور اس کے ساتھ بھی چونکہ کلام خوبصورت بنتا ہے اسلئے اسے توشیح کہتے ہیں اور ذوالقافیہ اسے اسلئے کہتے ہیں کہ یہ دو قافیوں پر مشتمل ہوتا ہے۔

فائدہ:۔ شیخ سبکی نے کہا ہے کہ تشریع کا لفظ چونکہ صرف ان امور کے ساتھ خاص ہے جو شرعی ہوتے ہیں اسلئے اسے تشریع کہنا صحیح نہیں ہے بہر حال جو بھی ہو علم بدیع میں یہ تشریع کی اصطلاح سے معروف ہے۔

اصطلاح میں تشریع کسی شعر کو ایسے دو قافیوں پر مبنی کرنے کو کہتے ہیں جن میں سے کسی بھی ایک قافیہ پر وقف کرنے کی صورت میں

شعر کا معنی صحیح بنتا ہو اور اس کے معنی میں کوئی نقصان نہ آتا ہو جیسے حریری کا یہ شعر

یاخاطب الدنیاالدنیة::انهاشرك الردیٰ وقرارة الأكدار

تحقیق المفردات:۔خاطب خبطة النساء سے مأخوذ ہے کسی عورت کو پیغام نکاح دینا۔دنیة کمینہ، شَرَك متحرک الاوسط ہے بمعنی شکار کا جال۔ ردیٰ ہلاکت۔قرارۃ جائے قرار ،ٹھہرنے کی جگہ۔اکدار کدورت کے معنی میں ہے زندگی کو کڑوی اور تلخ بنانے والی چیزیں۔

ترجمہ:۔اے کمینی دنیا سے نکاح کرنے والے بیشک دنیا ہلاکتوں کا جال اور حوادثات کی جگہ ہے۔

محل استشہاد:۔اس میں ''الردیٰ اور اکدار۔دونوں ایسے قافیے ہیں کہ ان میں سے ہر ایک پر وقف کرنے کی صورت میں شعر کے معنیٰ اور وزن پر کوئی فرق نہیں پڑتا ہے۔

پھر اس کی مزید تشریح سے پہلے علم عروض کی ذراسی تفصیل کا جاننا ضروری ہے۔

اس میں بحر کامل کا ذکر آیا ہے تو بحر کامل اس وزن کو کہتے ہیں جس میں متفاعلن متفاعلن متفاعلن کا وزن دو بار آئے یعنی کل چھ بار متفاعلن کا وزن آئے

متفاعلن متفاعلن متفاعلن ::متفاعلن متفاعلن متفاعلن۔

پھر اگر ہم اس شعر میں الردیٰ پر وقف کریں تو یہ شعر بحر کامل کے ضرب ثامن میں سے بن جائے گا اور اگر ہم اس کا وقف الاکدار پر کریں تو یہ بحر کامل کے ضرب ثانی میں سے بن جائے گا۔ پھر استعمال میں کبھی تو اس کے چھ کے چھ اوزان آتے ہیں اور کبھی چار اوزان آتے ہیں بحر کامل کے ضرب ثانی میں اس کے اوزان صحیح سالم اور پورے ہوتے ہیں البتہ اس کا ضرب مقطوع ہوتا ہے اور بحر کامل کے ضرب ثامن سے ہونے کی صورت میں اس کے چار اوزان صحیح سالم نہیں ہوتے ہیں بلکہ دو محذوف ہو جاتے ہیں چنانچہ اس پورے شعر کا وزن اس طرح ہے۔

یا خاطبد مستفعلن نیدنی مستفعلن یتانهامتفاعلن شر کرردامتفاعلن وقرارتل متفاعلن اکدار مفعولن

تو الردای پر وقف کرنے کی صورت میں اراوزن بن جائیں گے اور الاکدار پر وقف کرنے کی صورت میں اس کے چھ اوزان بن جائیں گے۔یعنی

مستفلن مستفعلن متفاعلن متفاعلن متفاعلن مفعولن۔

شارحؒ نے شرح میں دو باتیں ذکر کی ہیں۔

پہلی بات یہ ذکر کی ہے مصنفؒ پر کسی نے یہ اعتراض کیا ہے کہ مصنفؒ کی عبارت'' یصح المعنی عندالوقوف علی کل منهما ''ناقص ہے بلکہ ان کو اس عبارت میں لفظ''وزن'' کا اضافہ کر کے یوں عبارت لانی چاہیے تھی کہ''یصح الوزن والمعنی عند الوقوف علی کل منهما'' کیونکہ تشریع کہتے ہیں شاعر کا اپنے شعر کے دو قافیوں کو ایسے دو بحروں پر یا ایک ہی بحر کے ایسے دو ضربوں پر مبنی کرنے کو کہتے ہیں جن میں سے کسی بھی ایک پر وقف کرنے کی صورت میں اس شعر کا وزن اور معنیٰ دونوں صحیح ہوں الغرض مصنفؒ کو معنیٰ کی قید کے ساتھ وزن کی بھی قید لگانی چاہئے تھی جسے نہ لگا کر انھوں نے عبارت کو ناقص بنایا ہے۔

جواب:۔مصنفؒ کی طرف سے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ مصنفؒ نے کہا ہے کہ (ان میں سے کسی بھی قافیہ پر وقف کرنے کی صورت میں شعر کا معنیٰ صحیح ہو) اور قافیہ پر وقف تب ہی صحیح ہوتا ہے جب اس شعر کا وزن برابر ہو لہٰذا وزن کی شرط چونکہ قافیہ پر وقف کرنے کے ضمن میں آرہا تھا اسلئے اس کی ضرورت نہ سمجھتے ہوئے مصنفؒ نے وزن کی قید نہیں بڑھائی ہے۔

شارحؒ نے دوسرے نمبر پر قافیہ کی تعریف کے بارے میں خلیل نحوی کا قول نقل کر کے اسے اس شعر پر فٹ کیا ہے چنانچہ خلیل نحوی نے قافیہ کی تعریف یوں کی ہے کہ قافیہ شعر کے آخری حرف سے پہلے ساکن اور اس سے پہلے والے متحرک حرف کے مجموعے کو کہتے ہیں چنانچہ مذکورہ شعر میں اگر ہم ردیٰ پر وقف کریں تو قافیہ آخری ساکن سے پہلے متحرک چونکہ''کاف'' ہے اسلئے قافیہ کاف سمیت آخر تک ہوگا اور اگر دوسرے مصرعہ پر وقف کریں تو شعر کے آخری ساکن سے پہلے چونکہ متحرک دال ہے اسلئے قافیہ دال سے آخر تک ہوگا۔

فائدہ:۔مذکورہ شعر کے بعد حریری کے اشعار کچھ اس طرح ہیں۔

دارمتی اضحك من یومها::ابکت غدابعدلهامن دار

غاراتهالاتنقضی واسیرها::لایفتدی بجلائل الاخطار

یہ دوسری قافیہ پرمبنی ہیں اگر پہلے والے قافیہ کواختیار کیا جائے تو اشعار اس طرح بنیں گے

یاخاطب الدنیاالدنیة::انهاشرك الردیٰ۔

دارمتی مااضحکت::من یومهاابکت غدًا۔

غاراتهالا تنقضی ::واسیرهالایفتدی۔

تشریع عام طور پر تو دوقافیوں پر مشتمل ہوتا ہے اور دو سے زیادہ پر مشکل ہونے کی وجہ سے نہیں ہوتا ہے لیکن کبھی کبھار زیادہ میں بھی تشریع پائی جاتی ہے جیسے حریری کے اس شعر میں ہے

جودی علی المستهترالصب الجویٰ::وتعطفی بوصاله وترحمی

ذالمبتلی المتفکرالقلب الشجی::لم اکشفی عن حاله لاتظلمی

اس میں کئے قافیے ہیں اول رائیہ جو"مستهتر" اور "متفکر" میں ہے چنانچہ ان کو حذف کرنے کے بعد یوں کہا جاسکتا ہے۔

جودی علی المستهتر::ذالمبتلی المتفکر

دوسرا بائیہ ہے جو صب اور قلب میں ہے چنانچہ یوں کہا جاسکتا ہے۔

جودی علی المستهترالصب الجویٰ::ذالمبتلی المتفکرالقلب السجیٰ

تیسرا فائیہ جو" تعطفی "اور"اکشفی "میں ہے چنانچہ اس کو یوں بھی پڑھا جاسکتا ہے۔

جودی علی المستهترالصب الجویٰ وتعطفی::ذالمبتلی المتفکرالقلب الشجیٰ ثم اکشفی۔

چوتھے نمبر پر جو وصالہ اور حالہ میں ہے چنانچہ اس کو یوں پڑھا جاسکتا ہے۔

فیقال جودی علی المستهترالصب الجویٰ وتعطفی وصالهٗ

ذالمبتلی المتفکرالقلب الشجیٰ ثم اکشفی عن حاله

وَمِنْهُ اَیْ مِنَ اللَّفْظِیِّ لُزُوْمُ مَالَایَلْزَمُ وَیُقَالُ لَهُ الْاِلْتِزَامُ وَالتَّضْمِیْنُ وَالتَّشْدِیْدُ وَالْاِعْنَاتُ وَهُوَاَنْ یَجِیْئَ قَبْلَ الْحَرْفِ الرَّوِیِّ وَهُوَالْحَرْفُ الَّذِیْ تُبْنٰی عَلَیْهِ الْقَصِیْدَةُ وَتُنْسَبُ اِلَیْهِ فَیُقَالُ قَصِیْدَةٌ لَامِیَّةٌ اَوْمِیْمِیَّةٌ مَثَلًا مِنْ رَوَیْتُ الْحَبْلَ اِذَافَتَلْتَهُ لِاَنَّهُ یُجْمَعُ بَیْنَ الْاَبْیَاتِ كَمَااَنَّ الْفَتْلَ یَجْمَعُ بَیْنَ قُوَی الْحَبْلِ اَوْمِنْ رَوَیْتُ عَلَی الْبَعِیْرِاِذَا اَشْدَدْتَ عَلَیْهِ الرِّوَاءَ وَهُوَالْحَبْلُ الَّذِیْ یُجْمَعُ بِهِ الْاَحْمَالُ اَوْمَافِیْ مَعْنَاهُ اَیْ قَبْلَ الْحَرْفِ الَّذِیْ هُوَفِیْ مَعْنَی الرَّوِیِّ مِنَ الْفَاصِلَةِ یَعْنِیْ الْحَرْفَ الَّذِیْ وَقَعَتْ فِیْ فَوَاصِلِ الْفِقَرِ مَوْقِعَ حَرْفِ الرَّوِیِّ فِیْ قَوَافِی الْاَبْیَاتِ وَفَاعِلُ یَجِیْئُ هُوَقَوْلُهُ مَالَیْسَ بِلَازِمٍ فِی السَّجْعِ یَعْنِیْ یُؤْتٰی قَبْلَهُ بِشَیْئٍ لَوْجُعِلَ الْقَوَافِیْ اَوِ الْفَوَاصِلُ اَسْجَاعًالَمْ یُحْتَجْ اِلَی الْاِتْیَانِ بِذٰلِكَ الشَّیْئِ وَیَتِمُّ السَّجْعُ بِدُوْنِهِ فَمَنْ زَعَمَ اَنَّهُ كَانَ یَنْبَغِیْ اَنْ یَقُوْلَ مَالَیْسَ بِلَازِمٍ فِی السَّجْعِ اَوِالْقَافِیَةِ لِیُوَافِقَ قَوْلَهُ قَبْلَ حَرْفِ الرَّوِیِّ اَوْمَافِیْ مَعْنَاهُ فَهُوَلَمْ یَعْرِفْ مَعْنٰی هٰذَاالْكَلَامِ ثُمَّ لَایَخْفٰی اَنَّ الْمُرَادَبِقَوْلِهِ یَجِیْئُ قَبْلَ كَذَامَالَیْسَ بِلَازِمٍ فِی السَّجْعِ اَنْ یَكُوْنَ ذٰلِكَ فِیْ بَیْتَیْنِ اَوْاَكْثَرَاَوْفَاصِلَتَیْنِ اَوْاَكْثَرَوَالَّافَفِیْ كُلِّ بَیْتٍ وَفَاصِلَةٍ یَجِیْئُ قَبْلَ الْحَرْفِ الرَّوِیِّ اَوْمَافِیْ مَعْنَاهُ مَالَیْسَ بِلَازِمٍ فِی السَّجْعِ كَقَوْلِهِ شِعْرٌقِفَانَبْكِ مِنْ ذِكْرٰی حَبِیْبٍ وَمَنْزِلٍ بِسِقْطِ اللِّوٰی بَیْنَ الدُّخُوْلِ فَحَوْمَلٍ وَقَدْجَاءَ قَبْلَ اللَّامِ مِیْمٌ مَفْتُوْحٌ وَهُوَلَیْسَ بِلَازِمٍ فِی السَّجْعِ وَقَوْلُهُ قَبْلَ حَرْفِ الرَّوِیِّ اَوْمَافِیْ

مَعْنَاهُ اِشَارَةٌ اِلٰی اَنَّهٗ یَجْرِیْ فِی النَّثْرِ وَالنَّظْمِ نَحْوُ فَاَمَّا الْیَتِیْمَ فَلَا تَقْهَرْ وَاَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ فَالرَّاءُ بِمَنْزِلَةِ حَرْفِ الرَّوِیِّ وَمَجِیْئُ الْهَاءِ قَبْلَهَا فِی الْفَاصِلَتَیْنِ لُزُوْمُ مَالَا یَلْزَمُ لِصِحَّةِ السَّجْعِ بِدُوْنِهَا نَحْوُ فَلَا تَقْهَرْ وَلَا تَسْخَرْ وَلَا تَنْحَرْ وَقَوْلُهٗ شِعْرٌ سَاَشْکُرُ عَمْرًا اِنْ تَرَاخَتْ مَنِیَّتِیْ اَیَادِیَ بَدَلٌ مِنْ عَمْرٍو لَمْ تُمْنَنْ وَاِنْ هِیَ جَلَّتِ اَیْ لَمْ تَقْطَعْ اَوْ لَمْ تَخْلُطْ مِنْهُ وَاِنْ عَظُمَتْ وَکَثُرَتْ فَتًی غَیْرُ مَحْجُوْبِ الْغِنٰی عَنْ صَدِیْقِهٖ وَلَا مُظْهِرِ الشَّکْوٰی اِذَا النَّعْلُ زَلَّتِ زَلَّةُ الْقَدَمِ وَالنَّعْلِ کِنَایَةٌ عَنْ نُزُوْلِ الشَّرِّ وَالْمِحْنَةِ رَاٰی خَلَّتِیْ اَیْ فَقْرِیْ مِنْ حَیْثُ یَخْفٰی مَکَانُهَا لِاَنِّیْ کُنْتُ اَسْتُرُهَا بِالتَّجَمُّلِ فَکَانَتْ اَیْ خَلَّتِیْ قَذٰی عَیْنَیْهِ حَتّٰی تَجَلَّتِ اَیْ اِنْکَشَفَتْ وَزَالَتْ بِاِصْلَاحِهٖ اِیَّاهَا بِاَیَادِیْهِ یَعْنِیْ مِنْ اَحْسَنِ اهْتِمَامِهٖ جَعَلَهٗ کَالدَّاءِ اللَّازِمِ لِاَشْرَفِ اَعْضَائِهٖ حَتّٰی تَلَافَاهُ بِالْاِصْلَاحِ فَحَرْفُ الرَّوِیِّ وَهُوَ التَّاءُ وَقَدْ جِیْئَ قَبْلَهٗ بِلَامٍ مُشَدَّدَةٍ مَفْتُوْحَةٍ وَهُوَ لَیْسَ بِلَازِمٍ فِی السَّجْعِ لِصِحَّةِ السَّجْعِ بِدُوْنِهَا نَحْوُ جَلَّتْ مُدَّتْ وَمَنَّتْ وَانْشَقَّتْ وَنَحْوُ ذٰلِكَ

ترجمہ:۔

اور محسنات لفظیہ میں سے ایک لزوم مالا یلزم ہے جس کو التزام، تضمین، تشدید، اعنات بھی کہتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ حرف روی سے پہلے آئے۔ حرف روی وہ حرف ہے جس پر قصیدہ کی بناء ہوتی ہے اور اس کی طرف قصیدہ منسوب ہوتا ہے جیسے کہا جاتا ہے قصیدہ لامیہ یا میمیہ یہ رویت الحبل سے ماخوذ ہے بمعنی رسی بٹنا کیونکہ یہ بھی اشعار کو جمع کر دیتا ہے جیسے فتل کے ذریعہ رسی کے ریشے جمع ہو جاتے ہیں یا رویت البعیر سے ماخوذ ہے بمعنی اونٹ پر بوجھ کیلئے رسی باندھنا رواء بوجھ باندھنے کی رسی کو کہتے ہیں یا جو اس کے معنی میں ہو یعنی اس حرف سے پہلے جو حرف روی کے معنی میں ہو یعنی فاصلہ میں سے اور فاصلہ اس حرف کو کہتے ہیں جو فقروں کے آخر میں اشعار کے قافیوں میں حرف روی کی جگہ ہوتا ہے۔ یجیئ کا فاعل مصنف کا مالیس بلازم فی السجع ہے یعنی وہ جو سجع میں لازم نہ ہو یعنی اس سے پہلے وہ چیز لائی جائے کہ اگر قوافی اور فاصلوں کو سجع بنا دیا جائے تو اس چیز کی ضرورت نہ ہو بلکہ سجع اس کے بغیر ہی تام ہو جائے تو جس نے یہ کہا ہے کہ مصنف کو یہ کہنا چاہئے تھا کہ مالیس بلازم فی السجع والقافیۃ تاکہ اس کا قول قبل حرف الروی اور ما فی معناہ کے موافق ہو جائے تو وہ اس کلام کا مطلب ہی نہیں سمجھا ہے۔ پھر یہ بات بھی خفی نہیں ہے کہ سجع میں مالیس بلازم کے آنے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ یہ دو یا دو سے زیادہ شعروں کا فاصلوں میں ہو ورنہ پھر ہر شعر اور فاصلہ میں حرف روی یا اس کے قائم مقام سے پہلے اس چیز کا ہونا لازم ہوگا جو سجع میں لازم نہیں ہے جیسے شاعر کا شعر ہے ذرا ٹھہر جاؤ تا کہ ہم محبوبہ اور اس کی منزل پر جو مقام دخول اور حومل کے درمیان میں ہے جی بھر کر روئیں یہاں پر سجع میں لازم سے پہلے میم مفتوح آیا ہے جو سجع میں لازم نہیں ہے مصنفؒ کے قول قبل حرف الروی سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ یہ نظم اور نثر دونوں میں جاری ہوتا ہے جیسے تو آپ یتیم کو غصہ نہ کریں اور سائل کو مت جھڑکیں۔ تو اس میں راء حرف روی کی طرح ہے ور دونوں فاصلوں میں حرف ھاء کا آ جانا لزوم مالا یلزم ہے کیونکہ اس کے بغیر بھی سجع صحیح ہے جیسے لا تھر، لا تسخر، اور جیسے شکریہ ادا کروں گا میں عمرو کا کہ اگر میری موت مؤخر ہوگئی یعنی اس کی ان نعمتوں کا جو کثیر ہونے کے باوجود منقطع نہیں ہوئی ہیں یا ان کا احسان نہیں جتلایا گیا ہے ایسا نوجوان ہے کہ اس کی دولت دوستوں سے مستور نہیں ہے اور نہ شکایت ظاہر کرتا ہے جب اس کا پیر پھسل جائے قدم اور جوتے کا پھسلنا مصیبت کے آنے سے کنایہ ہے میری تنگدستی کو وہ سمجھ گیا میرے چھپائے رکھنے کے باوجود تو میری تنگدستی اس کی آنکھ کا تنکا بن گئی یہاں تک کہ وہ دور ہوگئی یعنی نعمتوں کے ساتھ اس کا ازالہ کرنے سے وہ ختم ہوگئی یعنی یہ اس کا حسن اہتمام ہے کہ غیر کی ضرورت اس کی آنکھ کی تکلیف کی طرح بن جاتی ہے یہاں تک کہ وہ اس کا تدارک کر لیتا ہے تو حرف روی تا ہے جس سے پہلے لام مشددہ مفتوحہ ہے جو سجع میں لازم نہیں ہے کیونکہ سجع اس کے بغیر بھی صحیح ہے مثلاً جلست، مدت، منت، انشقت وغیرہ ذلک

تشریح:۔

(۷) محسنات لفظیہ میں سے ایک لزوم مالا یلزم ہے اسے التزام، تضمین، تشدید، اور اعنات بھی کہتے ہیں یہ لغت میں سجع کے اندر اس چیز کا اہتمام کرنے کو کہتے ہیں جو لازم نہ ہو۔ اور اصطلاح میں لزوم مالا یلزم حرف روی یا فاصلہ سے پہلے ایسے لفظ کے لانے کو کہتے ہیں جس کا لانا سجع

اور فاصلہ کیلئے لازم اور ضروری نہ ہو اور یہ نظم اور نثر دونوں میں پایا جاتا ہے
نثر کی مثال جیسے ارشاد باری تعالٰی ہے فاما الیتیم فلا تقھر واما السائل فلا تنھر
ترجمہ:۔ پس یتیم کو آپ غصہ نہ کریں اور سائل کو نہ جھڑکیں۔
محل استشہاد: اس آیت میں ''فلا تقھر اور فلا تنھر'' دونوں جگہوں میں اس آیت کا فاصلہ ''را'' ہے اور ان دونوں مقامات پر را سے پہلے ''ھا'' کا التزام کیا گیا ہے حالانکہ فاصلہ کیلئے ''را'' سے پہلے ''ھا'' کا لانا کوئی ضروری نہیں تھا جیسے کہا جاتا ہے تنھر، تسخر، تسنحر وغیرہ۔ تو اس طرح کے الفاظ لانے سے بھی فاصلہ حاصل ہو جاتا تھا۔
نظم میں لزوم مالا یلزم کی مثال جیسے عمرو ابن عفان کی تعریف میں عبداللہ بن زبیر اسدی کے یہ اشعار ہیں۔

ساشکر عمروًا ان تراخت منیتی::ایادی ولم تمنن وان ھی جلت۔

فتًی غیر محجوب الغنی عن صدیقہ ::ولا مظھری الشکویٰ اذا النعل زلّت۔

رأیٰ خلّتی من حیث یخفی مکانہٗ::فکانت قذیٰ عینیہ حتّی تجلت۔

تحقیق المفردات:۔ منیہ موت۔ ایادی ید کی جمع ہے نعمت اور مالداری۔ جلت بڑھ جانا عظیم بن جانا۔ فتًی جوان۔ محجوب چھپا ہوا ہونا۔ غنی مالداری۔ شکویٰ شکایت کرنا النعل زلت کے لغوی معنٰی ہیں جوتے کا پھسل جانا۔ اور اس سے مراد مصیبت، آفت، اور پریشانی کا آجانا ہے۔ خلّ دوستی۔ قذیٰ آنکھ کا تنکا۔ تجلت۔ کے معنٰی ہیں ختم ہو گیا۔
ترجمہ:۔ میں عمرو کا شکریہ اداء کروں گا اگر میری موت مؤخر ہو گئی، اور نعمتوں کا شکریہ ادا کروں گا جو منقطع نہیں ہوئی ہیں اگر چہ وہ بڑھ گئی ہیں۔ ایسا نوجوان ہے جس کے دوستوں سے اس کی مالداری چھپی ہوئی نہیں ہے۔ اور نہ شکایت کرنے والا ہے جب اس پر کوئی پریشانی آجائے۔ اس نے میری غربت ایسی جگہ سے معلوم کر لی جو چھپی ہوئی تھی تو وہ اس کی آنکھ کا تنکا بن گئی یہاں تک وہ زائل ہو گئی۔
محل استشہاد:۔ ان اشعار میں آخری حرف، حرف رویٰ ''ت'' ہے سجع برابر کرنے کیلئے اس سے پہلے لام لانے کی ضرورت نہیں تھی کیونکہ لام کے بغیر بھی سجع برابر ہو سکتا تھا مثلاً یوں کہہ دیتے جلت مدت منت انشقت وغیرہ لیکن اس کے باوجود ان میں ''ت'' سے پہلے لام لانے کا اہتمام کیا گیا ہے تو یہ لزوم مالا یلزم ہے اور اردو کے اشعار میں یہ چیز زیادہ پائی جاتی ہے اس کی مزید تفصیک کیلئے خواجہ عزیز الحسن مجذوب کا دیوان دیکھا جا سکتا ہے۔
شارحؒ نے اس کے ذیل میں دو باتیں بیان کی ہیں۔
پہلی بات یہ بیان کی ہے کہ مصنفؒ نے کی عبارت پر کسی آدمی نے یہ اعتراض کیا ہے کہ مصنفؒ کی عبارت ''مالیس بلازم فی السجع'' ناقص ہے اسلئے کہ اس سے پہلے دو چیزوں کا ذکر ہے ایک حرف روی کا اور دوسرا فواصل کا اور یہ صرف فواصل پر دلالت کرتا ہے حرف روی پر دلالت نہیں کرتا ہے اسلئے ان کو چاہئے تھا کہ اس طرح کی عبارت لاتے ''مالیس بلازم فی السجع او القافیۃ '' تا کہ سجع کا تعلق نثر کے ساتھ ہوتا اور قافیہ کا تعلق نظم کے ساتھ ورنہ سجع کا تعلق دونوں کے ساتھ کرنا لازم آئے گا جو کہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ نظم کیلئے قافیہ کا لفظ استعمال ہوتا ہے اور نثر کیلئے سجع کا لفظ استعمال ہوتا ہے۔

جواب:۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ اعتراض ایک غلط فہمی پر مبنی ہے اور وہ یہ ہے کہ معترض نے سمجھا ہے کہ مصنفؒ کے نزدیک سجع سے فاصلہ مراد ہے حالانکہ مصنفؒ کی مراد سجع سے فاصلہ نہیں ہے بلکہ لزوم مالا یلزم ہے قوافی اور سجع سے ان کی مراد یہ ہے کہ آیت یا شعر کے ختم ہونے سے پہلے پہلے ایسا لفظ لانا جس کا لانا ضروری نہ ہو۔
دوسری بات یہ بیان کی ہے کہ مصنفؒ نے کہا ہے کہ '' ان یجیئ قبل حرف الروی ''اس کا مطلب یہ ہے کہ حرف روی یا اس کے قائم مقام سجع کیلئے لزوم مالا یلزم کم از کم دو یا دو سے زیادہ اشعار یا فواصل میں پایا جائے ضروری ہے اور اگر اس طرح نہ ہو تو پھر یہ تعریف ہر شعر پر صادق آئے گی کہ ہر شعر اور

ہر فاصلہ میں لزوم مالا یلزم فی السجع پایا جاتا ہے جیسا کہ امرؤالقیس کے اس شعر میں ہے۔

قفا نبك من ذكرىٰ حبيب ومنزل::بسقط اللوىٰ بين الدخول فحومل

تحقیق المفردات:۔ قفا وقف یقف سے امر کا صیغہ ہے بمعنی رک جاؤ۔ سقط اللوىٰ ریت کا ٹیلہ دخول اور حومل دو جگہوں کے نام ہیں۔

ترجمہ:۔اے میرے دونوں ساتھیو رک جاؤ تا کہ ہم روئیں محبوبہ اور اس کے ٹھکانے کو یاد کر کے ریت کے ٹیلوں کے پاس مقام دخول اور حومل کے درمیان۔

محل استشہاد:۔اس شعر میں امرؤالقیس حرف روی لام سے پہلے میم مفتوحہ لائے ہیں جس کی سجع میں ضرورت نہ تھی تو لزوم مالا یلزم نہیں ہوگا ہاں اگر دو یا دو سے زیادہ اشعار میں اس طرح ہوتا تو پھر ضرور لزوم مالا یلز ہوگا الغرض لزوم مالا یلزم کا دو یا دو سے زیادہ اشعار میں پایا جانا ضروری ہے۔

وَاَصلُ الْحُسْنِ فِيْ ذٰلِكَ كُلِّهٖ اَيْ فِيْ جَمِيْعِ مَاذُكِرَ مِنَ الْمُحَسِّنَاتِ اللَّفْظِيَّةِ اَنْ تَكُوْنَ الْاَلْفَاظُ تَابِعَةً لِلْمَعَانِيْ دُوْنَ الْعَكْسِ اَيْ لَا اَنْ تَكُوْنَ الْمَعَانِيْ تَوَابِعَ لِلْاَلْفَاظِ بِاَنْ يُؤْتٰى بِالْاَلْفَاظِ مُتَكَلَّفَةً مَصْنُوْعَةً فَيَتْبَعُهَا الْمَعْنٰى كَيْفَ مَا كَانَتْ كَمَا يَفْعَلُهٗ بَعْضُ الْمُتَاَخِّرِيْنَ الَّذِيْنَ لَهُمْ شَغَفٌ بِاِيْرَادِ الْمُحَسِّنَاتِ اللَّفْظِيَّةِ فَيَجْعَلُوْنَ الْكَلَامَ كَاَنَّهٗ غَيْرُ مَسُوْقٍ لِاِفَادَةِ الْمَعْنٰى وَلَا يُبَالُوْنَ بِخَفَاءِ الدَّلَالَاتِ وَرَكَاكَةِ الْمَعَانِيْ فَيَصِيْرُ كَغِمْدٍ مِنْ ذَهَبٍ عَلٰى سَيْفٍ مِنْ خَشَبٍ بَلِ الْوَجْهُ اَنْ تُتْرَكَ الْمَعَانِيْ عَلٰى سَجِيَّتِهَا فَتَطْلُبَ لِاَنْفُسِهَا اَلْفَاظًا تَلِيْقُ بِهَا وَعِنْدَ هٰذَا تَظْهَرُ الْبَلَاغَةُ وَالْبَرَاعَةُ وَيَتَمَيَّزُ الْكَامِلُ مِنَ الْقَاصِرِ وَحِيْنَ رُتِّبَ الْحَرِيْرِيُّ مَعَ كَمَالِ فَضْلِهٖ فِيْ دِيْوَانِ الْاِنْشَاءِ عَجَزَ فَقَالَ اِبْنُ الْخَشَّابِ هُوَ رَجُلٌ مَقَامَاتِيٌّ وَذٰلِكَ لِاَنَّ كِتَابَهٗ حِكَايَةٌ تَجْرِيْ عَلٰى حَسَبِ اِرَادَتِهٖ وَمَعَانِيْهِ تَتْبَعُ مَا اخْتَارَهٗ مِنَ الْاَلْفَاظِ الْمَصْنُوْعَةِ فَاَيْنَ هٰذَا عَنْ كِتَابِ اُمِرَ بِهٖ فِيْ قَضِيَّةٍ وَمَا اَحْسَنَ مَا قِيْلَ فِي التَّرْجِيْحِ بَيْنَ الصَّاحِبِ وَالصَّابِيِّ اِنَّ الصَّاحِبَ كَانَ يَكْتُبُ كَمَا يُرِيْدُ وَالصَّابِيْ كَمَا يُؤْمَرُ وَبَيْنَ الْحَالَيْنِ بَوْنٌ بَعِيْدٌ وَلِهٰذَا قَالَ قَاضِيْ قُمْ حِيْنَ كَتَبَ اِلَيْهِ الصَّاحِبُ اَيُّهَا الْقَاضِيْ بِقُمْ قَدْ عَزَلْنَاكَ قُمْ وَاللّٰهِ مَا عَزَلَتْنِيْ اِلَّا هٰذِهِ السَّجْعَةُ۔

ترجمہ:۔

اور مذکورہ تمام محسنات لفظیہ میں حسن کی شرط یہ ہے کہ الفاظ معنیٰ کے تابع ہوں اس کا عکس نہیں ہے یعنی یہ نہیں ہے کہ معانی الفاظ کے تابع ہوں اس طور پر کہ الفاظ کو متکلف بنا بنا کر لایا جائے اور کیفما اتفق معانی اس کے تابع ہوں جیسا کہ بعض وہ متاخرین کرتے ہیں جو محسنات لفظیہ کے لانے کے دلدادہ ہیں وہ کلام کو ایسا بنا دیتے ہیں کہ گویا کہ وہ معنیٰ کے افادہ کیلئے لایا ہی نہیں گیا ہے اور وہ ان کے معنیٰ کی باریکی اور لطافت کی پرواہ نہیں کرتے ہیں تو وہ سونے کے نیام میں لکڑی کی تلوار کی طرح ہے بلکہ طریقہ یہ ہونا چاہئے کہ معانی کو ان کی حالت پر چھوڑ کر ان کیلئے مناسب الفاظ تلاش کئے جائیں تا کہ بلاغت کی شان ظاہر ہو جائے اور کامل کی قاصر سے پہچان ہو سکے چنانچہ علامہ حریری کو انشاء پردازی میں انتہائی کمال اور حد درجہ فضیلت حاصل ہونے کے باوجود جب انہیں انشاء پردازی کیلئے ملازم رکھا گیا تو انھوں نے برملا اپنے عجز کا اظہار کر دیا جس پر ابن خشاب نے کہا کہ چھوڑو یہ مقاماتی آدمی ہے یعنی ان کی کتاب حکایات پر مشتمل ہے جو ان کے حسب منشأ وجود میں آئی ہے پھر بعد میں اس کیلئے معانی گھڑ کر ان معانی کو الفاظ کے تابع بنایا گیا ہے تو یہ کہاں مقابل بن سکتی ہے اس کتاب کا جو حسب حکم کسی خاص مضمون میں لکھی گئی ہو اور ترجیح کے سلسلہ میں صاحب اور صابی میں کتنا بہتر فیصلہ ہے کہ صاحب اپنے منشأ کے مطابق لکھتا تھا اور صابی اپنے آمر کے منشأ کے مطابق لکھتا تھا اور ان دونوں حالتوں میں بڑا فرق ہے اسی لئے قاضی قم نے کہا تھا جب صاحب نے ان کے پاس یہ لکھ بھیجا کہ ''اے قم کے قاضی ہم نے تم کو معزول کر دیا ہے تو تم کھڑے ہو جاؤ'' خدا کی قسم مجھے صرف اس سجع نے معزول کر دیا ہے۔

تشریح:۔

واصل الحسن فی ذلك :۔ یہاں سے نوٹ کے طور پر ایک مسئلہ بیان کر رہے ہیں اور وہ یہ ہے کہ محسنات لفظیہ میں حسن اصل کے اعتبار سے معنٰی میں ہوتا ہے اور الفاظ ان معانی کے تابع ہوتے ہیں جبکہ متاخرین نے اس کا عکس قول اختیار کیا ہے کہ محسنات لفظیہ میں مقصود اور حسن کے اعتبار سے اصل الفاظ ہوتے جو کہ صحیح نہیں ہے کیونکہ کچھ لوگوں کی عادت ہوتی ہے کہ وہ الفاظ بہتر سے بہتر لانے کی کوشش کرتے ہیں لیکن ان الفاظ کے معنٰی کی باریکی اور لطافت پر کوئی دلالت نہیں ہوتی ہے جس کی وجہ سے اس کی مثال اس طرح بن جاتی ہے جیسے کوئی سونے کے پرتلے میں لکڑی کی تلوار رکھے جس طرح یہ برا ہے اسی طرح معانی کا خیال کئے بغیر خوبصورت الفاظ لانا بھی برا ہے۔

لہٰذا محسنات لفظیہ میں بھی اصل اور مقصود معنٰی ہوتا ہے اور فرع اور غیر مقصود لفظ ہوتا ہے اسلئے اس میں معانی کو اپنی جگہ پر چھوڑ کر ان کے لئے مختلف الدلالت الفاظ لائے جاتے ہیں ہمارے اس دعوٰی پر یہ واقعہ بھی دلالت کرتا ہے کہ علامہ حریری کو صاحب ابن عباد نے ان کی بلاغت وانشاء پر دازی میں مہارت تامہ اور شہرت عامہ ہونے کی وجہ سے شاہی مراسلات لکھنے کیلئے مقرر کر دیا تھا لیکن وہ محض ایک افسانہ نگار تو تھے حقیقی معنٰی میں انشاء پر داز نہ تھے جس کی وجہ سے ان کو برملا اپنی عاجزی اور بے بسی کا اظہار کرنا پڑا تو اس پر ابن الخشاب نے کہا کہ "دعوہ انہ رجل مقاماتی" اسے چھوڑ دو یہ مقاماتی آدمی ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کی کتاب مقامات (جو مختلف مقامات کی طرف منسوب ہے) میں ان کے مسجع الفاظ ان کے ارادے کے مطابق چلتے رہتے ہیں جن کا کوئی معنٰی نہیں ہوتا ہے پھر بعد میں ان کیلئے کوئی معنٰی گھڑ لیا جاتا ہے۔ اس سے بھی زیادہ بہتر ایک اور فیصلہ ہے جو صاحب اور صابی کے بارے میں ہوا ہے چنانچہ صاحب ابن عباد کے بارے میں کہا گیا ہے کہ "ان الصاحب کان یکتب کمایرید" صاحب وہ لکھتا تھا جو اس کے دل میں آتا تھا اور صابی کے بارے میں کہا گیا ہے "ان الصابی کان یکتب کمایؤمر" صابی وہ لکھتا تھا جو اسے کہا جاتا تھا۔ ظاہر ہے ایک اپنے ارادے کے محور میں محصور اور دوسرا دوسرے ارادے کا مظہر ہے تو دونوں میں ترجیح صاف ظاہر ہے کہ جو ہر ایک کے ارادے کے مطابق لکھے وہ زیادہ بہتر ہوتا ہے اس سے جو صرف اپنے ارادے میں بند ہو۔ اسی طرح ابن عباد نے ایک شعر بنا کر اسے قاضی قم کی معزولی کیلئے اس کے پاس بھیجا "ایھا القاضی بقم اناعزلناك فقم" اے قم کے قاضی ہم نے تم کو معزول کر دیا لہٰذا تم کھڑے ہو جاؤ۔ تو جب یہ شعر قاضی قم کے پاس پہنچا تو وہ کہنے لگا کہ "واللہ ماعزلنی الاھذہ السجعة" یعنی مجھے معزول کرنے کی کوئی اور وجہ نہیں ہے لیکن یہ شعر کہا گیا تھا تو اسے فٹ کرنے کیلئے اسے میری طرف بھیج کر مجھے معزول کر دیا گیا ہے۔

خَاتِمَةٌ مِنَ الْفَنِّ الثَّالِثِ فِی السَّرِقَاتِ الشِّعْرِیَّةِ وَمَایَتَّصِلُ بِهَا مِثْلُ الْاِقْتِبَاسِ وَالتَّضْمِیْنِ وَالْعَقْدِ وَالْحِلِّ وَالتَّلْمِیْحِ وَغَیْرِ ذٰلِكَ مِثْلُ الْقَوْلِ فِی الْاِبْتِدَاءِ وَالتَّخَلُّصِ وَالْاِنْتِهَاءِ وَاِنَّمَاقُلْنَااِنَّ الْخَاتِمَةَ مِنَ الْفَنِّ الثَّالِثِ دُوْنَ اَنْ نَجْعَلَهَاخَاتِمَةَ الْکِتَابِ خَارِجَةً عَنِ الْفُنُوْنِ الثَّلَاثَةِ کَمَاتَوَهَّمَ غَیْرُنَا لِاَنَّ الْمُصَنِّفَ قَالَ فِیْ اٰخِرِ بَحْثِ الْمُحَسِّنَاتِ اللَّفْظِیَّةِ هٰذَا مَاتَیَسَّرَلِیْ بِاِذْنِ اللّٰهِ تَعَالٰی جَمْعُهٗ وَتَحْرِیْرُهٗ مِنْ اُصُوْلِ الْفَنِّ الثَّالِثِ وَبَقِیَتْ اَشْیَاءُ یَذْکُرُهَافِی الْعِلْمِ الْبَدِیْعِ بَعْضُ الْمُصَنِّفِیْنَ وَهُوَقِسْمَانِ اَحَدُهُمَامَایَجِبُ تَرْكُ التَّعَرُّضِ لَهٗ لِعَدَمِ کَوْنِهٖ رَاجِعًااِلٰی تَحْسِیْنِ الْکَلَامِ اَوْلِعَدَمِ الْفَائِدَةِ فِیْ ذِکْرِهٖ لِکَوْنِهٖ دَاخِلًافِیْمَاسَبَقَ مِنَ الْاَبْوَابِ وَالثَّانِیْ مَالَیْسَ بَاْسٌ بِذِکْرِهٖ لِاشْتِمَالِهٖ عَلٰی فَائِدَةٍ مَعَ عَدَمِ دُخُوْلِهٖ فِیْمَاسَبَقَ مِثْلُ الْقَوْلِ فِی السَّرِقَاتِ الشِّعْرِیَّةِ وَمَایَتَّصِلُ بِهَا۔

ترجمہ:۔

یہ فن ثالث کا خاتمہ ہے سرقات شعریہ اور ان چیزوں کے بیان میں جو ان کے متعلق ہیں جیسے اقتباس، تضمین، عقد، حل، تلمیح، وغیرہ جیسے حسن ابتداء، تخلص، حسن انتہاء کی بات چیت۔ ہم نے اس کو فن ثالث کا خاتمہ بنایا ہے اصل کتاب کا خاتمہ نہیں بنایا ہے جیسا کہ دوسرے لوگوں کو دھوکہ ہوا ہے اسلئے کہ مصنفؒ نے محسنات لفظیہ کی بحث کے آخر میں کہا ہے کہ یہ وہ ہے جو میرے لئے خدا کے حکم سے میسر ہوا ہے فن ثالث کے اصول کے جمع اور تحریر میں سے اور کچھ اور ایسی چیزیں رہ گئیں ہیں جن کو بعض لوگ علم بدیع میں ذکر کرتے ہیں اور ان کی دو قسمیں ہیں ایک وہ ہیں جن کا ذکر نہ کرنا ضروری ہے اس

وجہ سے کہ ان سے کلام میں حسن پیدا نہیں ہوتا ہے اور یا سابقہ قسموں میں ضمنی طور پر ان کے مذکور ہونے کی وجہ سے ان کے ذکر کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے دوسری وہ چیزیں ہیں جن کے ذکر کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ ایک تو وہ مفید ہیں اور دوسرے نمبر پر اس وجہ سے کہ ان کا اس سے پہلے ذکر بھی نہیں ہوا ہے جیسے سرقات شعریہ اور ان کے متعلقات کے بارے میں تفصیل۔

تشریح:۔

یہ خاتمہ فن ثالث کا ہے اور اس میں سرقات شعریہ اور ان کے توابع مثلاً اقتباس، تضمین، عقد، حل، تلمیح، ابتداء تلخیص اور انتہاء کا ذکر ہوگا جن کی تفصیل آگے آرہی ہے شارح فرماتے ہیں کہ بعض لوگوں نے اسے کتاب کا خاتمہ قرار دیا ہے حالانکہ یہ کتاب کا خاتمہ نہیں ہے بلکہ فن ثالث کا خاتمہ ہے اسکی دلیل ایضاح میں مصنفؒ کی بتصریح ہے چنانچہ ایضاح میں مصنفؒ نے علم بدیع کے محسنات لفظیہ کے مکمل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ'' ھذا ماتیسّرلی باذن اللہ تعالی جمعہٗ وتحریرہٗ من اصول الفن الثالث وبقیت اشیاء یذکرھا بعض المصنفین وھو قسمان احدھما مایجب ترک التعرض لہٗ لعدم کونہٖ راجعًاالی تحسین الکلام او لعدم الفائدۃفی ذکرہٖ لکونہٖ داخلاً فیما سبق من الابواب والثانی مالابأس بذکرہٖ لاشتمالہٖ علی فائدۃ مع عدم دخولہٖ فیما سبق مثل القول فی السرقات الشعریۃ ومایتصل بھـــا ''یعنی خدا کے حکم سے یہاں تک ہم نے محسنات لفظیہ بیان کردیے ہیں اور اب کچھ چیزیں ایسی رہ رہی ہیں جن کو بعض مصنفین نے اپنی مصنفات میں ذکر کیا ہے پھر ان کی دو قسمیں ہیں کچھ وہ ہیں جو ضمنی طور پر سابقہ مباحث میں داخل ہیں اور ان کے ذکر کرنے میں کوئی فائدہ بھی نہیں ہے اسلئے ہم ان کا تو ذکر نہیں کریں گے لیکن کچھ وہ ہیں جن کا سابقہ مباحث میں ضمنی طور پر بھی ذکر نہیں ہوا ہے اور ان کے ذکر کرنے میں فائدہ بھی ہے اسلئے ہم ان کا ذکر کریں گے اور وہ سرقات شعریہ وغیرہ ہیں۔ تو اس سے یہ بات روز روشن کی طرح واضح ہوتی ہے کہ مصنفؒ کے نزدیک چونکہ خاتمہ فن ثالث میں داخل ہے تینوں قسموں سے خارج ہوکر کتاب کا خاتمہ نہیں ہے اسلئے ہم نے اسے فن ثالث کا خاتمہ قرار دیا ہے کتاب کا خاتمہ قرار نہیں ہے۔

اِتِّفَاقُ الْقَائِلَیْنِ عَلٰی لَفْظِ التَّثْنِیَۃِ اِنْ کَانَ فِی الْغَرَضِ عَلَی الْعُمُوْمِ کَالْوَصْفِ بِالشَّجَاعَۃِ وَالسَّخَاءِ وَحُسْنِ الْوَزْنِ وَالْبَھَاءِ وَنَحْوِذٰلِکَ فَلَایُعَدُّھٰذَاالْاِتِّفَاقُ سَرِقَۃً وَلَااِسْتِعَانَۃً وَلَااَخْذًاوَنَحْوَذٰلِکَ مِمَّایُؤَدِّیْ ھٰذَاالْمَعْنٰی لِتَقَرُّرِہٖ اَیْ لِتَقَرُّرِھٰذَاالْغَرَضِ الْعَامِ فِی الْعُقُوْلِ وَالْعَادَاتِ یَشْتَرِکُ فِیْہِ الْفَصِیْحُ وَالْاَعْجَمُ وَالشَّاعِرُوَالْمُفْحَمُ وَاِنْ کَانَ اِتِّفَاقُ الْقَائِلَیْنِ فِیْ وَجْہِ الدَّلَالَۃِ اَیْ طَرِیْقِ الدَّلَالَۃِعَلَی الْغَرَضِ کَالتَّشْبِیْہِ وَالْمَجَازِوَالْکِنَایَۃِوَکَذِکْرِھَیْئَاتٍ تَدُلُّ عَلَی الصِّفَۃِلِاخْتِصَاصِھَابِمَنْ ھِیَ لَہٗ اَیْ لِاخْتِصَاصِ تِلْکَ الْھَیْئَاتِ بِمَنْ ثَبَتَتْ تِلْکَ الصِّفَۃُلَہٗ کَوَصْفِ الْجَوَادِبِالتَّھَلُّلِ عِنْدَوُرُوْدِالْعُفَاۃِ اَیِ السَّائِلِیْنَ جَمْعُ عَافٍ وَکَوَصْفِ الْبَخِیْلِ بِالْعُبُوْسِ عِنْدَ ذٰلِکَ مَعَ سِعَۃِذَاتِ الْیَدِ اَیِ الْمَالِ وَاَمَّا الْعُبُوْسُ عِنْدَذٰلِکَ مَعَ قِلَّۃِذَاتِ الْیَدِفَمِنْ اَوْصَافِ الْاِسْتِحْیَاءِ فَاِنِ اشْتَرَکَ النَّاسُ فِیْ مَعْرِفَتِہٖ اَیْ مَعْرِفَۃِوَجْہِ الدَّلَالَۃِ لِاِسْتِقْرَارِہٖ فِیْھَا اَیْ فِی الْعُقُوْلِ وَالْعَادَاتِ کَتَشْبِیْہِ الشُّجَاعِ بِالْاَسَدِوَالْجَوَادِبِالْبَحْرِ فَھُوَ کَالْاَوَّلِ اَیْ فَالْاِتِّفَاقُ فِیْ ھٰذَاالنَّوْعِ مِنْ وَجْہِ الدَّلَالَۃِعَلَی الْغَرَضِ کَالْاِتِّفَاقِ فِی الْغَرَضِ الْعَامِ فِیْ اَنَّہٗ لَایُعَدُّسَرِقَۃً وَلَااَخْذًاوَ اِلَّا اَیْ وَاِنْ لَمْ یَشْتَرِکِ النَّاسُ فِیْ مَعْرِفَتِہٖ جَازَاَنْ یُدَّعٰی فِیْہِ اَیْ فِیْ ھٰذَاالنَّوْعِ مِنْ وَجْہِ الدَّلَالَۃِ السَّبْقُ وَالزِّیَادَۃُ بِاَنْ یُحْکَمَ بَیْنَ الْقَائِلَیْنِ فِیْہِ بِالتَّفَاضُلِ وَاَنَّ اَحَدَھُمَااَکْمَلُ مِنَ الْاٰخَرِ وَاَنَّ الثَّانِیْ زَادَعَلَی الْاَوَّلِ اَوْنَقَصَ مِنْہُ۔

ترجمہ:۔

اگر دو قائلوں کا کسی غرض عام میں اتفاق ہو جائے جیسے وصف شجاعت، وصف سخاوت، خوبصورتی اور خوبرئی وغیرہ میں تو اس اتفاق کو سرقہ نہیں کہتے ہیں اور نہ ہی اس کو استعانت اور اخذ وغیرہ کہتے ہیں کیونکہ یہ غرض عام تو ہر عقل وطبیعت میں ہوتی ہے جس میں فصیح اور غیر فصیح شاعر غیر شاعر سب ہی

برابر اور شریک ہیں اور اگر دو قائلوں کا اتفاق طریقہ دلالت میں ہو جائے جیسے تشبیہ، مجاز، کنایہ اور جیسے ان ہیئات کا تذکرہ جو کسی صفت پر دلالت کریں اس وجہ سے کہ وہ اپنے موصوف کے ساتھ خاص ہیں یعنی ان ہیئتوں کے ساتھ خاص ہونے کی وجہ سے اس چیز کے ساتھ جس کیلئے وہ چیز صفت ثابت ہے جیسے سخی کو سائل کے آنے کے وقت چہرے کی بشاشت کے ساتھ متصف کرنا بخیل کو سائل کے مانگنے کے وقت مالی فراخی کے ہوتے ہوئے ترش روئی کے ساتھ متصف کرنا جہاں تک مال کے کم ہونے کی وجہ سے انقباض کا تعلق ہے تو یہ غیرت کے اوصاف میں سے ہے۔

اگر غرض عموم میں اتفاق ہو جیسے کسی کو بہادر یا سخی کہنا یا کسی کی حسن وخوبصورتی کی کسی دوسری چیز کے ساتھ تشبیہ دینا تو اس کو ہم سرقہ نہیں کہیں گے اسلئے کہ یہ چیزیں ہر انسان کے دل و دماغ میں رچی بسی ہوتی ہیں ان میں فصیح غیر فصیح شاعر غیر شاعر سب کے سب برابر ہیں ان میں سرقہ کرنے کی ضرورت ہی نہیں ہے کہ کوئی دوسرے کے کلام سے کوئی چیز اخذ کرے کیونکہ جب ایک چیز اس کے دل و دماغ میں عادت واخلاق میں پہلے سے بیٹھی ہوئی ہے تو اسے کسی دوسرے سے چوری کرنے کی ضرورت ہی کیا ہے اور اگر اس وجہ دلالت کی پہچان میں عام لوگ شریک نہ ہوں کہ ہر ایک کی سمجھ میں نہ آسکتی ہو بلکہ صرف بعض مخصوص لوگوں کی ہی سمجھ میں آسکتی ہو تو پھر اس میں کمی زیادتی کا دعویٰ کرنا سابق لاحق کا دعویٰ کرنا افضل مفضول کا دعویٰ کرنا صحیح ہے۔

تشریح:۔

واتفاق القائلین:۔ یہاں سے سرقات شعریہ وغیرہ کی تفصیل بیان کر رہے ہیں۔

چنانچہ جب بھی کوئی کلام دو قائلوں کی طرف منسوب ہوگا تو ان کا غرض عموم میں اتفاق ہوگا یا وجہ دلالت میں۔

اگر غرض عموم میں اتفاق ہو جیسے کسی کو بہادر یا سخی کہنا یا کسی کی حسن وخوبصورتی کی کسی دوسری چیز کے ساتھ تشبیہ دینا تو اس کو ہم سرقہ نہیں کہیں گے اسلئے کہ یہ چیزیں ہر انسان کے دل و دماغ میں رچی بسی ہوتی ہیں ان میں فصیح غیر فصیح شاعر غیر شاعر سب کے سب برابر ہیں ان میں سرقہ کرنے کی ضرورت ہی نہیں ہے کہ کوئی دوسرے کے کلام سے کوئی چیز اخذ کرے کیونکہ جب ایک چیز اس کے دل و دماغ میں عادت واخلاق میں پہلے سے بیٹھی ہوئی ہے تو اسے کسی دوسرے سے چوری کرنے کی ضرورت ہی کیا ہے اور اگر وجہ دلالت میں قائلین کا اتفاق ہو۔ اور وجہ دلالت میں اتفاق ہونے کا مطلب یہ ہے کہ معنیٰ مقصودی پر دلالت کرنے کے مختلف طریقے مثلاً تشبیہ مجاز کنایہ یا ان ہیئت وصفات کے ذکر کرنے میں جو معنیٰ مقصود پر دلالت کرتے ہوں جیسے زید یتھلل اس میں زید کے چہرے کی چمک بتائی گئی ہے اس سے زید کے سخی ہونے پر دلالت کی جائے کہ زید جب سائل اور محتاج کو دیکھتا ہے تو اس کے چہرے پر مسکان پھیل جاتی ہے کہ مجھے مزید ایک اور نیکی کرنے کا موقعہ مل گیا یا کسی کی کنجوسی بتلاتے ہوئے کہا جائے کہ فلاں آدمی خرچ کرنے کی طاقت واستطاعت رکھتے ہوئے بھی جب سائل کو دیکھتا ہے تو اس کے چہرے پر ساڑھے بارہ بجنے کی صورت میں ناپسندیدگی ظاہر ہوتی ہے، خرچ کی استطاعت کی قید اسلئے لگائی ہے کہ اگر کسی کے پاس خرچ کرنے کی استطاعت نہ ہو تو اس کا چیں بجبیں ہونا کنجوسی کی وجہ سے نہیں ہوتا ہے کہ ہم اسے قبیح اور برا سمجھیں بلکہ اس کے چہرے پر یہ آثار اس کے حیاء اور شرمیلے پنے پر دلالت کرتے ہیں۔

الغرض اس طرح کی وجہ دلالت میں عام لوگ شریک ہوں گے یا نہیں عام لوگوں کے شریک ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کی وجہ دلالت ہر انسان کے ذہن دل و دماغ میں بیٹھی ہوئی ہو جیسے کسی کے بہادری کی تشبیہ شیر کے ساتھ دینا یا کسی کی سخاوت کی تشبیہ سمندر کے ساتھ دینا تو اس میں بھی سرقہ اور اخذ نہیں ہوسکتا ہے کیونکہ یہ بھی اول کی طرح ہر انسان کے ذہن میں رچ بسی ہے جس کی وجہ سے اسے کسی دوسرے کے کلام سے اخذ کرنے کی ضرورت ہی نہیں ہے۔

اور اگر اس وجہ دلالت کی پہچان میں عام لوگ شریک نہ ہوں کہ ہر ایک کی سمجھ میں نہ آسکتی ہو بلکہ صرف بعض مخصوص لوگوں کی ہی سمجھ میں آسکتی ہو تو پھر اس میں کمی زیادتی کا دعویٰ کرنا سابق لاحق کا دعویٰ کرنا افضل مفضول کا دعویٰ کرنا صحیح ہے۔

وَهُوَ اَيْ مَالَا يَشْتَرِكُ النَّاسُ فِيْ مَعْرِفَتِهٖ مِنْ وَجْهِ الدَّلَالَةِ عَلَى الْغَرَضِ ضَرْبَانِ اَحَدُهُمَا خَاصِيٌّ فِيْ نَفْسِهٖ غَرِيْبٌ لَا يُنَالُ اِلَّا بِفِكْرٍ وَالْاٰخَرُ عَامِيٌّ تُصُرِّفَ فِيْهِ بِمَا اَخْرَجَهٗ مِنَ الْاِبْتِذَالِ اِلَى الْغَرَابَةِ كَمَا مَرَّ فِيْ بَابِ التَّشْبِيْهِ وَالْاِسْتِعَارَةِ مِنْ تَقْسِيْمِهِمَا اِلَى الْغَرِيْبِ الْخَاصِيِّ وَالْمُبْتَذَلِ الْعَامِيِّ الْبَاقِيْ عَلٰى اِبْتِذَالِهٖ وَالْمُتَصَرَّفِ فِيْهِ بِمَا يُخْرِجُهٗ مِنَ الْاِبْتِذَالِ اِلَى الْغَرَابَةِ۔

ترجمہ:۔

اس کی دو قسمیں ہیں ایک خاصی فی نفسہ غریب ہے جو سوچے بغیر حاصل نہ ہو سکتی ہو اور دوسری عامی جس میں کوئی ایسا تصرف کیا جائے جس کی وجہ سے وہ ابتذال سے نکل کر غرابت میں داخل ہو جائے جیسا کہ تشبیہ اور استعارہ کے باب میں گذر چکا ہے ان کی تقسیم غریب خاص اور مبتذل عامی کی طرف جو اپنے ابتذال پر باقی ہو یا اس میں کوئی تصرف کر لیا گیا ہو جس کی بناء پر ابتذال سے غرابت کی طرف آ جائے۔

تشریح:۔

پھر اس کی دو قسمیں ہیں۔ ایک خاصی غریب جو صرف خاص لوگوں کے ساتھ خاص ہے جسے غور فکر کئے بغیر حاصل نہیں کیا جا سکتا ہے اور دوسری عامی بعید جس میں وجہ دلالت اتنی واضح ہو کہ اسے اصل کے اعتبار سے تو عام لوگ سمجھتے ہوں لیکن بعد میں اس میں ایسا تصرف کیا گیا ہو جس تصرف نے اسے عوام کی سمجھ سے نکال کر خواص کے ساتھ مخصوص کر دیا ہو کہ اب اسے صرف خاص لوگ ہی سمجھتے ہوں عام نہ سمجھتے ہوں۔ اس کی مزید تفصیل تشبیہ اور استعارہ کی بحث میں گذر چکی ہے۔

فَالْاَخْذُ وَالسَّرِقَةُ اَیْ مَا یُسَمّٰی بِهٰذَیْنِ الْاِسْمَیْنِ نَوْعَانِ ظَاهِرٌ وَغَیْرُ ظَاهِرٍ اَمَّا الظَّاهِرُ فَهُوَ اَنْ یُّؤْخَذَ الْمَعْنٰی کُلُّهٗ اِمَّا حَالَ کَوْنِهٖ مَعَ اللَّفْظِ کُلِّهٖ اَوْ بَعْضِهٖ اَوْ حَالَ کَوْنِهٖ وَحْدَهٗ مِنْ غَیْرِ اَخْذِ شَیْئٍ مِنَ اللَّفْظِ فَاِنْ اُخِذَ اللَّفْظُ کُلُّهٗ مِنْ غَیْرِ تَغْیِیْرٍ لِنَظْمِهٖ اَیْ لِکَیْفِیَّةِ التَّرْتِیْبِ وَالتَّالِیْفِ الْوَاقِعِ بَیْنَ الْمُفْرَدَاتِ فَهُوَ مَذْمُوْمٌ لِاَنَّهٗ سَرِقَةٌ مَحْضَةٌ وَیُسَمّٰی نَسْخًا وَانْتِحَالًا کَمَا حُکِیَ عَنْ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ الزُّبَیْرِ اَنَّهٗ فَعَلَ ذٰلِكَ بِقَوْلِ مَعْنِ بْنِ اَوْسٍ شِعْرٌ اِذَا اَنْتَ لَمْ تُنْصِفْ اَخَاكَ اَیْ لَمْ تُعْطِهِ النَّصَفَةَ وَلَمْ تُوَفِّهٖ حُقُوْقَهٗ وَجَدْتَهٗ عَلٰی طَرَفِ الْهِجْرَانِ اَیْ هَاجِرًا لَكَ مُبْتَذِلًا بِكَ وَبِمُوَاخَاتِكَ اِنْ کَانَ یَعْقِلُ وَیَرْکَبُ حَدَّ السَّیْفِ اَیْ یَحْتَمِلُ شَدَائِدَ تُؤَثِّرُ فِیْهِ تَاثِیْرَ السَّیْفِ وَتَقْطَعُهٗ تَقْطِیْعَهَا مِنْ اَنْ تُضِیْمَهٗ اَیْ بَدَلًا مِنْ اَنْ تَظْلِمَهٗ اِذَا لَمْ یَکُنْ عَنْ شَفْرَةِ السَّیْفِ اَیْ عَنْ رُکُوْبِ حَدِّ السَّیْفِ وَتَحَمُّلِ الْمَشَاقِّ مُزَحْزِحٌ اَیْ مُبْعِدٌ فَقَدْ حُکِیَ اَنَّ عَبْدَاللّٰهِ بْنَ الزُّبَیْرِ دَخَلَ عَلٰی مُعَاوِیَةَ فَاَنْشَدَهٗ هٰذَیْنِ الْبَیْتَیْنِ فَقَالَ مُعَاوِیَةُ لَقَدْ شَعُرْتَ بَعْدِیْ یَا اَبَا بَکْرٍ وَلَمْ یُفَارِقْ عَبْدُاللّٰهِ الْمَجْلِسَ حَتّٰی دَخَلَ مَعْنُ ابْنُ اَوْسٍ الْمُزَنِیُّ فَاَنْشَدَ قَصِیْدَتَهُ الَّتِیْ اَوَّلُهَا شِعْرٌ لَعَمْرُكَ مَا اَدْرِیْ وَاِنِّیْ لَاَوْجَلُ عَلٰی اَیِّنَا تَغْدُو الْمَنِیَّةُ اَوَّلُ حَتّٰی اَتَمَّهَا وَفِیْهَا هٰذَانِ الْبَیْتَانِ فَاَقْبَلَ مُعَاوِیَةُ عَلٰی عَبْدِاللّٰهِ بْنِ الزُّبَیْرِ وَقَالَ لَهٗ اَلَمْ تُخْبِرْنِیْ اَنَّهُمَا لَكَ فَقَالَ اللَّفْظُ لَهٗ وَالْمَعْنٰی لِیْ وَبَعْدُ فَهُوَ اَخِیْ مِنَ الرَّضَاعَةِ وَاَنَا اَحَقُّ بِشِعْرِهٖ

ترجمہ:۔

تو اخذ اور سرقہ یعنی وہ معنی واحد جسے ان دو ناموں کے ساتھ موسوم کیا جاتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں ظاہر اور غیر ظاہر بہر حال ظاہر تو وہ یہ ہے کہ پورے کا پورا معنی لے لیا جائے یا تو پورے کے پورے الفاظ کے ساتھ یا بعض الفاظ کے ساتھ یا صرف تنہا پورا معنی لے لیا جائے تمام یا بعض الفاظ لئے بغیر اگر تمام الفاظ ترتیب میں تبدیلی کئے بغیر لے لئے جائیں یعنی ترتیب اور تالیف مفردات کی کیفیت میں تبدیلی کئے بغیر تو یہ مذموم ہے اسلئے کہ یہ صریح چوری ہے اور اس کو نسخ اور انتحال بھی کہتے ہیں جیسا کہ عبداللہ ابن الزبیر سے منقول ہے کہ انھوں نے معن ابن اوس کے یہ دو شعر چرائے تھے کہ جب تو اپنے بھائی کے ساتھ انصاف نہ کرے اور اس کے حقوق ادا نہ کرے تو تو اس کو اس حال میں پائے گا کہ وہ تجھے چھوڑنے والا ہوگا اگر وہ سمجھدار ہو اور وہ تلوار کی دھار پر سوار ہو جائے گا یعنی وہ ایسی سختیاں برداشت کرے گا جو اس میں تلوار کا کام کرنے والی ہوں۔ تیرے ظلم سے بچنے کیلئے جب تلوار کی دھار سے نہ ہو سکے یعنی تلوار کی دھار پر سوار ہونے اور مصائب کے برداشت کرنے سے دوری۔ منقول ہے کہ عبداللہ ابن الزبیر حضرت امیر معاویہ کے پاس آئے اور انھوں نے یہ دو شعر ان کے پاس پڑھے تو حضرت امیر معاویہ نے کہا ہے کہ ابو بکر تم تو میرے بعد بڑے شاعر بن گئے ہو ابھی عبداللہ اس مجلس سے نہیں ٹلے تھے کہ معن ابن اوس مزنی آئے اور انھوں نے اپنا وہ قصیدہ پڑھا جس کا پہلا شعر یہ ہے تیری عمر کی قسم مجھے نہیں معلوم اس کے باوجود میں ڈرتا

ہوں کہ موت ہم میں سے کس پر پہل کرے گی یہاں تک کہ انھوں نے پورا قصیدہ پڑھ دیا جس میں یہ دو شعر بھی تھے تو حضرت امیر معاویہ نے عبداللہ سے فرمایا کہ تم تو کہتے تھے کہ یہ دو شعر تمہارے ہیں اس پر عبداللہ نے کہا کہ الفاظ اور معنٰی دونوں ان کے ہیں لیکن یہ میرے رضاعی بھائی ہیں اسلئے ان کے اشعار کا میں ہی زیادہ حقدار ہوں۔

تشریح:۔

والاخذ والسرقة نوعان:۔اخذ وسرقہ کی دو قسمیں ہیں ظاہر اور غیر ظاہر۔سرقہ ظاہر کی علامت یہ ہے کہ جب ہم ان دونوں کلموں کو دوسرے کسی عقلمند انسان کے سامنے پیش کر دیں تو وہ یہ حکم لگائے کہ اس کلام کی اصل دوسرا کلام ہے۔

پھر ظاہر کی پانچ قسمیں ہیں اس میں یا تو دوسرے کے کلام کے کل الفاظ کو کل معنٰی کے ساتھ لیا ہوگا یا بعض کے ساتھ پھر ان میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں نظم کلام میں کوئی تبدیلی آئی ہوگی یا نہیں دونوں صورتوں میں نظم کلام میں کوئی تبدیلی آئی ہوگی یا نہیں آئی ہوگی تو یہ چار قسمیں بن جائیں گی پانچویں قسم یہ ہے کہ الفاظ کے بغیر کل معنٰی کو لیا گیا ہوگا۔

اگر تمام الفاظ کے ساتھ تمام معنٰی کو لیا گیا ہو تو اسے سرقہ نسخ اور انتحال کہتے ہیں اور یہ بدترین ممنوع ہے۔جیسے عبداللہ ابن الزبیر نے حضرت امیر معاویہؓ کے سامنے معن ابن اوس کے یہ اشعار پڑھے

اذالم تنصف اخاك وجدتهٗ::على طرف الهجران ان كان يعقل۔

ويركب حدالسيف من ان تضيمهٗ::اذالم يكن عن شفرةالسيف مزحل۔

تحقیق المفردات:۔لم تنصف نصفهٗ سے اسم مصدر فعل مضارع واحد مذکر حاضر کا صیغہ ہے یعنی تم انصاف نہ کرو۔هجران چھوڑنا۔

حدالسیف تلوار کی تیز دھار۔تضیمهٗ ظلم کے معنٰی میں ہے۔شفرة السیف تلوار کی دھار۔

ترجمہ:۔جب تم اپنے بھائی کے ساتھ انصاف نہیں کرو گے تو تم اسے اگر وہ سمجھدار ہو تو جدائی کرنے والا پاؤ گے۔اور وہ تمہارے ظلم سے بچنے کیلئے تلوار کی تیز دھار پر سوار ہو جائے گا جب تلوار کی دھار سے دوری نہ ہو۔

جب عبداللہ ابن الزبیر نے یہ اشعار حضرت امیر معاویہ کو سنائے تو انھوں نے کہا ''لقد شعرت بعدی یااباابکر'' ابوبکر (ان کی کنیت ہے) تم تو میرے بعد بڑے شاعر بن گئے ہو جس پر وہ خاموش ہو گئے انھوں نے سمجھا کہ یہ ان کے اشعار ہیں ابھی وہ اس مجلس سے اٹھے نہیں تھے کہ معن ابن اوس مجلس میں آئے اور انھوں نے اپنا وہ قصیدہ سنایا جس کے شروع میں یہ شعر ہے۔

لعمرك لاادری وانی لاوجل::على اينا تغدوالمنية اول۔

تیری عمر کی قسم میں نہیں جانتا ہوں اور البتہ میں اس بات سے ڈر رہا ہوں کہ ہم میں سے کس پر موت پہل کرے گی۔

انھوں نے شعر پڑھا اور پھر آخر تک پورا قصیدہ کھڑے کھڑے سنایا جس میں وہ دو شعر بھی تھے جسے عبداللہ نے پڑھا تھا اور حضرت امیر معاویہؓ کے پوچھنے پر خاموشی سے ان کو اپنا قرار دیا تھا۔

تو حضرت امیر معاویہ نے ان سے مخاطب ہو کر فرمایا کہ عبداللہ تم تو کہتے تھے کہ یہ شعر تمہارے ہیں اس پر عبداللہ کہنے لگے کہ ''اے امیر معنٰی اور الفاظ ان کے ہیں البتہ یہ میرے رضاعی بھائی ہیں اسلئے ان کے اشعار کا میں زیادہ حقدار ہوں تو اگر میں نے ان کے اشعار کو اپنے طرف منسوب کر دیا ہے تو اس میں کیا حرج ہے؟

وَفِيْ مَعْنَاهُ اَيْ فِيْ مَعْنٰى مَالَمْ يُغَيِّرْفِيْهِ النَّظْمُ اَنْ تَبَدَّلَ بِالْكَلِمَاتِ كُلِّهَااَوْ بَعْضِهَامَايُرَادِفُهَا يَعْنِيْ اَنَّهٗ اَيْضًامَذْمُوْمٌ وَسَرِقَةٌ مَحْضَةٌ كَمَايُقَالُ فِيْ قَوْلِ الْحُطَيْئَةِ شِعْرٌدِعِ الْمَكَارِمَ لَا تَرْحَلْ لِبُغْيَتِهَاوَاقْعُدْفَاِنَّكَ اَنْتَ الطَّاعِمُ الْكَاسِيْ ذَرِالْمَآثِرَلَاتَذْهَبْ لِمَطْلَبِهَاوَاجْلِسْ فَاِنَّكَ اَنْتَ الْاٰكِلُ اللَّابِسُ وَكَمَاقَالَ اِمْرَءُ الْقَيْسِ شِعْرٌوَقُوْفًابِهَاصَحْبِيْ عَلَيَّ مَطِيَّهُمْ يَقُوْلُوْنَ لَاتَهْلِكْ اَسًى وَتَجَمَّلْ فَاَوْرَدَهٗ طُرْفَةُفِيْ دَالِيَتِهٖ اِلَّااَنَّهٗ

اَقَامَ تَجَلَّدِ مَقَامَ تَجَمُّلِ۔

ترجمہ:۔

اور اسی کے معنٰی میں یہ بھی ہے کہ تمام الفاظ یا بعض الفاظ کو ان کے مترادف معنٰی سے بدل دیا جائے یعنی یہ بھی سرقہ مذمومہ میں سے ہے جیسے حطیہ کے شعر میں کہ تم شرافتوں کا خیال اور ان کا حصول چھوڑ دو اسلئے کہ تم تو صرف کھانے اور پہننے والے آدمی ہو۔ ذرالمآثر کہا جائے اور جیسے امرؤالقیس نے کہا ہے شعر میرے دوست ان میدانوں میں اپنی سواریوں کو روکتے ہوئے کہہ رہے تھے کہ غم کی وجہ سے جان مت ہارو صبر کرو۔ طرفہ نے اپنے قصیدہ دالیہ میں بعینہٖ یہ شعر ذکر کیا ہے سوائے اس کے کہ انھوں نے ''تجمل'' کی جگہ ''تجلد'' کہا ہے۔

تشریح:۔

وفی معناہ:۔ سرقہ مذمومہ کی دوسری صورت یہ ہے کہ کسی کے شعر کے تمام الفاظ یا بعض الفاظ بدل کر ان کے مترادف الفاظ لائے جائیں۔

تمام الفاظ بدل کر ان کے الفاظ مترادفہ لانے کی مثال جیسے حطیہ کا یہ شعر

دع المکارم لاتذھب لبغیتھا::واقعدفانك انت الطاعم الکاسی۔

تم شرافتوں کو چھوڑ دو ان کی طلب میں سفر مت کرو اور بیٹھ جاؤ اس لئے کہ تم تو کھانے پینے اور کپڑوں کے شوقین ہو۔

اسی شعر کے تمام الفاظ کو الفاظ مترادفہ سے بدل کر کسی نے اس طرح کہا ہے کہ

ذرالمآثر لاتذھب لمطلبھا::واجلس فانك انت الآکل اللابس۔

ترجمہ:۔ تم شرافتوں کو چھوڑ دو ان کی طلب میں سفر مت کرو اور بیٹھ جاؤ اس لئے کہ تم تو کھانے پینے اور کپڑوں کے شوقین آدمی ہو۔

اس دوسرے شعر میں پہلے والے شعر کے پورے کے پورے معنٰی کو لیا گیا ہے اس کے الفاظ کو الفاظ مترادفہ سے بدل کر۔

اور وہ اس طرح کہ اس میں ''دع'' کی جگہ ''ذر'' ''مکارم'' کی جگہ ''مآثر'' ''لاترحل'' کی جگہ ''لاتذھب'' ''لبغیتھا'' کی جگہ ''لمطلبھا'' ''واقعد'' کی جگہ ''واجلس'' ''فانك الطاعم الکاسی'' کی جگہ ''فانك الآکل اللابس'' لایا ہے۔

اسی طرح امرؤالقیس کا یہ شعر ہے۔

وقوفًابھاصحبی علیّ مطیھم::یقولون لاتھلك اسیً فتجمل۔

ترجمہ:۔ میرے ساتھی اس مقام میں مجھ پر اپنی سواریوں کھڑی کر کے کہہ رہے تھے کہ تم غم کی وجہ سے ہلاک مت ہونا صبر جمیل کرو!

طرفہ شاعر نے اپنے قصیدہ دالیہ میں اس پورے شعر کو ذکر کیا ہے سوائے اس کے کہ اس نے اس کے آخری لفظ ''تجمل'' کو ''تجلد'' سے بدل دیا ہے۔

وَاِنْ کَانَ اَخِذَ اللَّفْظُ کُلُّہٗ مَعَ تَغَیُّرٍ لِنَظْمِہٖ اَیْ لِنَظْمِ اللَّفْظِ اَوْاُخِذَ بَعْضُ اللَّفْظِ لَا کُلُّہٗ سُمِّیَ ھٰذَا الْاَخْذُ اِغَارَۃً وَمَسْخًا وَلَایَخْلُوْ اِمَّا اَنْ یَکُوْنَ الثَّانِیْ اَبْلَغَ مِنَ الْاَوَّلِ اَوْدُوْنَہٗ اَوْمِثْلَہٗ۔ فَاِنْ کَانَ الثَّانِیْ اَبْلَغَ مِنَ الْاَوَّلِ لِاخْتِصَاصِہٖ بِفَضِیْلَۃٍ لَاتُوْجَدُ فِی الْاَوَّلِ کَحُسْنِ السَّبْكِ اَوِالْاِخْتِصَارِ اَوِالْاِیْضَاحِ اَوْزِیَادَۃِ مَعْنًی فَمَمْدُوْحٌ اَیْ فَالثَّانِیْ مَقْبُوْلٌ کَقَوْلِ بَشَّارٍ شِعْرٌ مَنْ رَاقَبَ النَّاسَ اَیْ حَاذَرَھُمْ لَمْ یَظْفَرْ بِحَاجَتِہٖ وَفَازَ بِالطَّیِّبَاتِ الْفَاتِكُ اللَّھِجُ اَیِ الشُّجَاعُ الْحَرِیْصُ عَلَی الْقَتْلِ وَقَوْلُ سَلْمٍ بَعْدَہٗ شِعْرٌ مَنْ رَاقَبَ النَّاسَ مَاتَ ھَمًّا اَیْ حُزْنًا وَھُوَ مَفْعُوْلٌ لَہٗ اَوْتَمْیِیْزٌ وَفَازَ بِاللَّذَّۃِ الْجَسُوْرُ اَیِ الشَّدِیْدُ الْجُرْأَۃِ فَبَیْتُ سَلْمٍ اَجْوَدُ سَبْکًا وَاَخْصَرُ لَفْظًا۔

ترجمہ:۔

اور اگر دوسرے کلام میں کلام اول کے کل الفاظ لئے جائیں ان میں تبدیلی کرنے کے ساتھ یا بعض الفاظ لئے جائیں اس کو اغارہ اور مسخ کہتے ہیں پھر کلام ثانی اول سے زیادہ بلیغ ہوگا یا کمتر ہوگا یا برابر ہوگا اگر کلام ثانی اول سے ابلغ ہو کسی فضیلت کے ساتھ مختص ہونے کی وجہ سے جو اول میں نہ ہو جیسے حسن ترتیب، اختصار، ایضاح معنٰی کی زیادتی وغیرہ تو یہ ممدوح ہے یعنی ثانی مقبول ہے، جیسے بشار کا یہ شعر ہے کہ جو آدمی لوگوں سے ڈرا وہ کبھی اپنے

مقصد میں کامیاب نہیں ہوا اور لذتوں میں بہادر دلیر آدمی کامیاب ہوا الہج نڈر اور موت پر حریص آدمی کو کہتے ہیں۔ اس کے بعد سلم کا یہ شعر ہے کہ جو لوگوں سے ڈرا وہ غم کی وجہ سے مرگیا حزنًا مفعول لہٗ یا تمیز ہونے کی وجہ سے منصوب ہے اور کامیاب ہوگیا لذتوں میں جرأت والا تو سلم کا شعر اسلوب نظم اور اختصار کے اعتبار سے احسن ہے۔

تشریح:۔

اور اگر دوسرے کے تمام الفاظ لئے جائیں ان میں کچھ تبدیلی کرنے کے ساتھ یا بعض الفاظ لئے جائیں تو اسے مسخ واغارہ کہتے ہیں۔ اغارہ کے معنٰی ہوتے ہیں دوسرے پر ڈاکہ ڈالنا اور اس میں بھی دوسرے کے معنٰی پر ڈاکہ ڈالا جاتا ہے اور مسخ کہتے ہیں دوسرے کے کلام کو بدلنا اور اس میں بھی چونکہ دوسرے کے کلام کو بدلا جاتا ہے اسلئے اسے مسخ کہتے ہیں۔

پھر اس کی تین قسمیں ہیں کلام ثانی کلام اول سے بلاغت میں ابلغ ہوگا یا انقص ہوگا اور یا برابر اور مساوی ہوگا۔

اگر کلام ثانی کلام اول سے کسی ایسے وصف میں ابلغ ہو جو اول میں نہیں پایا جاتا ہو مثلاً کلام ثانی کی ترتیب میں عمدہ ہو یا اس میں اختصار مفید ہو یا اس میں ایضاح معنٰی بہتر ہو یا اس میں معنٰی کی زیادتی ہو تو اسے حسن الاتباع کہتے ہیں اور یہ کلام مقبول ہے۔ جیسے بشار کے اس شعر میں ہے۔

من راقب الناس لم یظفر بحاجتہ::وفاز بالطیبات الفاتك اللهج

تحقیق المفردات:۔ راقب الناس بمعنٰی لوگوں سے ڈرنا۔ لم یظفر کامیاب نہیں ہوا۔ حاجتہ بمعنٰی مقصد۔ فاز کامیاب ہونا۔ طیبات دنیا کی زندگی کے مرغوبات۔ الفاتك بہادر شجاع۔ اللهج نڈر، موت پر حریص۔

ترجمہ:۔ جو کوئی لوگوں سے ڈر گیا تو وہ اپنے مقصد میں کامیاب نہیں ہوا اور دنیا کی مرغوبات میں بہادر اور موت کا حریص کامیاب ہوا۔

اسی معنٰی کو ایک دوسرے شاعر سلم نے اس انداز میں پیش کیا ہے۔

من راقب الناس مات همًّا::وفاز باللذة الجسور۔

تحقیق المفردات:۔ همًّا مفعول لہٗ ہے یا تمیز ہے۔ بمعنٰی پریشان ہونا، غمگین ہونا۔ الجسور مبالغہ کا صیغہ ہے، بہت زیادہ جرأت والا ہونا۔

ترجمہ:۔ جو لوگوں سے ڈر گیا تو وہ غم کی وجہ سے مر گیا اور دنیا کی لذتوں کے ساتھ کامیاب ہو گیا بہت زیادہ جرأت کرنے والا۔

محل استشهاد:۔ اس دوسرے شعر میں کچھ الفاظ میں تبدیلی کر کے پہلا والا شعر بنایا گیا ہے اور دونوں شعروں کا معنٰی مقصودی ایک ہے لیکن حسن ترتیب کے اعتبار سے اگر دیکھا جائے تو دوسرا شعر پہلے والے شعر سے زیادہ بہتر ہے اسلئے کہ اس میں معنٰی مقصودی پر پہلے والے شعر کی بنسبت دلالت واضح ہے اور اس کے ساتھ ساتھ یہ مختصر بھی ہے۔

وَاِنْ كَانَ الثَّانِيْ دُوْنَهٗ اَیْ دُوْنَ الْاَوَّلِ فِی الْبَلَاغَةِ لِفَوَاتِ فَضِیْلَةٍ تُوْجَدُ فِی الْاَوَّلِ فَهُوَ اَیِ الثَّانِیْ مَذْمُوْمٌ كَقَوْلِ اَبِیْ تَمَّامٍ فِیْ مَرْثِیَةِ مُحَمَّدِ بْنِ حُمَیْدٍ شِعْرٌ هَیْهَاتَ لَا یَاْتِی الزَّمَانُ بِمِثْلِهٖ اِنَّ الزَّمَانَ بِمِثْلِهٖ لَبَخِیْلٌ وَقَوْلِ اَبِی الطَّیِّبِ شِعْرٌ اَعْدَی الزَّمَانَ سَخَاؤُهٗ یَعْنِیْ تَعَلَّمَ الزَّمَانُ مِنْهُ السَّخَاءَ وَسَرَی سَخَاوَتُهٗ اِلَی الزَّمَانِ فَسَخَابِهٖ وَاَخْرَجَهٗ مِنَ الْعَدَمِ اِلَی الْوُجُوْدِ وَلَوْلَا سَخَاؤُهُ الَّذِی اِسْتَفَادَ مِنْهُ لَبَخِلَ بِهٖ عَلَی الدُّنْیَا وَاسْتَبْقَاهُ لِنَفْسِهٖ كَذَا ذَكَرَهٗ اِبْنُ جِنِّیْ وَقَالَ اِبْنُ فَوْرَجَةَ هٰذَا تَاوِیْلٌ فَاسِدٌ لِاَنَّ سَخَاءَ غَیْرِ مَوْجُوْدٍ لَا یُوْصَفُ بِالْعَدْمِیِّ وَاِنَّمَا الْمُرَادُ سَخَابِهٖ عَلَیَّ وَكَانَ بَخِیْلًا بِهٖ عَلَیَّ فَلَمَّا اَعْدَاهُ سَخَاؤُهٗ اَسْعَدَنِیْ بِضَمِّیْ اِلَیْهِ وَهِدَایَتِیْ لَهٗ وَلَقَدْ یَكُوْنُ بِهِ الزَّمَانُ بَخِیْلًا فَالْمِصْرَاعُ الثَّانِیْ مَاْخُوْذٌ مِنَ الْمِصْرَاعِ الثَّانِیْ لِاَبِیْ تَمَّامٍ عَلٰی كُلٍّ مِنْ تَفْسِیْرَیِ ابْنِ جِنِّیٍّ وَابْنِ فَوْرَجَةَ اِذْ لَا یُشْتَرَطُ فِیْ هٰذَا النَّوْعِ مِنَ الْاَخْذِ عَدَمُ تَغَایُرِ الْمَعْنَیَیْنِ اَصْلًا كَمَا تَوَهَّمَهُ الْبَعْضُ وَاِلَّا لَمْ یَكُنْ مَاْخُوْذًا مِنْهُ عَلٰی تَاوِیْلِ ابْنِ جِنِّیْ اَیْضًا لِاَنَّ اَبَا تَمَّامٍ عَلَّقَ الْبُخْلَ بِمِثْلِ الْمَرْثِیِّ وَاَبَا الطَّیِّبِ بِنَفْسِ الْمَمْدُوْحِ هٰذَا وَلٰكِنْ مِصْرَاعُ اَبِیْ تَمَّامٍ اَجْوَدُ سَبْكًا لِاَنَّ قَوْلَ اَبِی الطَّیِّبِ لَقَدْ یَكُوْنُ

بِلَفْظِ الْمُضَارِعِ لَمْ يَقَعْ مَوْقِعَهُ اِذِالْمَعْنٰى عَلَى الْمَضِيِّ فَاِنْ قِيْلَ الْمُرَادُلَقَدْيَكُوْنُ بَخِيْلاً بِهَلاَكِهٖ اَىْ لاَيَسْمَحُ بِهَلاَكِهٖ قَطُّ لِعِلْمِهٖ بِاَنَّهٗ سَبَبُ اِصْلاَحِ الْعَالَمِ وَالزَّمَانِ وَاِنْ سَخَابِوُجُوْدِهٖ بَذَلَهٗ لِلْغَيْرِلٰكِنْ اِعْدَامُهٗ وَاِفْنَاؤُهٗ بَاقٍ بَعْدُفِىْ تَصَرُّفِهٖ قُلْتُ هٰذَاتَقْرِيْرٌلاَقَرِيْنَةَعَلَيْهِ وَبَعْدَصِحَّتِهٖ فَمِصْرَاعُ اَبِىْ تَمَامٍ اَجْوَدُلِاِسْتِغْنَائِهٖ عَنْ مِثْلِ هٰذَاالتَّكَلُّفِ۔

ترجمہ:۔

اوراگر کلام ثانی بلاغت میں اول سے کم ہوتو اس فضیلت کے فوت ہو جانے کی وجہ سے جواول میں ہے تو وہ یعنی ثانی مذموم ہے جیسے ابوتمام کا یہ شعر محمد ابن حمید کے مرثیہ میں بہت دور ہے زمانہ اس کی طرح نہیں لائے گا بیشک زمانہ اس کی طرح لانے سے بخیل ہے اور متنبّی کا یہ شعر زمانہ نے اس سے سخاوت سیکھی ہے اوراس کی سخاوت زمانہ تک سرایت کرگئی ہے اس لئے زمانہ نے اس کی سخاوت کی ہے کہ اس کو عدم سے وجود میں لایا ہے اوراگر وہ سخاوت نہ ہوتی جواس نے ممدوح سے حاصل کی ہے تو زمانہ اسے اپنے لئے رکھ کر اس کے وجود کے ساتھ بخل کرتا ابن جنی نے اس شعر کا مطلب اس طرح ذکر کیا ہے اور علامہ ابن فورجہ نے کہا ہے کہ اس شعر کا یہ مطلب بیان کرنا غلط ہے کیونکہ غیر موجود کو سخاوت کے سیکھنے کے ساتھ متصف نہیں کیا جاتا ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ زمانہ نے اس کے وجود کے ساتھ مجھ پر احسان کیا ہے پہلے مجھے ممدوح کے ساتھ ملانے میں بخل کرتا رہا لیکن جب ممدوح کی سخاوت اس میں سرایت کرگئی تو اس نے مجھے ممدوح تک پہنچادیا البتہ از زمانہ اس کے بخشنے میں بخیل ہے تو اس میں ابن جنی اور ابن فورجہ دونوں کی تفسیر کے مطابق دوسرا مصرعہ ابوتمام کے مصرعہ سے مأخوذ ہے کیونکہ اس قسم کے سرقہ میں عدم تغایر معنیین شرط نہیں ہے جیسا کہ بعض نے دھوکہ کھایا ہے ورنہ ابن جنی کی تاویل پر بھی مأخوذ نہ ہوگا کیونکہ ابوتمام نے بخل کو مثل مرثی پر معلق کیا ہے اور متنبّی نے نفس ممدوح پر ابوتمام کا مصرعہ حسن ترتیب کے لحاظ سے زیادہ بہتر ہے کیونکہ متنبّی کا قول لقدیکون مضارع کے صیغہ کے ساتھ برمحل نہیں ہے کیونکہ اس کے معنی ماضی والا ہے اگر یہ کہا جائے کہ مراد یہ ہے کہ زمانہ ممدوح کے ہلاک کرنے میں بخیل ہے کہ اس کے ہلاک کرنے کی سخاوت نہیں کرے گا کیونکہ وہ جانتا ہے کہ ممدوح اصلاح عالم کا سبب ہے اور زمانہ نے اگرچہ اس کے وجود کے ساتھ سخاوت کردی ہے لیکن اب اسے ختم کردینا زمانہ کے تصرف میں ہے میں کہوں گا کہ اس تقریر پر کوئی قرینہ نہیں ہے اوراگر یہ صحیح بھی ہوتو ابوتمام کا یہ مصرعہ زیادہ بہتر ہے کیونکہ اس میں تکلفات نہیں ہیں۔

تشریح:۔

اوراگر کلام ثانی کلام اول سے بلاغت وفصاحت میں کمتر ہوتو مذموم ہوگا جیسے محمد ابن حمید کے مرثیہ میں ابوتمام کا یہ شعر ہے۔

هيهات لايأتي الزمان بمثله::ان الزمان بمثله لبخيل۔

تحقیق المفردات:۔ھیھات اسم فعل میں سے ہے اور فعل ماضی ہے یہ اپنے بعد آنے والے اسم کو فاعل ہونے کی وجہ سے رفع دیتا ہے باقی واضح ہے۔

ترجمہ:۔دور ہوگیا زمانہ اس کا مثل نہیں لاسکے گا کیونکہ زمانہ اس کے مثل کے لانے کیساتھ بخیل ہے۔

اسی معنی کو ابوطیب نے یوں بیان کیا ہے۔

اعدیٰ الزمان سخائهٗ فسخابه::ولقديكون به الزمان بخيلاً

تحقیق المفردات:۔ اعدیٰ کے معنی ہیں متعدی ہونا اور کسی چیز میں سرایت کرنا۔سخاوت کے معنی ہیں سخی ہونا۔بخیل کے معنی ہیں کنجوس ہونا بخیل ہونا۔

ترجمہ:۔زمانہ نے ممدوح سے سخاوت سیکھ کر اس کی ذات کے ساتھ سخاوت کی ہے حالانکہ زمانہ اس کی ذات کے ساتھ بخیل تھا۔

پھراس شعر کے معنی اور مطلب کے بیان کرنے میں دوقول ہیں پہلا قول ابن جنی کا ہے چنانچہ ابن جنی نے اس کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ زمانہ نے ممدوح سے سخاوت کرنا سیکھا ہے اوراس کے بعد اس کو عالم کتم سے عالم وجود میں لایا ہے۔اگر زمانہ ممدوح سے سخاوت سیکھ کر سخاوت نہ کرتا تو یہ ممدوح کے وجود کے ساتھ بھی ہمارے ساتھ سخاوت نہ کرتا کہ ممدوح کو عالم عدم ہی میں رکھ دیتا عالم وجود میں نہ لاتا اوراس کو عالم شہود میں لانے میں بخل کرتا۔

علامہ فورجہ فرماتے ہیں کہ اس شعر کا یہ مطلب بیان کرنا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ جو ذات خود موجود نہ ہو تو اس کی سخاوت بھی نہیں ہوگی چہ جائے کہ اس کی سخاوت دوسرے کی طرف متجاوز بھی ہو اور کوئی دوسرا اس سے سخاوت سیکھ بھی لے صحیح بات یہ ہے کہ شاعر یہ کہنا چاہتا ہے کہ زمانہ نے میرے اوپر ممدوح کے ساتھ مجھے ملا کر سخاوت کی ہے حالانکہ زمانہ ممدوح کے وجود کے ساتھ مجھ پر بخل کرتا تھا اور مجھے اس سے نہیں ملاتا تھا لیکن جب زمانہ نے ممدوح سے سخاوت کرنا سیکھی تو پھر زمانہ نے مجھے میرے ممدوح کے ساتھ ملا کر مجھ پر سخاوت کر کے مجھے خوش نصیب بنا دیا۔

الغرض ان دونوں معنوں میں سے کوئی بھی معنی لیا جائے شعر ثانی شعر اول سے مأخوذ ہے۔

اس پر کسی نے اعتراض کیا کہ ابن فورجہ کے بیان کردہ معنی کی صورت میں شعر ثانی کو شعر اول سے اخذ کرنا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اخذ کرنے کیلئے معنی میں اتحاد ہونا ضروری ہے جبکہ یہاں پر دونوں کے معنی میں اتحاد مفقود ہے اور وہ اس طرح کہ شعر اول میں ممدوح کے مرنے پر افسوس اور غم کا اظہار کیا جا رہا ہے کہ زمانہ اب اس کا مثل نہیں لائے گا جبکہ شعر ثانی میں ممدوح کے لانے کا ذکر ہے۔

جواب:۔ اول تو سرقہ میں ایک شعر کو دوسرے شعر سے اخذ کرنے کیلئے پورے معنی میں اتحاد کوئی ضروری نہیں ہے اور اگر اتحاد معنی کی شرط لگائی جائے تو پھر ابو تمام کے شعر سے ابن جنی کے بیان کردہ معنی کے مطابق اخذ کرنا بھی صحیح نہیں ہے اسلئے کہ ابن جنی کی تاویل میں بخل کا تعلق ممدوح کے ساتھ ہے جبکہ ابو تمام کے شعر میں بخل کا تعلق مثل ممدوح کے ساتھ ہے۔

محل استشہاد:۔ ان دونوں شعروں میں ابو تمام کا شعر ابو طیب کے شعر سے زیادہ فصیح ہے اسلئے کہ اس میں ابو طیب کے ''قد یکون'' اپنے اصلی معنی میں نہیں ہے بلکہ فعل ماضی کی تاویل میں ہے کیونکہ اسے اپنے اصلی معنی پر رکھنے کی صورت میں شعر کا معنی بنتا ہے کہ آئندہ زمانہ میں جا کر زمانہ اس کے وجود کے ساتھ بخل کرے گا اور اس کا کوئی مطلب نہیں ہے اسلئے کہ ممدوح تو ابھی موجود ہے تو زمانہ ایک بار اسے وجود دینے کے بعد اس کے وجود کے ساتھ بخل کر ہی نہیں سکتا ہے۔

لہٰذا اس کو ماضی کے معنی میں کر دیں گے ورنہ ماضی میں اس کے وجود کے ساتھ بخل کرتا۔ جبکہ ابو تمام کے شعر کے معنی کو صحیح کرنے کیلئے اس طرح کی کسی قسم کی تاویل کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

اس پر کسی آدمی نے اعتراض کیا کہ ابو طیب کے اس شعر میں بھی معنی کے صحیح کرنے کیلئے تاویل کی ضرورت نہیں ہے بلکہ بغیر تاویل کے بھی معنی صحیح بنتا ہے اور وہ اس طرح کہ یہاں پر ''بخیل کا متعلق ہلاک نکالدیا جائے'' کہ ''لقد یکون بخیلاً بھلاکہ'' یعنی زمانہ چونکہ اس کی خوبیوں سے خوب واقف ہے کہ اس نے احوال اور زمانہ کے اصلاح کا ٹھیکہ لے رکھا ہے اس وجہ سے وہ آئندہ زمانہ میں اسے ہلاک نہیں کرے گا اور اس کے ہلاک کرنے میں بخل کرے گا۔

جواب:۔ یہ خوامخواہ کی تاویل بلا قرینہ اور عبارت کو محذوف ماننا ہے اور قانون یہ ہے کہ بلا ضرورت و بلا قرینہ نہ تو عبارت محذوف مانی جاتی ہے اور نہ ہی اس میں تاویل کی جاتی ہے مزید یہ کہ سخاوت کے معنی ہیں کسی چیز کو خرچ کر کے اپنی ملکیت سے نکالنا اور جب زمانہ نے وجود ممدوح کیساتھ دنیا پر سخاوت کر دی تو گویا کہ زمانہ نے اسے اپنی ملکیت سے نکال کر دوسرے کے حوالہ کر دیا اور جب کوئی چیز دوسروں کے قبضہ میں چلی جاتی ہے تو اس کے وجود کے ساتھ بخل کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ہے۔ لہٰذا یہاں پر متعلق کو محذوف ماننا صحیح نہیں ہے۔

وَاِنْ كَانَ الثَّانِيْ مِثْلَهٗ اَيْ مِثْلُ الْاَوَّلِ فَاَبْعَدُ اَيْ فَالثَّانِيْ اَبْعَدُ مِنَ الذَّمِّ وَالْفَضْلُ لِلْاَوَّلِ كَقَوْلِ اَبِيْ تَمَّامٍ شِعْرٌ لَوْ حَارَ اَيْ تَحَيَّرَ فِي التَّوَصُّلِ اِلٰى اِهْلَاكِ النُّفُوْسِ مُرْتَادُ الْمَنِيَّةِ اَيِ الطَّالِبُ الَّذِيْ هِيَ الْمَنِيَّةُ عَلٰى اَنَّهَا اِضَافَةٌ بَيَانِيَّةٌ لَمْ يَجِدْ اِلَّا الْفِرَاقَ عَلَى النُّفُوْسِ دَلِيْلًا وَقَوْلِ اَبِي الطَّيِّبِ شِعْرٌ لَوْلَا مُفَارَقَةُ الْاَحْبَابِ مَا وَجَدَتْ لَهَا الْمَنَايَا اِلٰى اَرْوَاحِنَا سُبُلًا اَلضَّمِيْرُ فِيْ لَهَا لِلْمَنِيَّةِ وَهُوَ حَالٌ مِنْ سُبُلًا وَالْمَنَايَا فَاعِلُ وَجَدَتْ وَرُوِيَ يَدُ الْمَنَايَا فَقَدْ اَخَذَ الْمَعْنٰى كُلَّهٗ مَعَ لَفْظِ الْمَنِيَّةِ وَالْفِرَاقِ وَالْوِجْدَانِ وَبَدَّلَ بِالنُّفُوْسِ الْاَرْوَاحَ۔

ترجمہ:۔

اور اگر ثانی اول کے برابر ہو تو ثانی ذم سے بعید ہوگا لیکن پھر بھی افضل اول ہی ہوگا جیسے ابوتمام کا یہ شعر کہ اگر حیران ہو جائے ہلاکت کی طلب میں موت کا طالب یعنی وہ طالب جو بعینہ موت ہے اس طور پر کہ اس میں اضافت بیانیہ ہے تو موت ہلاکت نفوس کیلئے جدائی کے علاوہ کوئی راستہ نہیں پائے گی اور متنبی کا یہ شعر کہ اگر دوستوں کی جدائی نہ ہوتی تو موتیں ہماری روحوں کی طرف کوئی راستہ نہ پاتیں لہا کی ضمیر اس منیہ کی طرف راجع ہے جو سبلا سے حال ہے اور منایا وجدت کا فاعل ہے یہ شعر ید المنایا کے الفاظ کے ساتھ بھی مروی ہے متنبی نے کل معنی لیا ہے منیہ، فراق، وجدان، انہی الفاظ کے ساتھ اور لفظ نفوس کو ارواح سے بدل دیا ہے۔

تشریح:۔

وان کان الثانی:۔ اگر ثانی بلاغت وفصاحت میں اول کے برابر ہو تو اس صورت میں بھی فضیلت پہلے والے کلام کو ہوگی لیکن دوسرے کو بھی مذموم نہیں کہیں گے جیسے ابوتمام کا یہ شعر ہے

لوحار مرتاب المنية::لم يجد الا الفراق على النفوس دليلاً

تحقیق المفردات:۔ حار حیران و پریشان ہونا۔ مرتاب طالب کے معنی میں ہے منیہ موت اس سے عطف بیان ہے۔ دلیلاً راستہ۔ فراق جدائی۔

ترجمہ:۔ اگر حیران ہو جائے (کسی کی جان نکالنے کیلئے) طلب کرنے والی موت تو جدائی کے علاوہ جانوں کے ہلاک کرنے کیلئے کوئی راستہ نہیں پائے گی۔

اسی معنی کو متنبی نے ان الفاظ میں بیان کیا ہے کہ

لولا مفارقة الاحباب ماوجدت::لها المنايا الى ارواحنا سبلاً

ترجمہ:۔ اگر دوستوں کی جدائی نہ ہوتی تو ہمارے روحوں کی طرف موت راستہ نہ پاتی۔

محل استشہاد:۔ اس میں متنبی نے ابوتمام کا پورا شعر معنی سمیت لیا ہے مثلاً منیة، فراق، وجدان، البتہ نفوس کو بدل کر اس کی جگہ ارواح کا لفظ ذکر کیا ہے۔

وَاِنْ كَانَ اُخِذَ الْمَعْنٰى وَحْدَهٗ سُمِّيَ هٰذَا الْاَخْذُ اِلْمَامًا مِنْ اَلَمَّ اِذَا قَصَدَ وَاَصْلُهٗ مِنْ اَلَمَّ بِالْمَنْزِلِ اِذَا نَزَلَ بِهٖ وَسَلْخًا وَهُوَ كَشْطُ الْجِلْدِ عَنِ الشَّاةِ وَنَحْوِهَا فَكَاَنَّهٗ كَشَطَ مِنَ الْمَعْنٰى جِلْدًا وَاَلْبَسَهٗ جِلْدًا اٰخَرَ فَاِنَّ اللَّفْظَ لِلْمَعْنٰى بِمَنْزِلَةِ اللِّبَاسِ۔

ترجمہ:۔

اور اگر صرف معنی کو لیا ہو تو اس کو المام کہتے ہیں یہ الم بمعنی قصد سے ماخوذ ہے جو اصل میں الم بالمنزل سے لیا گیا ہے بمعنی کسی کے پاس آکر اترنا اور سلخ کہتے ہیں بکری وغیرہ سے کھال کھینچ لینے کو گویا کہ ایک معنی سے کھال اتار کر دوسرے معنی کو پہنا دیا اسلئے کہ لفظ معنی کیلئے لباس کی طرح ہے۔

تشریح:۔

سرقہ ظاہرہ کی پانچویں صورت یہ ہے کہ ایک شاعر نے دوسرے شاعر کا صرف معنی لیا ہو اسے المام اور سلخ کہتے ہیں۔ المام اَلَم یلم (الماما سے ماخوذ ہے اس کے معنی ہیں قصد کرنا اور کسی جگہ اتر جانا۔

سلخ یہ سلخ الشاۃ سے ماخوذ ہے اس کے معنی ہیں بکری کی کھال اتارنا اور یہاں پر بھی معنی بکری کی طرح اور اس کیلئے الفاظ کھال کی طرح ہوتے ہیں تو شاعر ایک معنی سے اس کے الفاظ اتار کر چونکہ دوسرے الفاظ پہنا رہا ہے اسلئے اسے سلخ کہتے ہیں۔

وَهُوَ ثَلٰثَةُ اَقْسَامٍ كَذٰلِكَ اَيْ مِثْلُ مَا يُسَمّٰى اِغَارَةً وَمَسْخًا لِاَنَّ الثَّانِيَ اِمَّا اَبْلَغُ مِنَ الْاَوَّلِ اَوْ دُوْنَهٗ اَوْ مِثْلُهٗ

اَوَّلُهَا اَیْ اَوَّلُ الْاَقْسَامِ وَهُوَ اَنْ یَکُوْنَ الثَّانِیْ اَبْلَغَ مِنَ الْاَوَّلِ کَقَوْلِ اَبِیْ تَمَامٍ شِعْرٌ هُوَ ضَمِیْرُ الشَّانِ اَلصُّنْعُ اَیِ الْاِحْسَانُ وَالصُّنْعُ مُبْتَدَأٌ وَخَبَرُهُ الْجُمْلَةُ الشَّرْطِیَّةُ اَعْنِیْ قَوْلَهٗ اِنْ یُّعَجَّلْ فَخَیْرٌ وَاِنْ یَرِثْ اَیْ یَبْطُؤْ فَالرَّیْثُ فِیْ بَعْضِ الْمَوَاضِعِ اَنْفَعُ وَالْاَحْسَنُ اَنْ یَکُوْنَ هُوَ عَائِدًا اِلٰی حَاضِرٍ فِی الذِّهْنِ وَهُوَ مُبْتَدَأٌ وَخَبَرُهٗ اَلصُّنْعُ وَالشَّرْطِیَّةُ اِبْتِدَاءُ الْکَلَامِ وَهٰذَا کَقَوْلِ اَبِی الْعَلَاءِ شِعْرٌ هُوَ الْهَجْرُ حَتّٰی مَا یَلِمُّ خَیَالٌ وَبَعْضُ صُدُوْدِ الزَّائِرِیْنَ وِصَالٌ هٰذَا نَوْعٌ مِنَ الْاِعْرَابِ لَطِیْفٌ لَا یَکَادُ یَتَنَبَّهُ لَهُ الْاَذْهَانُ الرَّائِضَةُ مِنْ اَئِمَّةِ الْاِعْرَابِ وَقَوْلِ اَبِی الطَّیِّبِ شِعْرٌ وَمِنَ الْخَیْرِ بُطُوْءُ سَیْبِکَ اَیْ تَاْخِیْرُ عَطَائِکَ عَنِّیْ اَسْرَعُ السُّحْبِ فِی الْمَسِیْرِ الْجَهَامُ اَیِ السَّحَابُ الَّذِیْ لَا مَاءَ فِیْهِ وَاَمَّا مَا فِیْهِ مَاءٌ فَیَکُوْنُ بَطِیْئًا ثَقِیْلَ الْمَشْیِ وَکَذَا حَالُ الْعَطَاءِ فَفِیْ بَیْتِ اَبِی الطَّیِّبِ زِیَادَةُ بَیَانٍ لِاِشْتِمَالِهٖ عَلٰی ضَرْبِ الْمَثَلِ فِی السَّحَابِ

ترجمہ:۔

اور پھر اس کی تین قسمیں ہیں یعنی اغارہ اور مسخ کی طرح کیونکہ ثانی یا تو اول سے ابلغ ہوگا یا کم ہوگا یا برابر ہوگا ان میں سے پہلی قسم اور وہ یہ ہے کہ ثانی اول سے ابلغ ہو جیسے ابو تمام کا یہ شعر ھو ضمیر شان ہے شان یہ ہے کہ احسان۔ الصنع مبتداء ہے اور اس کی خبر جملہ شرطیہ ہے یعنی ان یعجل اگر جلدی ظاہر ہو جائے تو بہتر ہے اور اگر دیر سے ہو جائے تو بعض موقعوں میں دیر بھی مفید ہوتی ہے اور بہتر یہ ہے کہ ھو ضمیر حاضر فی الذہن کی طرف راجع ہو اور وہ مبتداء ہو اور اس کی خبر الصنع ہو اور جملہ شرطیہ مستقل کلام ہو جیسے ابو العلاء کے اس شعر میں ہے وہ محض جدائی ہے حتی کہ جو کچھ دل میں آتا ہے وہ محض خیال ہے اور بعض اعراض بھی وصال ہوتے ہیں یہ اعراب کی ایک لطیف قسم ہے جسے بیدار مغز علماء ہی سمجھ سکتے ہیں اور متنبی کا یہ شعر اور بہتر ہی ہے تیری عطاء کا مجھ سے دیر تک دور رہنا کیونکہ چلنے میں سب سے تیز وہ بادل ہوتا ہے جو پانی سے بالکل خالی ہو باقی رہا وہ بادل جس میں پانی ہوتا ہے تو وہ بہت ہی آہستہ آہستہ چلتا ہے یہی حال عطاء کا ہے تو متنبی کے شعر میں زیاتی بیان ہے کیونکہ یہ بادل کی ضرب المثال پر مشتمل ہے۔

تشریح:۔

حسب سابق اس کی بھی تین قسمیں ہیں۔فصاحت و بلاغت اور حسن ترتیب میں ثانی اول سے ابلغ ہوگا یا کم تر ہوگا اور یا مساوی ہوگا۔

پہلی قسم کی مثال جیسے ابو تمام کا یہ شعر ہے

ھوالصنع ان یعجل فخیروان یرث::فالریث فی بعض المواضع انفع

تحقیق المفردات:۔الصنع احسان کے معنٰی میں ہے۔یرث راث یریث سے فعل مضارع ہے اس کی یا التقاء ساکنین کی وجہ سے گر گئی ہے بمعنٰی دیر سے پہنچنا، تاخیر ہونا۔انفع اسم تفضیل کا صیغہ ہے زیادہ مفید ہونا۔

ترجمہ:۔شان یہ ہے کہ وہ احسان ہے اگر جلدی پہنچ جائے تو بہتر ہے اور تاخیر سے پہنچے تو تاخیر سے پہنچنا بھی بعض اوقات زیادہ مفید ہوتا ہے۔

اسی معنٰی کو ابو الطیب نے اپنے الفاظ میں یوں بیان کیا ہے۔

ومن الخیر بطوء سیبک عنّی::اسرع السحب فی المسیر الجهام۔

تحقیق المفردات:۔بطوء تاخیر ہونا۔سیب انعام اور عطاء۔ اسرع اسم تفضیل کا صیغہ ہے زیادہ جلدی ہونا۔ سحب سحاب کی جمع ہے بمعنٰی بادل۔مسیر چلنا۔الجهام جیم کے کسرہ کے ساتھ ہے پانی سے خالی بادل۔

ترجمہ:۔اور خیر میں سے ایک تیری عطاء کا مجھ پر دیر سے ہونا ہے کیونکہ بادلوں میں سب سے تیز وہ بادل ہوتے ہیں جو پانی سے خالی ہوں شعر کا مطلب یہ ہے کہ تیری عطایا اور انعامات اگر مجھ تک دیر سے پہنچتے ہیں تو اس میں کوئی بات نہیں ہے اسلئے کہ تیری عطایا اور انعامات بادلوں کی طرح ہیں بادلوں میں سے جو بادل پانی سے لبالب بھرے ہوتے ہیں وہ دیر سے پہنچتے ہیں اور جو بادل پانی سے خالی ہوتے ہیں وہ جلدی سفر کرتے ہیں تو تیرے انعامات بھی چونکہ بادلوں کی طرح بھاری ہیں اسلئے اگر یہ دیر سے پہنچ جاتے ہیں تو کوئی بات نہیں ہے۔

محل استشہاد:۔اس میں متنبّی نے ابوتمام کے معنی کا سرقہ کیا ہے لیکن متنبّی کا شعر چونکہ تشبیہ پر مشتمل ہے کہ انھوں نے ممدوح کے عطایا کی تشبیہ بادل کے ساتھ دی ہے اور قانون یہ ہے کہ تشبیہ اور استعارہ تصریح سے افضل ہوتے ہیں اسلئے یہ افضل ہوگا اور اس طرح کا سرقہ کرنا افضل ہے مذموم نہیں ہے

ھو الصنع:۔اس کی ترکیب میں دو احتمال ہیں۔ایک احتمال یہ ہے کہ اس میں ''ھو'' ضمیر شان مبتداء اول ہو اور ''الصنع'' مبتداء ثانی ہو اور ''ان یعجل'' جملہ شرطیہ خبر ہو جبکہ اس میں دوسرا احتمال یہ ہے کہ ''ھو'' مبتداء ہو اور اس کا مرجع حاضر فی الذہن ہو ''الصنع'' خبر ہو اور ''ان یعجل'' جملہ شرطیہ مستانفہ ہو اور یہ صورت زیادہ بہتر ہے۔

ھو ضمیر کا مرجع حاضر فی الذہن بنانے کی مثال ابو العلاء کے اس شعر میں ہے۔

ھوالھجر حتّٰی مایلم خیال::وبعض صدود الزائرین وصال۔

ترجمہ:۔وہ محض ایک جدائی ہے یہاں تک جو کچھ دل میں آتا ہے تو وہ محض ایک خیال ہے اور کچھ ملاقات کرنے والوں کا اعراض کرنا بھی ملاقات ہوتا ہے۔

اس شعر کے اول میں ''ھو'' ضمیر کا مرجع حاضر فی الذہن اور مبتداء ہے اور الہجر اس کیلئے خبر ہے۔

وَثَانِيهَا اَیْ ثَانِی الْاَقْسَامِ وَهُوَاَنْ يَكُوْنَ الثَّانِيْ دُوْنَ الْاَوَّلِ كَقَوْلِ الْبُحْتُرِیْ شِعْرٌوَاِذَاتَاَلَّقَ اَیْ لَمَعَ فِی النَّدِیْ اَیِ الْمَجْلِسِ كَلَامُهُ الْمَصْقُوْلُ الْمُنَقَّحُ خِلْتُ اَیْ حَسِبْتُ لِسَانَهُ مِنْ عَضْبِهِ اَیْ سَيْفِهِ الْقَاطِعِ وَقَوْلِ اَبِی الطَّيِّبِ شِعْرٌكَاَنَّ اَلْسِنَهُمْ فِی النُّطْقِ قَدْجُعِلَتْ عَلٰی رِمَاحِهِمْ فِی الطَّعْنِ خُرْصَانًا جَمْعُ خُرْصٍ بِالضَّمِّ وَالْكَسْرِوَهُوَالسِّنَانُ يَعْنِیْ اَلْسِنَتُهُمْ جُعِلَتْ اَسِنَّةَرِمَاحِهِمْ فَبَيْتُ الْبُحْتُرِیْ اَبْلَغُ لِمَافِیْ لَفْظَیْ تَاَلَّقَ وَمَصْقُوْلٍ مِنَ الْاِسْتِعَارَةِالتَّخْيِيْلِيَّةِفَاِنَّ التَّاَلُّقَ وَالصَّقَالَةَلِلْكَلَامِ بِمَنْزِلَةِالْاَظْفَارِلِلْمَنِيَّةِوَلَزِمَ مِنْ ذٰلِكَ تَشْبِيْهُ كَلَامِهٖ بِالسَّيْفِ وَهُوَاِسْتِعَارَةٌبِالْكِنَايَةِ۔

ترجمہ:۔

اور دوسری قسم اور وہ یہ ہے کہ ثانی اول سے کم ہو جیسے بحتری کا یہ شعر اور جب مجلس میں اس کا صاف کلام چمکتا ہے تو تو گمان کرے گا کہ اس کی زبان اس کی تلوار میں سے ہے اور متنبّی کا یہ شعر کہ گویا ان کی زبانیں بولنے میں ایسی تیز ہیں جیسے نیزہ بازی کرتے وقت ان کے نیزوں پر بھالیں ہیں خرصانا ضمہ اور کسرہ دونوں کے ساتھ پڑھنا جائز ہے یہ خرصان کی جمع ہے بمعنی بھال یعنی ان کی زبانیں ان کی نیزوں کی بھالیں ہیں تو بحتری کا شعر زیادہ بلیغ ہے کیونکہ لفظ تألق اور مصقول میں استعارہ تخییلیہ ہے اسلئے کہ کلام کیلئے تألق اور صقالت ایسے ہیں جیسے منیہ کیلئے اظفار اور اس سے ممدوح کے کلام کی تلوار کے ساتھ تشبیہ لازم آرہی ہے جو استعارہ بالکنایہ ہے۔

تشریح:۔

دوسری قسم کہ ثانی اول سے حسن وبلاغت میں ادنیٰ ہو جیسے بحتری کا یہ شعر ہے۔

واذاتألّق فی الندیٰ المصقول المنقح::خلت لسانہٗ من عضبہ۔

تحقیق المفردات:۔تألق چمکنا۔ ندیٰ مجلس۔المصقول صیقل شدہ۔المنقح صاف ستھرا۔خلت گمان کرنا۔عضب کاٹنے والی تیز تلوار۔

ترجمہ:۔اور جب مجلس میں اس کا صاف ستھرا کلام چمکے تو تو گمان کرے گا کہ وہ کاٹنے والی تلوار میں سے ہے۔

اسی معنی کو ابو الطیب نے یوں بیان کیا ہے۔

کأن السنتھم فی النطق قد جعلت::علی رماحھم فی الطعن خرصانًا۔

ترجمہ:۔ گویا کہ بولنے کے وقت ان کی زبانیں نیزہ بازی کرتے وقت نیزوں کا پھالہ بنائی گئی ہے۔

محل استشہاد:۔اس میں ابو الطیب نے بحتری کے شعر کے معنٰی کا سرقہ کیا ہے اور ان دونوں شعروں میں بحتری کا شعر زیادہ بلیغ ہے اسلئے کہ یہ

شعر استعارہ تخییلیہ اور استعارہ مکنیہ پر مشتمل ہے کیونکہ اس میں تألق اور مصقول کا لفظ مذکور ہے اور یہ دونوں مشبہ بہ کے لوازمات میں سے ہیں جن کو مشبہ "السنہ" کیلئے ثابت ہے جیسے "اذا المنیۃ" میں منیہ کیلئے اظفار ثابت کیا تھا تو یہ استعارہ تخییلیہ بنے گا اور اور تخییلیہ چونکہ مکنیہ کیلئے مستلزم ہے لہٰذا اس میں زبان کی تلوار کیساتھ تشبیہ بھی پائی جائے گی جو استعارہ مکنیہ ہوگا۔

وَثَالِثُهَا اَیْ ثَالِثُ الْاَقْسَامِ وَهُوَ اَنْ یَكُوْنَ الثَّانِیْ مِثْلَ الْاَوَّلِ كَقَوْلِ الْاَعْرَابِیِّ اَبِیْ زِیَادٍ شِعْرٌ وَلَمْ یَكُ اَكْثَرَ الْفِتْیَانِ مَالًا وَلٰكِنْ كَانَ اَرْحَبَهُمْ ذِرَاعًا اَیْ اَسْخَاهُمْ یُقَالُ فُلَانٌ رَحْبُ الْبَاعِ وَالذِّرَاعِ وَرَحِیْبُهُمَا اَیْ سَخِیٌّ وَقَوْلُ اَشْجَعَ شِعْرٌ وَلَیْسَ اَیِ الْمَمْدُوْحُ یَعْنِیْ جَعْفَرَ بْنَ یَحْیٰ بِاَوْسَعِهِمْ اَلضَّمِیْرُ لِلْمُلُوْكِ فِی الْغِنٰی وَلٰكِنْ مَعْرُوْفُهٗ اَیْ اِحْسَانُهٗ اَوْسَعُ فَالْبَیْتَانِ مُتَمَاثِلَانِ هٰذَا وَلٰكِنْ لَا یُعْجِبُنِیْ مَعْرُوْفُهٗ اَوْسَعُ

ترجمہ:۔

اور تیسری قسم اور وہ یہ ہے کہ ثانی اول کے برابر ہو جیسے ابو زیاد اعرابی کا یہ شعر ممدوح جوانوں میں سب سے زیادہ مالدار تو نہیں تھا لیکن ان میں سے زیادہ سخی تھا کہا جاتا ہے فلان رحب الباع والذراع یعنی فلاں آدمی سخی ہے اور اشجع کا یہ شعر اور نہیں ہے یعنی ممدوح جعفر ابن یحیٰ سب سے زیادہ مالدار لیکن اس کا احسان ان کے احسان سے زیادہ وسیع ہے تو یہ دونوں شعر برابر ہیں لیکن مجھے "معروفہ اوسع" پسند نہیں آرہا ہے۔

تشریح:۔

تیسری قسم یہ ہے کہ ثانی حسن وبلاغت میں اول کے برابر ہو اس میں کلام اول افضل اور کلام ثانی غیر مذموم ہوتا ہے جیسے ایک اعرابی ابو زیاد کا یہ شعر ہے۔

ولم یکن اکثر الفتیان مالاً::ولکن کان ارحبھم ذراعًا۔

تحقیق المفردات:۔ فتیان فتی کی جمع ہے بمعنی جوان۔ ارحبھم رحب کی اسم تفضیل ہے۔ ذراع گز کے معنی میں ہے اور رحب الذراع کا لفظ سخاوت کیلئے استعمال ہوتا ہے۔

ترجمہ:۔ ممدوح جوانوں میں سب سے مالدار تو نہیں تھا لیکن سخاوت میں سب سے زیادہ تھا اسی معنی کو اشجع شاعر نے یوں بیان کیا ہے۔

ولیس باوسعھم::ولکن معروفہ اوسع

ترجمہ:۔ یعنی جعفر ابن یحیٰ مال میں تو زیادہ نہیں ہے لیکن اسکی نیکی بہت وسیع ہے۔

محل استشہاد:۔ یہ دونوں شعر ایک دوسرے کے ساتھ فصاحت وبلاغت میں مماثل ہیں۔

وَاَمَّا غَیْرُ الظَّاهِرِ فَمِنْهُ اَنْ یَتَشَابَهَ الْمَعْنَیَانِ اَیْ مَعْنَی الْبَیْتِ الْاَوَّلِ وَمَعْنَی الْبَیْتِ الثَّانِیْ كَقَوْلِ جَرِیْرٍ شِعْرٌ فَلَا یَمْنَعُكَ مِنْ اَرَبٍ اَیْ حَاجَةٍ لِحَاهُمْ جَمْعُ لِحْیَةٍ یَعْنِیْ كَوْنُهُمْ صُوْرَةَ الرِّجَالِ سَوَاءٌ ذُو الْعَامَةِ وَالْخِمَارِ یَعْنِیْ اَنَّ الرِّجَالَ مِنْهُمْ وَالنِّسَاءَ سَوَاءٌ فِی الضُّعْفِ وَقَوْلُ اَبِی الطَّیِّبِ شِعْرٌ وَمَنْ فِیْ كَفِّهٖ مِنْهُمْ قَنَاةٌ كَمَنْ فِیْ كَفِّهٖ مِنْهُمْ خِضَابٌ وَاعْلَمْ اَنَّهٗ یَجُوْزُ فِیْ تَشَابُهِ الْمَعْنَیَیْنِ اِخْتِلَافُ الْبَیْتَیْنِ نَسِیْبًا وَمَدِیْحًا وَهِجَاءً وَافْتِخَارًا وَنَحْوُ ذٰلِكَ فَاِنَّ الشَّاعِرَ الْحَاذِقَ اِذَا قَصَدَ اِلَی الْمَعْنَی الْمُخْتَلَسِ لِیَنْظُمَهٗ اِحْتَالَ فِیْ اِخْفَائِهٖ فَغَیَّرَ عَنْ لَفْظِهٖ وَصَرَّفَهٗ عَنْ نَوْعِهٖ وَوَزْنِهٖ وَقَافِیَتِهٖ وَاِلٰی هٰذَا اَشَارَ بِقَوْلِهٖ۔

ترجمہ:۔

باقی غیر ظاہر تو اس میں سے یہ ہے کہ دونوں کے معنی متشابہ ہوں یعنی شعر اول اور شعر ثانی کے معنی متشابہ ہوں جیسے جریر کا شعر ہے تجھے اپنی ضرورت پوری کرنے سے ان کی داڑھیاں نہ روکیں۔ لحی لحیۃ کی جمع ہے یعنی ان کا مردوں کی شکل میں ہونا کیونکہ ان کے عمامہ اور دوپٹے والے برابر ہیں اور متنبی کا یہ شعر کہ ان میں سے جس کے ہاتھ میں نیزہ ہے اس جیسا ہے جس کے ہاتھ میں مہندی ہے یہ بھی یاد رہے کہ دو معنوں کے متشابہ ہونے میں دو

شعروں کا مختلف ہونا جائز ہے نسیب، مدیح ہجاء، اور افتخار وغیرہ کے لحاظ سے کیونکہ جب ماہر شاعر کسی دوسرے کے کلام سے کوئی معنی لے کر نظم کرنا چاہتا ہے تو اس کو انتہائی مخفی رکھتے ہوئے الفاظ کو نوع، وزن، قافیہ سے منتقل کر دیتا ہے اور اپنے اس قول کے ساتھ اسی کی طرف اشارہ کر دیا ہے۔

تشریح:۔

واما غیر ظاهر:۔ یہاں تک سرقہ کی پہلی قسم ظاہر بیان کی اور اب یہاں سے سرقہ کی دوسری قسم غیر ظاہرہ بیان کر رہے ہیں چنانچہ سرقہ غیر ظاہرہ کی بھی کئی قسمیں ہیں اور سب ہی مقبول ہیں ان میں سے صرف پانچ قسمیں یہاں پر بیان ہوں گی۔

پہلی قسم یہ ہے کہ اول اور ثانی دونوں شعروں کا معنی آپس میں ایک دوسرے کے مشابہ ہوں

جیسے جریر کا یہ شعر ہے

فلا يمنعنّك من ارب لُحاهم::سواءٌ ذو العمامة والخمار۔

تحقیق المفردات:۔ ارب حاجت اور ضرورت، ذو العمامہ پگڑی والا اس سے مرد مراد ہیں۔

الخمار دوپٹہ اس سے عورتیں مراد ہیں۔

ترجمہ:۔ لہٰذا تجھے ہرگز اپنی حاجت پوری کرنے سے نہ روکے ان کی داڑھیاں کیونکہ ان میں عمامہ اور دوپٹہ والے دونوں برابر ہیں۔

شعر کا مطلب یہ ہے کہ ان کے مرد بھی چونکہ عورتوں کی طرح نرم اندام نازک بدن ہیں ان میں لڑنے بھڑنے کا دم نہیں ہے اسلئے تجھے تیرے مقصد کے پورا کرنے سے ان کا مرد ہونا نہ روکے۔

اسی معنٰی کو ابو الطیب نے یوں بیان کیا ہے۔

ومن فی کفه منهم قناة::کمن فی کفه منهم خضاب۔

تحقیق المفردات:۔ کف، اس سے ہاتھ مراد ہے۔ قناۃ نیزہ۔ خضاب مہندی۔

ترجمہ:۔ اور ان میں سے جن کے ہاتھ میں نیزہ ہے ان کی طرح ہیں جن کے ہاتھ میں مہندی ہے۔

ان میں سے دوسرا شعر پہلے شعر کے معنٰی کو چرا کر بنایا گیا ہے اور ان دونوں شعروں کا معنٰی ایک دوسرے کے متماثل ہے۔

فائدہ:۔ انتقال میں دونوں شعروں کا تشبیہ مدح، ہجو، اور افتخار وغیرہ میں متحد ہونا کوئی ضروری نہیں ہے بلکہ ان چیزوں میں ان دونوں شعروں کا آپس میں اختلاف بھی ہو سکتا ہے بلکہ عام طور پر جب بھی کوئی ہوشیار شاعر دوسرے شاعر کے شعر کا معنٰی چراتا ہے تو وہ قصداً اکمال ہوشیاری کے ساتھ اپنا سرقہ چھپانے کیلئے اس کے وزن نوع اور قافیہ میں کوئی نہ کوئی تصرف کر لیتا ہے تاکہ کسی کو یہ معلوم نہ ہو جائے کہ اس نے یہ معنٰی کسی دوسرے شعر سے چرایا ہے۔ اس کی پھر کئی صورتیں بنتی ہیں ان میں سے ایک یہ ہے جو منجملہ غیر ظاہر کی دوسری قسم بھی بن رہی ہے۔

وَمِنْهُ أَيْ مِنْ غَيْرِ الظَّاهِرِ أَنْ يُنْقَلَ الْمَعْنٰى إِلٰى مَحَلٍّ آخَرَ كَقَوْلِ الْبُحْتُرِيْ شِعْرٌ سُلِبُوْا أَيْ ثِيَابُهُمْ وَأَشْرَقَتِ الدِّمَاءُ عَلَيْهِمْ مُحْمَرَّةً فَكَأَنَّهُمْ لَمْ يُسْلَبُوْا لِأَنَّ الدِّمَاءَ الْمُشْرِقَةَ كَانَتْ بِمَنْزِلَةِ ثِيَابٍ لَهُمْ وَقَوْلِ أَبِي الطَّيِّبِ شِعْرٌ يَبِسَ النَّجِيْعُ عَلَيْهِ أَيْ عَلَى السَّيْفِ وَهُوَ مُجَرَّدٌ عَنْ غِمْدِهِ فَكَأَنَّمَا هُوَ مُغْمَدٌ لِأَنَّ الدَّمَ الْيَابِسَ بِمَنْزِلَةِ غِمْدٍ لَهُ فَنَقَلَ الْمَعْنٰى مِنَ الْقَتْلٰى وَالْجَرْحٰى إِلَى السَّيْفِ

ترجمہ:۔

اور غیر ظاہر میں سے ایک یہ ہے کہ معنٰی کو ایک دوسرے محل کی طرف منتقل کر دیا جائے جیسے بحتری کا یہ شعر ہے کہ ان کے کپڑے اتارے گئے تو ان پر خون کے لگنے کی وجہ سے وہ سرخ ہو کر چمک رہے تھے گویا کہ وہ نہیں اتارے گئے ہیں کیونکہ ان پر چمکتا ہوا خون کپڑوں کی طرح تھا اور ابو طیب کا قول کہ تلوار پر خون خشک ہوا اس حال میں کہ تلوار نیام سے نکلی ہوئی تھی اور گویا کہ نیام میں ڈالی ہوئی ہے کیونکہ اس پر خشک خون نیام کی طرح ہے تو شاعر نے مقتولین اور زخمیوں سے معنٰی کو تلوار کی طرف منتقل کر دیا ہے۔

تشریح:۔

دوسری قسم یہ ہے کہ ان میں سے ایک نوع کے مضمون کو دوسرے نوع کی طرف منتقل کر دیا جائے جیسے بحتری کا یہ شعر ہے

سلبوا واشرقت الدماء علیهم::محمرة فکأنهم لم یسلبوا

تحقیق المفردات:۔سلبو امجہول کا صیغہ ہے کپڑے اتارنا۔اشرقت بمعنی ظاہر ہونا۔الدماء دم کی جمع ہے بمعنی خون۔

ترجمہ:۔ان کے کپڑے اتارے گئے تو ان سے سرخ خون اس طرح ظاہر ہوا گویا کہ ان سے کپڑے ہی نہیں اتارے گئے ہیں۔

اسی معنی کو ابوالطیب نے ذرا سا بدل کر یوں پیش کر دیا ہے۔

یبس النجیع علیه وهو مجرد::عن غمده فکأنما هو مغمد۔

تحقیق المفردات:۔ یبس خشک ہونا۔النجیع خشک خون۔مجرد نیام سے نکلی ہوئی تلوار۔غمد نیام۔مغمد نیام میں ڈالی ہوئی تلوار۔

ترجمہ:۔اس پر خون خشک ہوا اس حال میں کہ وہ اپنے نیام سے نکلی ہوئی تھی تو یوں لگ رہی تھی گویا کہ وہ نیام میں ڈالی ہوئی ہے۔

محل استشہاد:۔اس میں شاعر ابوالطیب متنبی نے مقتولین اور مجروحین کے معنی سے تلوار کے معنی کی طرف سرقہ کرتے ہوئے انتقال کیا ہے

وَمِنْهُ اَیْ مِنْ غَیْرِ الظَّاهِرِ اَنْ یَکُوْنَ الْمَعْنَی الثَّانِیْ اَشْمَلَ مِنْ مَعْنَی الْاَوَّلِ کَقَوْلِ جَرِیْرٍ شِعْرٌ اِذَا غَضِبَتْ عَلَیْکَ بَنُوْ تَمِیْمٍ وَجَدْتَ النَّاسَ کُلَّهُمْ غِضَابًا لِاَنَّهُ یَقُوْمُوْنَ مَقَامَ کُلِّهِمْ وَقَوْلِ اَبِیْ نَوَاسٍ شِعْرٌ وَلَیْسَ مِنَ اللّٰهِ بِمُسْتَنْکَرٍ اَنْ یَجْمَعَ الْعَالَمَ فِیْ وَاحِدٍ فَاِنَّهُ یَشْمَلُ النَّاسَ وَغَیْرَهُمْ فَهُوَ اَشْمَلُ مِنْ مَعْنٰی بَیْتٍ۔

ترجمہ:۔

اور غیر ظاہر سے یہ ہے کہ ثانی کا معنی اول کے معنی سے اشمل ہو جیسے جریر کا یہ شعر کہ جب تجھ سے بنی تمیم ناراض ہو جائیں تو تمام لوگوں کو اپنے سے ناراض پائے گا اسلئے کہ بنی تمیم تمام لوگوں کے قائم مقام ہیں اور ابونواس کا یہ شعر کہ خدا کی قدرت سے یہ کوئی دور نہیں ہے کہ تمام جہانوں کو ایک ہی میں جمع کر دے "عالم" "الناس" سے اشمل ہے تو یہ جریر کے شعر سے اشمل ہوگا۔

تشریح:۔

تیسری قسم یہ ہے کہ دوسرا شعر پہلے شعر کی بنسبت اشمل ہو جیسے جریر کا یہ شعر ہے

اذا غضبتْ علیك بنو تمیم::وجدتَ الناس کلهم غضابًا

تحقیق المفردات:۔غضب غصہ کرنا ناراض ہونا۔بنو تمیم عربوں میں ایک قبیلہ کا نام ہے۔الناس انسان مراد ہیں۔

ترجمہ:۔جب بنی تمیم تم سے ناراض ہو جائیں تو تُو تمام لوگوں کو اپنے سے ناراض پائے گا۔

اسی معنی کو ابونواس نے اس طرح ذکر کیا ہے

لیس علی الله بمستنکر::ان یجمع العالم فی واحد

تحقیق المفردات:۔مستنکر اجنبی ہونا بعید ہونا۔

ترجمہ:۔اور اللہ تعالیٰ کیلئے یہ کوئی بعید نہیں ہے کہ وہ پورے عالم کو کسی ایک میں جمع کر دے۔

محل استشہاد:۔اس میں دوسرا شعر اول کے معنی سے سرقہ کر کے بنایا گیا ہے اس طور پر کہ دوسرے کا معنی اول کے معنی سے اشمل ہے کیونکہ شعر ثانی میں لفظ "عالم" استعمال کیا ہے اور شعر اول میں "ناس" کا لفظ استعمال کیا ہے اور "عالم" ناس سے اشمل ہے کیونکہ "ناس" صرف انسانوں کو شامل ہے اور "عالم" انسان جنات اور فرشتوں سب کو شامل ہے۔

وَمِنْهُ اَیْ مِنْ غَیْرِ الظَّاهِرِ اَلْقَلْبُ وَهُوَ اَنْ یَکُوْنَ مَعْنَی الثَّانِیْ نَقِیْضَ مَعْنَی الْاَوَّلِ کَقَوْلِ اَبِی الشِّیْصِ شِعْرٌ اَجِدُ الْمَلَامَةَ فِیْ هَوَاكَ لَذِیْذَةً حُبًّا لِذِکْرِكَ فَلْیَلُمْنِی اللُّوَّمُ وَقَوْلِ اَبِی الطَّیِّبِ شِعْرٌ اَاُحِبُّهٗ اَلْاِسْتِفْهَامُ

لِلاِنْکَارِوَالْاِنْکَارُبِاعْتِبَارِالْقَیْدِالَّذِیْ هُوَالْحَالُ اَعْنِیْ قَوْلَهٗ وَاُحِبُّ فِیْهِ مُلَامَةً كَمَایُقَالُ اَتُصَلِّیْ وَاَنْتَ مُحْدِثٌ عَلٰی تَجْوِیْزِوَاوِالْحَالِ فِی الْمُضَارِعِ الْمُثْبَتِ كَمَاهُوَرَاْیُ الْبَعْضِ اَوْعَلٰی حَذْفِ الْمُبْتَدَءِاَیْ وَاَنَااُحِبُّ وَیَجُوْزُاَنْ یَكُوْنَ الْوَاوُلِلْعَطْفِ فَالْاِنْکَارُرَاجِعٌ اِلَی الْجَمْعِ بَیْنَ الْاَمْرَیْنِ اَعْنِیْ مَحَبَّتَهٗ وَمَحَبَّةَ الْمُلَامَةِفِیْهِ اِنَّ الْمُلَامَةَفِیْهِ مِنْ اَعْدَائِهٖ وَمَایَصْدُرُمِنْ عَدُوِّالْمَحْبُوْبِ یَكُوْنُ مَبْغُوْضًاوَهٰذَانَقِیْضُ مَعْنٰی بَیْتِ اَبِی الشِّیْصِ لٰكِنْ كُلًّامِنْهُمَابِاعْتِبَارٍاٰخَرَوَلِهٰذَاقَالُوْاَلْاَحْسَنُ فِیْ هٰذَاالنَّوْعِ اَنْ یُبَیَّنَ السَّبَبُ۔

ترجمہ:۔

اورسرقہ غیرظاہرہ میں سے ایک قلب ہے اوروہ یہ ہے کہ معنیٰ ثانی معنیٰ اول کی نقیض ہو جیسے ابوالشیص کا یہ شعر ہے کہ میں تیری محبت میں ملامت کولذیذ سمجھتا ہوں تو چاہئے کہ ملامت کرنے والا مجھے ملامت کرے اور متنبّی کا یہ شعر کہ کیا میں اس سے محبت کروں یہ استفہام انکاری ہے اورانکار بھی قید یعنی حال کے اعتبار سے ہے اس حال میں کہ اس کی محبت میں ملامت کو بھی گوارا کروں جیسے کہاجاتا ہے کہ کیا تو ناپاک ہوکر نماز پڑھتا ہے مضارع مثبت میں واؤکے حالیہ ہونے کی بناء پر یا حذف مبتداء کی صورت میں یعنی انااحب یہ بھی ممکن ہے کہ واؤعطف کیلئے ہواورانکاردوچیزوں کے درمیان جمع کرنے کی طرف راجع ہو یعنی محبوب اوراس کے بارے میں ملامت کہ دونوں کو پسند کروں اس کے بارے میں ملامت اس کے دشمن کی طرف سے ہوتی ہے اورجوچیز محبوب کے دشمن کی طرف سے صادرہوجائے وہ مبغوض ہوتی ہے اوریہ ابوالشیص کے شعر کے معنیٰ کی نقیض ہے لیکن ہرایک کا اعتبار جداگانہ ہے اسی وجہ سے قوم نے کہا ہے کہ اس قسم میں سبب کو بیان کردینا زیادہ بہتر ہے۔

تشریح:۔

سرقہ غیرظاہرہ کی ''چوتھی'' قسم قلب ہے قلب کے معنیٰ ہیں کسی شعر کے معنیٰ کا سرقہ کیا جائے اس طور پر کہ سرقہ کرنے شعراول کے معنیٰ کا نقیض پیش کردیا جائے۔

جیسے ابی شیص کا شعر ہے۔

اجد الملامة فی هواك لذیذةً::حبًّا لذكرك فلیلمنی اللوّم

تحقیق المفردات:۔ھواك کسی کی محبت اورعشق۔لذیذ کے معنیٰ ہیں لذیذ ہونا۔حبًّا محبوب ہونا۔فلیلمنی ملامت سے واحد مذکرغائب مضارع غائب کا صیغہ ہے۔اللوّم لائم سے مبالغہ کا صیغہ ہے بہت زیادہ ملامت کرنے والا۔

ترجمہ:۔تیری محبت میں ملامت کولذیذ پاتاہوں تیرے ذکر کے ساتھ محبت کرنے کی وجہ سے تو چاہئے کہ زیادہ ملامت کرنے والا مجھے ملامت کرے

اسی معنیٰ کو ابوالطیب متنبّی نے اس طرح بیان کیا ہے۔

أاُحبّهٗ وأحب فیه ملامةً::انّ الملامة فیه من أعدائه

تحقیق المفردات:۔اس میں ہمزہ انکاریہ ہے اوراس میں مقید کے بجائے قید یعنی حال کی نفی ہے یعنی میں محبت کے بارے میں ملامت کرنے کو پسند نہیں کرتاہوں۔

ترجمہ:۔کیا میں اس کے ساتھ محبت کروں اوراس کی محبت کے بارے میں ملامت کو بھی پسند کروں (یعنی ایسا نہیں ہوسکتا ہے) کیونکہ اس کے بارے میں ملامت کرنا اس کے دشمنوں کی طرف سے ہے۔

محل استشہاد:۔اس میں متنبّی نے ابی شیص کے شعر کی نقیض پیش کی ہے کیونکہ ابوشیص نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ میں محبوبہ کی محبت کے بارے میں ملامت کو پسند کرتاہوں اورمتنبّی نے دعویٰ کیا ہے کہ میں محبوبہ کی محبت کے بارے میں ملامت کو پسند نہیں کرتاہوں توگویا کہ انھوں نے موجبہ کلیہ کی نقیض سالبہ جزئیہ پیش کی ہے اوراسی کو معنیٰ اول کی نقیض پیش کرنا کہتے ہیں۔اسی نے قلب کے بارے میں علماء بلاغت کہتے ہیں کہ اس میں سبب کا بیان کرنا زیادہ بہتر ہے تاکہ خفانہ رہے جیسا کہ ان دونوں شعروں میں ہے۔

فائدہ:۔ مذکورہ بالا متنبی کے شعر کا یہ مطلب اس صورت میں ہے جب ہم "واحب" کو ماقبل کیلئے جملہ حالیہ بنائیں اور فعل مضارع مثبت پر واؤ حالیہ کے دخول کو ہم جائز قرار دیں جیسا کہ بعض لوگوں کا قول ہے جبکہ بعض لوگوں کے نزدیک یہاں پر "انا" مبتداء محذوف ہے اور اصل عبارت یوں ہے "وانا احب فیہ ملامۃ" تو اس صورت میں یہ جملہ اسمیہ بن جائے گا اور جملہ اسمیہ پر واؤ کے داخل ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ البتہ اس میں یہ بھی جائز ہے کہ اس واؤ کو حالیہ بنانے کے بجائے اسے واؤ عاطفہ بنادیا جائے تو اس صورت میں، ہمزہ استفہامیہ سے معلوم ہونے والا انکار قید اور مقید دونوں کی طرف لوٹے گا اور شعر کا مطلب یہ بنے گا کہ "ایسا نہیں ہو سکتا ہے کہ میں دونوں کو پسند کروں" یعنی ایسا ہو ہی نہیں سکتا ہے کہ اس کے ساتھ محبت کرتے ہوئے میں اس کی محبت کے بارے میں ملامت کرنے والے کی ملامت کو بھی پسند کروں۔

وَمِنْهُ اَیْ مِنْ غَیْرِ الظَّاهِرِ اَنْ یُؤْخَذَ بَعْضُ الْمَعْنٰی وَیُضَافَ اِلَیْهِ مَا یُحَسِّنُهٗ كَقَوْلِ الْاَفْوَهِ شِعْرٌ وَتَرَی الطَّیْرَ عَلٰی اٰثَارِنَا رَاْیَ عَیْنٍ اَیْ عَیَانًا ثِقَةً حَالٌ اَیْ وَاثِقَةً اَوْ مَفْعُوْلٌ لَهٗ بِمَا یَتَضَمَّنُهٗ قَوْلُهٗ عَلٰی اٰثَارِنَا اَیْ كَائِنَةً عَلٰی اٰثَارِنَا لِوُثُوْقِهَا اَنْ سَتُمَارُ اَیْ سَتُطْعَمُ مِنْ لُحُوْمِ مَنْ نَقْتُلُهُمْ وَقَوْلُ اَبِیْ تَمَّامٍ شِعْرٌ وَقَدْ ظُلِّلَتْ اَیْ اُلْقِیَ عَلَیْهَا الظِّلُّ فَصَارَتْ ذَوَاتَ ظِلٍّ عِقْبَانُ اَعْلَامِهٖ ضُحًی بِعِقْبَانِ طَیْرٍ فِی الدِّمَاءِ نَوَاهِلٌ مِنْ نَهَلَ اِذَا رَوِیَ نَقِیْضُ عَطِشَ اَقَامَتْ اَیْ عِقْبَانُ الطَّیْرِ مَعَ الرَّایَاتِ اَیِ الْاَعْلَامِ وُثُوْقًا بِاَنَّهُمْ سَتُطْعَمُ مِنْ لُحُوْمِ الْقَتْلٰی حَتّٰی كَاَنَّهَا مِنَ الْجَیْشِ اِلَّا اَنَّهَا لَمْ تُقَاتِلْ فَاِنَّ اَبَا تَمَّامٍ لَمْ یُلِمَّ بِشَیْءٍ مِنْ مَعْنٰی قَوْلِ الْاَفْوَهِ رَاْیَ عَیْنٍ الدَّالِّ عَلٰی قُرْبِ الطَّیْرِ مِنَ الْجَیْشِ بِحَیْثُ تُرٰی عَیَانًا لَا تَخَیُّلًا وَهٰذَا مِمَّا یُؤَكِّدُ شَجَاعَتَهُمْ وَقَتْلَهُمُ الْاَعَادِیَ وَلَا بِشَیْءٍ مِنْ مَعْنٰی قَوْلِهٖ ثِقَةً اَنْ سَتُمَارُ الدَّالِّ عَلٰی وُثُوْقِ الطَّیْرِ بِالْمِیْرَةِ لِاعْتِیَادِهَا بِذٰلِكَ وَهٰذَا اَیْضًا مِمَّا یُؤَكِّدُ الْمَقْصُوْدَ وَقِیْلَ اِنَّ قَوْلَ اَبِیْ تَمَّامٍ ظُلِّلَتْ اِلْمَامٌ بِمَعْنٰی قَوْلِهٖ رَاْیَ عَیْنٍ لِاَنَّ وُقُوْعَ الظِّلِّ عَلَی الرَّایَاتِ مُشْعِرٌ بِقُرْبِهَا مِنَ الْجَیْشِ۔

ترجمہ:۔

سرقہ غیر ظاہرہ میں سے ایک یہ ہے کہ بعض معانی کو لیکر کچھ محسنات کا اضافہ کر دیا جائے جیسے افوہ کا یہ شعر ہے اور تو دیکھے گا پرندوں کو ہمارے پیچھے پیچھے صریح آنکھوں کے ساتھ اس یقین سے۔ ثقۃ حال ہے واثقۃ کے معنی میں یا اس معنی کا مفعول لہ ہے جس کو علی آثارنا متضمن ہے یعنی کائنۃ کہ عنقریب ان کو غذا دی جائے گی یعنی مقتولین کا گوشت کھلایا جائے گا اور ابو تمام کا یہ شعر کہ اور سایہ ڈال دیا گیا یعنی وہ سایہ والے ہو گئے ان رنگا رنگ جھنڈوں پر چاشت کے وقت عقاب پرندوں کا جو خونوں سے سیراب تھے۔ نواہل نہل سے ماخوذ ہے بمعنی سیراب ہونا کھڑے ہوئے ہیں عقاب پرندے جھنڈوں کے پاس اس یقین کے ساتھ کہ ان کو مقتولین کا گوشت کھلایا جائے گا یہاں تک کہ گویا کہ وہ پرندے لشکروں میں سے ہیں البتہ وہ لڑتے نہیں ہیں تو ابو تمام نے افوہ کا قول رأی عین کے معنی کا قصد نہیں کیا ہے جو پرندوں کے لشکر سے قریب ہونے پر دلالت کرتا ہے کہ وہ اتنے قریب ہیں کہ ان کو دیکھا جا سکتا ہے جس سے ان کی شجاعت اور قتل اعداء کی تائید ہوتی ہے اور نہ ثقۃ اور ستمار کے معنی کا قصد کیا ہے جو اس پر دلالت کرتا ہے کہ پرندوں کو غذاء پانے کا یقین ہے کیونکہ وہ اس بات کے عادی ہیں اور اس سے بھی مقصود کی تائید ہوتی ہے کہا گیا ہے کہ ابو تمام کا قول ظللت سے رأی عین کی طرف اشارہ ہے کیونکہ جھنڈوں پر سایہ کا واقع ہونا لشکروں کے قریب ہونے پر دلالت کرتا ہے۔

تشریح:۔

سرقہ غیر ظاہر کی پانچویں قسم یہ ہے کہ سرقہ کرتے ہوئے کسی کے شعر کا کچھ معنی لیکر اس کے ساتھ مزید کچھ ایسی چیزوں کا بھی اضافہ کر دیا جائے کہ ان چیزوں کے اضافہ کرنے کی وجہ سے مسروق عنہ شعر کے معنی میں اور بھی حسن و نکھار آ جائے جیسے افوہ کے اس شعر میں ہے۔

وتری الطیر علی آثارنا:: رأی عین ثقۃ ستمار

تحقیق المفردات:۔ طیر بمعنی پرندہ۔ آثار نشانہائے قدم۔ رأی عین آنکھوں کے سامنے۔ ثقۃ یقین اور اعتماد ہونا۔ ستمار سین علامت

مضارع ہے جو معنی استقبال کو حال کے قریب کر دیتا ہے۔
اور ''مار''، فعل ماضی ہے ماریمیر بیرًا بمعنی خرچہ روزی اور توشہ قرآن کریم میں ارشاد باری تعالیٰ ہے
''ونمیرا اھلنا ونحفظ اخانا ونزداد کیل بعیر ذلک کیل یسر''
ترجمہ:۔ اور اے مخاطب تو دیکھے گا ہمارے نشانہائے قدم پر پرندوں کو آنکھوں کے ساتھ اس یقین کی وجہ سے یا اس حال میں کہ وہ یقین کرتے ہیں کہ ان کو روزی دی جائے گی۔
فائدہ:۔ اس شعر میں ثقۃ کے بارے میں ترکیبی اعتبار سے دو احتمال ہیں ایک احتمال یہ ہے کہ یہ اسم فاعل ''واثقۃ'' کے معنی میں ہے اور ماقبل سے حال ہے جبکہ دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ ''علی آثارنا'' کیلئے مفعول لہٗ ہے اس صورت میں اس کی تقدیری عبارت یوں بنے گی
''کائنۃ علی آثارنا لوثوقھا''
اس معنی کو ابوتمام نے یوں بیان کیا ہے۔

وقد ظللت عقبان اعلامہ ضحًی:: بعقبان طیر فی الدماء نواھل۔
أقامت مع الرایات حتّٰی کأنھا:: من الجیش الّا انھا لم تقاتل۔

تحقیق المفردات:۔ ظللت فعل مجہول اس کا نائب فاعل عقبان اعلامہ ہے بمعنی سایہ کرنا۔ عقبان عقاب کی جمع ہے اور ایک انتہائی طاقت ور شکاری پرندہ۔ اعلام علم کی جمع ہے مزین جھنڈا۔ ضحٰی ضحا کی جمع ہے بمعنی چاشت کا وقت۔ دماء دم کی جمع ہے بمعنی خون۔ رایات رأیۃ کی جمع ہے بمعنی جھنڈا۔ نواھل ناھل کی جمع ہے بمعنی سیراب ہونا عطش (پیاس) کی ضد ہے۔
ترجمہ:۔ اور چاشت کے وقت اس کے عقاب کی طرح جھنڈوں پر سایہ ڈال دیا گیا ایسے عقاب پرندوں کا جو مقتولین کے خونوں سے سیراب تھے وہ جھنڈوں کے ساتھ ہی رہے۔ یہاں تک کہ گویا کہ وہ پرندے لشکر میں سے تھے البتہ وہ لڑتے نہیں تھے۔
محل استشہاد:۔ اس میں افوہ نے چند چیزیں ذکر کی ہیں (۱) اس نے رأی عین کا لفظ ذکر کیا ہے جس کے معنی ہیں کہ وہ عقاب اتنے قریب ہیں کہ آنکھوں سے دیکھا جا سکتا ہے نہ کہ ان کا تخیل کیا جاتا اس سے ان کی بہادری اور شجاعت کی طرف اشارہ ہو رہا ہے کہ وہ اتنے بہادر ہیں کہ ان کی بہادری کا چرچا پرندوں کے ہاں بھی ہے کہ وہ بھی ان کی لڑائی میں شرکت کو دیکھ کر پیچھے پیچھے سے چلے آتے ہیں کہ ہمیں کھانے کیلئے دشمنوں کے گوشت میں سے کچھ نہ کچھ ضرور ملے گا۔
(۲) افوہ نے دوسرے نمبر ''ثقۃً ان ستمار'' کا لفظ استعمال کیا ہے کہ ان کو اس بات کا یقین ہے کہ ان کو روزی ملے گی یہ بھی ان کی بہادری کی طرف مشیر ہے۔
ابوتمام نے افوہ کا معنی لینے کے باوجود ان دونوں باتوں کی طرف کوئی اشارہ نہیں کیا ہے۔

وَفِيهِ نَظَرٌ اِذْقَدْيَقَعُ ظِلُّ الطَّيْرِعَلَى الرَّايَةِ وَهُوَفِي جَوِّ السَّمَاءِ بِحَيْثُ لَايُرَى اَصْلًا نَعَمْ لَوْقِيْلَ اِنَّ قَوْلَهٗ حَتّٰى كَاَنَّهَامِنَ الْجَيْشِ اِلْمَامٌ بِمَعْنٰى قَوْلِهٖ رَأْىُ عَيْنٍ فَاِنَّهَااِنَّمَاتَكُوْنُ مِنَ الْجَيْشِ اِذَاكَانَ قَرِيْبًامِنْهُمْ وَمُخْتَلِطًا بِهِمْ لَمْ يَبْعُدْمِنَ الصَّوَابِ لٰكِنْ زَادَ اَبُوْتَمَامٍ عَلَيْهِ اَىْ عَلَى الْاَفْوَهِ زِيَادَاتٍ مُحَسِّنَةٍ لِلْمَعْنَى الْمَاْخُوْذِمِنَ الْاَفْوَهِ اَعْنِىْ تَسَايَرَ الطَّيْرُعَلٰى اٰثَارِهِمْ بِقَوْلِهٖ اِلَّااَنَّهَالَمْ تُقَاتِلْ وَبِقَوْلِهٖ فِى الدِّمَاءِ نَوَاهِلُ وَبِاِقَامَتِهَامَعَ الرَّايَاتِ حَتّٰى كَاَنَّهَامِنَ الْجَيْشِ وَبِهَااَىْ بِاِقَامَتِهَامَعَ الرَّايَاتِ حَتّٰى كَاَنَّهَامِنَ الْجَيْشِ يَتِمُّ حُسْنُ الْاَوَّلِ يَعْنِىْ قَوْلَهٗ اِلَّااَنَّهَالَمْ تُقَاتِلْ لِاَنَّهَالَايَحْسُنُ الْاِسْتِدْرَاكُ الَّذِىْ هُوَقَوْلُهٗ اِلَّااَنَّهَالَمْ تُقَاتِلْ ذٰلِكَ الْحُسْنَ اِلَّابَعْدَاَنْ تَجْعَلَ الطَّيْرَمُقِيْمَةً مَعَ الرَّايَاتِ مَعْدُوْدَةً فِىْ عِدَادِالْجَيْشِ حَتّٰى يُتَوَهَّمَ اَنَّهَااَيْضًامِنَ الْمُقَاتِلِيْنَ هٰذَاهُوَالْمَفْهُوْمُ مِنَ الْاِيْضَاحِ وَقِيْلَ مَعْنٰى قَوْلِهٖ وَبِهَايَتِمُّ حُسْنُ الْاَوَّلِ اَىْ بِهٰذِهِ الزِّيَادَاتِ

الثَّلاثَةِ يَتِمُّ حُسْنُ مَعْنَى الْبَيْتِ الْاَوَّلِ۔

ترجمہ:۔

اور اس میں نظر ہے کیونکہ جھنڈے پر پرندے کا سایہ پرندے کے فضاء میں ہوتے ہوئے بھی پڑ سکتا ہے البتہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ حتّی کأنھا من الجیش سے رأی عین کی طرف اشارہ ہے کیونکہ پرندوں کا لشکر سے ہونا اسی وقت ہوسکتا ہے کہ جب وہ قریب اور لشکر کے ساتھ ملے ہوئے ہوں تو یہ صواب سے زیادہ بعید نہ ہوگا لیکن ابوتمام نے افوہ کے کلام پر کچھ محسنات کا اضافہ کردیا ہے جو افوہ کے قول تسایر الطیر سے مأخوذ ہیں اپنے قول الا انھا لم تقاتل اور فی الدماء نواھل۔ اور قامت مع الرأیات کے ساتھ اور اسی کے ذریعہ یعنی جھنڈوں کے ساتھ پرندوں کا اس طرح کھڑے ہونے کے ذریعہ گویا کہ وہ لشکر میں سے ہیں اور اس کے ساتھ اول کا حسن پورا ہوجاتا ہے یعنی الا انھا کا اس لئے کہ لم تقاتل سے استدراک صرف اس صورت مستحسن نہیں ہے جب پرندوں کو جھنڈوں سے متصل اور لشکر کے اعداد میں شمار کیا جائے یہاں تک کہ یہ وہم ہونے لگے کہ وہ بھی مقاتلین میں سے ہیں ایضاح سے یہی سمجھ میں آتا ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے بھا یتم حسن الاول کا مطلب یہ ہے کہ ان تینوں زیادتیوں کے ساتھ شعر اول کا حسن پورا ہوجاتا ہے۔

تشریح:۔

اس پر بعض لوگوں نے یہ اعتراض کیا ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ افوہ نے اس کی طرف کوئی اشارہ نہیں کیا ہے غلط ہے اسلئے کہ ابوتمام۔۔نے اپنے شعر میں "قد ظللت" کا لفظ استعمال کیا ہے اور اس کے معنی بعینہٖ "رأی عین" کی طرح ہے کیونکہ عقاب پرندے جب سایہ کریں گے تو نظر بھی آئیں گے تو آپ نے پھر یہ دعویٰ کیسے کیا کہ ابوتمام نے افوہ کا یہ قول بالکل ہی نہیں لیا ہے لہٰذا آپ کا یہ دعویٰ کرنا صحیح نہیں ہے؟

جواب:۔ یہ اعتراض کرنا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ سایہ کے پڑنے کیلئے یہ کوئی ضروری نہیں ہے کہ وہ نظر بھی آئیں یہ عین ممکن ہے کہ کوئی پرندہ ہواؤں اور فضاؤں کی اتنی بلندی پر ہو کہ وہ نظر تک نہ آئے اس کے باوجود اس کا سایہ پڑ جائے۔ اسلئے یہ اعتراض کرنا تو بالکل ہی غلط ہے البتہ اگر اعتراض میں یوں کہا جائے کہ ابوتمام کے قول "حتّی کأنھا من الجیش" کے لفظ سے افوہ کے قول کی طرف اشارہ ہے تو یہ اعتراض صحیح ہوتا کیونکہ جس طرح نظر آنے کیلئے قریب ہونا ضروری ہے اسی طرح لشکر اور فوج میں سے ہونے کیلئے بھی قریب ہونا ضروری ہے کہ وہ فوج کے اتنے قریب ہوں کہ وہ فوج میں گھل مل ہو کر فوج میں سے نظر آرہے ہوں تو یہ بھی "رأی عین" کی طرح قرب پر دلالت کرتا ہے۔

البتہ ابوتمام نے اس معنی میں تین چیزوں کا اضافہ کرکے اس معنی کے حسن کو مزید چار چاند لگادئے ہیں۔

پہلی چیز "الا انھا لم تقاتل" دوسری چیز "فی الدماء نواھل" تیسری چیز "حتّی کأنھا من الجیش۔ اس آخری قید یعنی "حتّی کأنھا من الجیش" کے ساتھ اول کا حسن اور بڑھ گیا ہے۔

اور اس کے ساتھ اول کا حسن اور بڑھ جاتا ہے پھر اول سے کیا مراد ہے اس کے بارے میں دو قول ہیں پہلا قول یہ ہے کہ اس سے مراد "لم تقاتل" ہے کیونکہ عقاب پرندوں کے لشکر کے ساتھ ہوتے ہوئے بغیر نہ لڑنے کا کوئی مطلب نہیں ہے نہ لڑنے کا مطلب تب واضح ہوتا ہے جب وہ بھی لشکر کے ساتھ ساتھ ہوں اور انہیں لشکر میں سے سمجھا جاتا ہو۔

مصنفؒ کی ایضاح کی عبارت سے یہی بات معلوم ہوتی ہے البتہ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ "بھا" کی ضمیر ان تینوں اضافات کی طرف لوٹ رہی ہے اور اول سے مراد شعر اول یعنی افوہ کا شعر ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ ان تینوں اضافات کی وجہ سے افوہ کے شعر کے معنی کا حسن اور نکھرتا ہے

وَاَكْثَرُ هٰذِهِ الْاَنْوَاعِ الْمَذْكُوْرَةِ لِغَيْرِ الظَّاهِرِ وَنَحْوُهَا مَقْبُوْلَةٌ لِمَا فِيْهَا مِنْ نَوْعِ تَصَرُّفٍ بَلْ مِنْهَا اَيْ مِنْ هٰذِهِ الْاَنْوَاعِ مَا يُخْرِجُهُ حُسْنُ التَّصَرُّفِ مِنْ قَبِيْلِ الْاِتِّبَاعِ اِلَى حَيِّزِ الْاِبْتِدَاعِ وَكُلَّمَا كَانَ اَشَدَّ خَفَاءً بِحَيْثُ لَا يُعْرَفُ كَوْنُهُ مَاخُوْذًا مِنَ الْاَوَّلِ اِلَّا بَعْدَ مَزِيْدِ تَاَمُّلٍ كَانَ اَقْرَبَ اِلَى الْقَبُوْلِ لِكَوْنِهِ اَبْعَدَ مِنَ الْاِتِّبَاعِ وَاَدْخَلَ فِي الْاِبْتِدَاعِ هٰذَا الَّذِيْ ذُكِرَ فِي الظَّاهِرِ وَغَيْرِهِ مِنْ اِدِّعَاءِ سَبْقِ اَحَدِهِمَا وَاَخْذِ الثَّانِيْ مِنْهُ وَكَوْنِهِ مَقْبُوْلًا اَوْ مَرْدُوْدًا وَتَسْمِيَةِ كُلٍّ بِالْاَسَامِي الْمَذْكُوْرَةِ كُلُّهُ اِنَّمَا يَكُوْنُ اِذَا عُلِمَ اَنَّ الثَّانِيْ اَخَذَ مِنَ الْاَوَّلِ

بِاَنْ يُعْلَمَ اَنَّهُ كَانَ يَحْفَظُ قَوْلَ الْاَوَّلِ حِيْنَ نَظَمَ اَوْبِاَنْ يُخْبِرَهُوَعَنْ نَفْسِهٖ اَنَّهُ اَخَذَمِنْهُ وَاِلَّافَلَا يُحْكَمُ بِشَيْءٍ مِنْ ذٰلِكَ لِجَوَازِاَنْ يَكُوْنَ الْاِتِّفَاقُ فِي اللَّفْظِ وَالْمَعْنٰى جَمِيْعًااَوْفِي الْمَعْنٰى وَحْدَهٗ مِنْ قَبِيْلِ تَوَارُدِ الْخَوَاصِ اَيْ مَجِيْئِهٖ عَلٰى سَبِيْلِ الْاِتِّفَاقِ مِنْ غَيْرِقَصْدٍاِلَى الْاَخْذِ كَمَايُحْكٰى عَنِ ابْنِ مِيَادَةَاَنَّهُ اَنْشَدَ لِنَفْسِهٖ شِعْرٌمُفِيْدٌوَمِتْلَافٌ اِذَامَااَتَيْتَهٗ تَهَلَّلَ وَاهْتَزَّاهْتِزَازَالْمُهَنَّدِفَقِيْلَ لَهٗ اَيْنَ يَذْهَبُ بِكَ هٰذَاالْحُطَيْئَةِ فَقَالَ اَلْاٰنَ عَلِمْتُ اَنِّيْ شَاعِرٌاِذْوَافَقْتُهٗ عَلٰى قَوْلِهٖ وَلَمْ اَسْمَعْهُ فَاِذَالَمْ يُعْلَمْ اَنَّ الثَّانِيْ اَخَذَمِنَ الْاَوَّلِ قِيْلَ قَالَ فُلَانٌ كَذَاوَقَدْسَبَقَهٗ اِلَيْهِ فُلَانٌ فَقَالَ كَذَا لِيُغْتَنَمَ بِذٰلِكَ فَضِيْلَةُ الصِّدْقِ وَيُسْلَمَ مِنْ دَعْوٰى عِلْمِ الْغَيْبِ وَنِسْبَةِ النَّقْصِ اِلَى الْغَيْرِ

ترجمہ:۔

اور یہ اکثر قسمیں جو غیر ظاہر کی مذکور ہوئیں اور ان کی طرح سب مقبول ہیں کیونکہ ان میں کچھ نہ کچھ تصرف کیا جاتا ہے بلکہ ان میں سے کچھ قسمیں تو ایسی ہیں کہ حسن تصرف ان کو اتباع سے ابتداع تک پہنچاتا ہے اور کلام مأخوذ جتنا زیادہ مخفی ہوگا کہ اس کا اول سے مأخوذ ہونا زیادہ سوچ بچار کے بغیر معلوم نہ ہوسکتا ہو تو وہ اتنا ہی قبولیت کے زیادہ قریب ہوگا اتباع سے زیادہ دور اور ابتداع میں داخل ہونے کی وجہ سے یہ جو کچھ ظاہر غیر ظاہر کے بارے میں مذکور ہوا ہے یعنی ایک کے سابق ہونے کا دعویٰ کرنا اور دوسرے کا اس سے سرقہ کا مقبول ہونا یا مردود ہونا اور مذکورہ ناموں کے ساتھ موسوم ہونا سب اس وقت ہے جب یہ معلوم ہو جائے کہ ثانی اول سے لیا گیا ہے اس طور پر کہ ترتیب دیتے وقت اسے اول کا کلام یاد ہو یا وہ خود بتائے کہ میں نے فلاں کے کلام سے لیا ہے ورنہ مذکورہ کسی چیز کا حکم یہ نہیں لگایا جاسکتا ہے کیونکہ ممکن ہے کہ اتفاق لفظ اور معنٰی دونوں میں ہو یا صرف معنٰی میں ہو توارد کے طور پر یعنی اتفاقی طور پر سرقہ کے ارادے کے بغیر ہی دونوں کے ذہنوں میں کوئی معنٰی آ گیا ہو جیسے ابن دمیادہ سے منقول ہے کہ اس نے اپنا یہ شعر پڑھا ممدح فائدہ دینے والا اور مال کو خرچ کرنے والا ہے جب تو اس کے پاس آئے تو وہ خوشی کے مارے ہندی تلوار کی طرح حرکت میں آجاتا ہے تو اس سے کہا گیا کہ یہ خیال تجھے کہاں لے جارہا ہے یہ تو حطیئہ کا شعر ہے تو وہ کہنے لگا کہ مجھے اب پتہ چلا کہ میں بھی شاعر ہوں کیونکہ میرا کلام اس کے کلام کے موافق ہوگیا ہے حالانکہ میں نے ان سے نہیں سنا ہے اور اگر یہ معلوم نہ ہو تو یوں کہا جائے گا کہ فلاں نے ایسا کہا ہے اور اس سے پہلے فلاں یہ کہہ چکا ہے تاکہ فضیلت صدق بھی حاصل ہو جائے اور علم غیب کا دعویٰ کرنے اور دوسرے کی تنقیص سے بھی بچا جاسکے۔

تشریح:۔

سرقہ کی اکثر قسمیں مقبول ہیں بلکہ ان میں سے کچھ تو وہ ہیں جن میں شاعر ثانی اتباع کے بجائے ابتداع کر کے یعنی اپنی طرف سے اس میں کوئی تصرف کر کے اس سابقہ معنٰی کے حسن کو چار چاند لگا دیتا ہے۔

پھر ان میں وہ قسم قبولیت کے زیادہ قریب ہوگی جس میں خفا زیادہ ہو کیونکہ خفاء کے زیادہ ہونے سے سننے والوں کو غور وفکر کرنے کی ضرورت ہوگی کیونکہ غور وفکر کئے بغیر یہ معلوم نہ ہو سکے گا اسلئے کہ اس کا مأخذ کیا ہے اور جو چیز غور وفکر کرنے سے حاصل ہوتی ہو وہ زیادہ بلیغ ہوتی ہے اس چیز سے جس میں زیادہ غور وفکر کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی ہے۔

وهذاالذی :۔

یہاں تک سرقہ ظاہرہ اور غیر ظاہرہ میں سے جتنی قسمیں بیان ہوگئیں ہیں جن میں کسی کے الفاظ اور معنٰی دونوں کا سرقہ کیا جائے یا صرف معنٰی کا سرقہ کیا جائے یہ تمام کے تمام اس صورت میں سرقہ ہوں گے جب سرقہ کرتے ہوئے شاعر خود اقرار کرے کہ میں نے فلاں کے کلام سے لیا ہے یا سامع کو معلوم ہو کہ سابقہ شعر کا معنٰی اس سرقہ کرنے والے شاعر کے ذہن میں پہلے سے موجود تھا اور اگر ایسا نہ ہو یعنی یا سرقہ کرنے والا شاعر اس کا اقرار نہ کرے یا سامع کو معلوم نہ ہو کہ اس شاعر کے ذہن میں یہ معنٰی پہلے سے موجود تھا تو اس صورت میں اسے سرقہ قرار نہیں دیا جاسکتا ہے کیونکہ یہ ممکن ہے کہ دو مختلف معنٰی دو مختلف اوقات میں دو مختلف آدمیوں کے ذہن میں اتفاقاً جمع ہو جائیں اس کی مثال ابن دمیادہ کے اس شعر میں ہے

مفید و ستلاف اذا ما اتیتہ:: تھلّل واھتز اھتزاز المھنّد

تحقیق المفردات:۔ مفید کے معنٰی ہیں کہ میرا ممدوح دوسروں کو فائدہ دیتا ہے۔ ستلاف کے معنٰی ہیں دوسروں کو بہت زیادہ مال دیکر اپنا مال ضائع کرتا ہے۔ تھلّل کے معنٰی ہیں خوشی کے مارے چہرے کا چمک اٹھنا۔ اھتزّ کے معنٰی ہیں ہلنا۔ المھنّد ہندوستانی سفید چمکدار تلوار۔

ترجمہ:۔ وہ ممدوح فائدہ دیتا ہے اور اپنا مال بہت زیادہ خرچ کرتا ہے جب تم ان کے پاس آؤ تو وہ خوش ہو کر ہندوستانی تلوار کی طرح ہلنے لگتا ہے۔

جب انھوں نے یہ شعر کہا تو کسی نے کہا کہ "این یذھب بك ھذا الحطیئۃ" یہ شاعرانہ خیال تیرے کو کہاں لیکر جا رہا ہے؟ یہ تو حطیئہ شاعر کا ہے۔

فائدہ:۔ لوگوں کا یہ قول بالکل قرآن کریم میں ارشاد باری تعالٰی "فاین تذھبون" کی طرح ہے کہ تم لوگ کہاں بہکے بہکے جا رہے ہو؟ اس پر اس نے کہا ہے کہ مجھے اب یقین ہو گیا کہ میں بھی شاعر ہوں کیونکہ میرا یہ شعر حطیئہ شاعر کے شعر کے مطابق ہو گیا ہے حالانکہ میں نے آج تک اس کا شعر نہیں سنا ہے۔

فاذا لم یعلم:۔ جب یہ معلوم نہ ہو سکے کہ ثانی اول سے مسروق ہے یا نہیں تو اس صورت میں یوں کہا جائے گا کہ فلاں نے یہ شعر کہا ہے اور اس سے پہلے فلاں آدمی نے اس طرح کا شعر کہا تھا تا کہ ایک تو اس قول کے ساتھ سچ بولا جا سکے اور دوسرے نمبر پر علم غیب کے دعوٰی اور دوسرے کی طرف جھوٹ کی نسبت کرنے سے بھی بچا جا سکے۔

وَمِمَّا يَتَّصِلُ بِهٰذَا اَیْ بِالْقَوْلِ فِی السَّرَقَاتِ الشِّعْرِيَّةِ اَلْقَوْلُ فِی الْاِقْتِبَاسِ وَالتَّضْمِيْنِ وَالْعَقْدِ وَالْحَلِّ وَالتَّلْمِيْحِ بِتَقْدِيْمِ اللَّامِ عَلَی الْمِيْمِ مِنْ لَمَحَهٗ اِذَا اَبْصَرَهٗ وَذٰلِكَ لِاَنَّ فِیْ كُلٍّ مِنْهَا اَخْذُ شَیْئٍ مِنَ الْاٰخَرِ اَمَّا الْاِقْتِبَاسُ فَهُوَ اَنْ يُضَمَّنَ الْكَلَامُ نَظْمًا كَانَ اَوْ نَثْرًا شَيْئًا مِنَ الْقُرْاٰنِ اَوِ الْحَدِيْثِ يَعْنِیْ لَا عَلٰی اَنَّهٗ مِنْهُ اَیْ لَا عَلٰی طَرِيْقَةِ اَنَّ ذٰلِكَ الشَّیْئَ مِنَ الْقُرْاٰنِ اَوِ الْحَدِيْثِ يَعْنِیْ عَلٰی وَجْهٍ لَا يَكُوْنُ فِيْهِ اِشْعَارٌ بِاَنَّهٗ مِنْهُ كَمَا يُقَالُ فِیْ اِثْنَاءِ الْكَلَامِ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰی كَذَا وَقَالَ النَّبِیُّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَيْهِ وَاٰلِهٖ وَسَلَّمَ كَذَا وَنَحْوُ ذٰلِكَ فَاِنَّهٗ لَا يَكُوْنُ اِقْتِبَاسًا وَمَثَّلَ الْاِقْتِبَاسَ بِاَرْبَعَةِ اَمْثِلَةٍ لِاَنَّهٗ اِمَّا مِنَ الْقُرْاٰنِ اَوِ الْحَدِيْثِ وَكُلٌّ مِنْهُمَا اِمَّا فِی النَّثْرِ اَوْ فِی النَّظْمِ۔

ترجمہ:۔

اور اس کے ساتھ متصل ہے یعنی سرقات شعریہ کی گفتگو کے ساتھ متصل ہے اقتباس، تضمین، عقد، حل، تلمیح کی بات۔ تلمیح میم پر لام کی تقدیم کے ساتھ لمحہ بمعنٰی ابصرہ کے ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک میں ایک چیز کو دوسری چیز میں لیا جاتا ہے بہر حال اقتباس تو وہ یہ ہے کہ متضمن کر دیا جائے ایک کلام کو خواہ وہ نظم ہو یا نثر قرآن اور حدیث کے کسی حصہ پر اس طرح کہ اس کا قرآن یا حدیث سے ہونا ظاہر نہ کیا جائے یعنی قرآن یا حدیث کے کسی حصہ کو کلام میں اس طرح لانا کہ اس کا قرآن یا حدیث میں سے ہونے کی طرف کوئی اشارہ نہ ہو مثلاً درمیان کلام میں یوں نہ کہہ دیا جائے کہ قال اللہ تعالٰی کذا یا قال النبی ﷺ کذا چنانچہ اس طرح کرنے سے یہ اقتباس نہ ہوگا مصنفؒ نے اقتباس کی چار مثالیں ذکر کی ہیں کیونکہ اقتباس قرآن سے ہوگا یا حدیث سے اور پھر ان میں سے ہر ایک نثر میں سے ہوگا یا نظم میں سے۔

تشریح:۔

کچھ قسمیں اور بھی ہیں جو سرقات شعریہ کے ساتھ متصل ہوتی ہیں اور وہ کل پانچ قسمیں ہیں اور وہ یہ ہیں اقتباس، تضمین، عقد، حل، اور تلمیح،

تلمیح:۔ لام کی تقدیم کے ساتھ لمحۃ سے مأخوذ ہے اسکے معنٰی ہیں دزدیدہ نگاہوں سے کسی کو دیکھنا یا کن انکھیوں سے کسی کو دیکھنا۔ جس طرح دزدیدہ نگاہوں سے دیکھتے ہوئے پوری آنکھ استعمال نہیں کی جاتی ہے بلکہ آنکھ کا ایک حصہ استعمال کیا جاتا ہے اسی طرح ان قسموں میں سے بھی ہر قسم دوسری قسم سے کچھ نہ کچھ ضرور لیتی ہے اسلئے اس کو تلمیح کہتے ہیں۔

پہلی قسم:۔ اقتباس اس کے لغوی معنٰی ہیں آگ کی لو لینا قرآن میں ہے "نقتبس من نورکم" اور اصطلاح میں اپنے منظوم یا منثور کلام کو بتائے بغیر قرآنی آیت کے کسی جزء پر یا حدیث کے کسی جزء پر مشتمل کرنے کو اقتباس کہتے ہیں مثلاً یہ نہ کہا جائے کہ یہ ارشاد باری تعالٰی ہے یا یہ ارشاد

نبوی ﷺ ہے اور اگر اس کی صراحت کی جائے تو پھر یہ اقتباس نہیں رہے گا۔

اقتباس نظم ونثر دونوں میں جاری ہوتا ہے اسلئے مصنفؒ نے اس کی چار مثالیں ذکر کی ہیں دونظم کی دونثر کی دوقرآن سے دوحدیث سے۔

فَالْاَوَّلُ كَقَوْلِ الْحَرِيْرِيِّ فَلَمْ يَكُنْ اِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ اَوْهُوَ اَقْرَبُ حَتّٰى اَنْشَدَ وَاَغْرَبَ وَالثَّانِيْ مِثْلُ قَوْلِ الْاٰخَرِ شِعْرًا اِنْ كُنْتِ اَزْمَعْتِ اَيْ عَزَمْتِ عَلٰى هِجْرِنَا مِنْ غَيْرِمَا جُرْمٍ فَصَبْرٌ جَمِيْلٌ وَاِنْ تَبَدَّلْتِ بِنَا غَيْرَنَا فَحَسْبُنَا اللّٰهُ وَنِعْمَ الْوَكِيْلُ وَالثَّالِثُ قَوْلُ الْحَرِيْرِيِّ قُلْنَا شَاهَتِ الْوُجُوْهُ اَيْ قَبُحَتْ وَهُوَ لَفْظُ الْحَدِيْثِ عَلٰى مَارُوِيَ اَنَّهٗ لَمَّا اشْتَدَّ الْحَرْبُ يَوْمَ حُنَيْنٍ اَخَذَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَفًّا مِنَ الْحَصٰى فَرَمٰى بِهَا وُجُوْهَ الْمُشْرِكِيْنَ وَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَاهَتِ الْوُجُوْهُ وَقُبِّحَ عَلَى الْمَبْنِيِّ لِلْمَفْعُوْلِ اَيْ لُعِنَ مِنْ قَبَحَهُ اللّٰهُ بِالْفَتْحِ اَيْ اَبْعَدَهٗ مِنَ الْخَيْرِ اَللُّكَعُ اَيْ اَللَّئِيْمُ وَمَنْ يَرْجُوْهُ

ترجمہ:۔

اول کی مثال جیسے حریری کا قول ہے تو نہیں تھا مگر پلک جھپکنے جتنی دیر میں یا اس سے بھی زیادہ جلدی اس نے بڑے عمدہ اشعار سنائے۔ دوسرے کی مثال جیسے یہ شعر اگر تو نے پکا ارادہ کیا ہے ہماری جدائی کا بغیر کسی قصور کے تو ہمارا صبر جمیل ہے اور اگر تو نے ہمارے بدلے کسی اور سے دوستی کر لی ہے تو اللہ ہی ہمارے لئے کافی اور کارساز ہے تیسری کی مثال جیسے حریری کا قول ہے کہ ہم نے کہا کہ برے ہوں چہرے یہ حدیث کے الفاظ سے مأخوذ ہے کیونکہ منقول ہے کہ غزوہ حنین کے موقعہ پر جب لڑائی تیز ہوئی تو حضور ﷺ نے ایک مٹھی سنگریزے لیکر مشرکین کے چہروں کی طرف یہ کہتے ہوئے پھینکدئے کہ چہرے بگڑ جائیں۔ اور برا ہو مجہول کے صیغہ کے ساتھ یعنی ملعون ہو قبحہ اللہ سے مأخوذ ہے یعنی اللہ نے ان کو خیر سے دور کر دیا ہے کمینہ اور جو اس سے امید کرے۔

تشریح:۔

پہلی مثال نثر میں قرآن کریم کی آیت سے اقتباس کرنے کی جیسے حریری کا قول ہے فلم یکن الا کلمح البصر او ھو اقرب حتّٰی انشد و اغرب۔

ترجمہ:۔ پس نہیں تھا مگر آنکھ جھپکنے کے بقدر یا اس سے بھی زیادہ جلدی پھر اس نے شعر کہا اور بہترین کہا۔

اس میں محل استشہاد ''الا کلمح البصر او ھو اقرب'' ہے یہ قرآنی آیت کا جزء نثر میں استعمال ہوا ہے اور پوری آیت اس طرح ہے وما امر الساعة الا کلمح البصر او ھو اقرب۔

دوسری مثال نظم میں قرآن کریم کی آیت سے اقتباس کیا جائے جیسے کسی شاعر کا یہ شعر ہے

ان کنتِ ازمعتِ علی ھجرنا::من غیرما فصبر جمیل

وان تبدلتِ بنا غیرنا::فحسبنا اللّٰہ ونعم الوکیل۔

ازمعت عزمت کے معنٰی میں ہے بمعنٰی اس طرح پکا ارادہ کرنا کہ اگر مانع واقع نہ ہو وہ کام ہو جائے۔ ھجر محبت کو چھوڑ کر بے رخی اختیار کرنا۔ اگر تم نے ہماری محبت چھوڑ دینے کا پکا ارادہ کیا ہے تو صبر جمیل ہے اور اگر تو نے ہمیں چھوڑ کر ہماری جگہ کسی اور کو دوست بنایا ہے تو اللہ ہی ہمارے لئے کافی اور وہ بہترین کارساز ہے۔

اس شعر میں دو جگہ اقتباس ہے ایک ''فصبر جمیل'' میں کہ یہ اصل میں حضرت یعقوبؑ کا قول ہے پوری آیت اس طرح ہے'' بل سوّلت لکم انفسکم فصبر جمیل واللّٰہ المستعان علی ماتصفون۔

اور دوسرا اقتباس'' حسبنا اللّٰہ ونعم الوکیل ''میں ہے کہ شاعر نے یہ بھی قرآن کریم سے لیا ہے پوری آیت اس طرح ہے'' وقالوا حسبنا اللّٰہ ونعم الوکیل فانقلبو بنعمة من اللّٰہ وفضل۔

تیسری مثال نثر میں حدیث نبوی سے اقتباس کیا گیا ہو جیسے حریری کا قول ہے۔

قلنا شاهت الوجوه وقبح اللكع ومن يرجوه۔

ترجمہ:۔ ہم نے کہا کہ چہرے بگڑ جائیں اور خدا کی لعنت ہو کمینہ اور اس سے امید کرنے والوں پر۔

محل استشہاد:۔ اس میں ''شاهت الوجوه'' کو اقتباس کے طور پر حضور ﷺ کی حدیث سے لیا ہے اس کا پس منظر یہ ہے کہ غزوہ حنین میں آنحضرت ﷺ نے دشمنوں کی طرف مٹھی بھر کنکر پھینکتے ہوئے فرمایا تھا ''شاهة الوجوه۔ قبح:۔ یہ مجہول ہے اور لعنت کے معنی میں ہے اور لعنت کے معنی ہیں خدا کی رحمت اور ہر بھلائی سے دور ہونا۔

وَالرَّابِعُ مِثْلُ قَوْلِ ابْنِ عَبَّادٍ شِعْرٌ قَالَ أَيْ الْحَبِيْبُ لِيْ إِنَّ رَقِيْبِيْ سَيِّئُ الْخُلُقِ فَدَارِهِ مِنَ الْمُدَارَاةِ هُوَ الْمُلَاطَفَةُ وَالْمُخَاتَلَةُ وَضَمِيْرُ الْمَفْعُوْلِ لِلرَّقِيْبِ قُلْتُ دَعْنِيْ وَجْهُكَ الْجَنَّةُ حُفَّتْ بِالْمَكَارِهِ اِقْتِبَاسًا مِنْ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ حُفَّتِ الْجَنَّةُ بِالْمَكَارِهِ وَحُفَّتِ النَّارُ بِالشَّهَوَاتِ أَيْ أُحِيْطَتْ يَعْنِيْ لَابُدَّ لِطَالِبِ جَنَّةِ وَجْهِكَ مِنْ تَحَمُّلِ مَكَارِهِ الرَّقِيْبِ كَمَا لَابُدَّ لِطَالِبِ الْجَنَّةِ مِنْ مَشَاقِّ التَّكَالِيْفِ

ترجمہ:۔

اور چوتھے کی مثال جیسے ابن عباد کا یہ شعر محبوب نے مجھ سے کہا کہ میرا رقیب بد اخلاق ہے اس کے ساتھ نرمی سے بات کریں۔ دارہ مداراۃ سے ہے نرمی کرنا اور دھوکہ دینا اور مفعول کی ضمیر رقیب کی طرف لوٹ رہی ہے میں نے کہا کہ تم مجھے چھوڑ دو کیونکہ تمہارا چہرہ جنت ہے جسے مشقتوں سے ڈھانپ دیا گیا ہے یہ اس حدیث سے مقتبس ہے کہ جنت کو سختیوں کے ساتھ ڈھانپ دیا گیا ہے اور دوزخ کو گھیر لیا گیا ہے خواہشات کے ساتھ۔ یعنی تیرے طالب دیدار کیلئے رقیبوں کی مشقتوں کا جھیلنا ضروری ہے جیسے طالب جنت کیلئے مشقتوں اور تکالیف کا برداشت کرنا ضروری ہے۔

تشریح:۔

چوتھی مثال نظم میں حدیث نبوی سے اقتباس کیا گیا ہو جیسے ابن عباد کا یہ شعر ہے۔

قال انّ رقیبی::سیئ الخلق۔

قلت دعنی وجهك::الجنة حفت بالمكاره۔

ترجمہ:۔ اس محبوب نے کہا کہ میرا پاسبان چونکہ بد اخلاق ہے اسلئے اس کے ساتھ نرمی کریں۔

تو میں نے کہا کہ تیرا چہرہ جنت ہے جسے مشقتوں کے ساتھ ڈھانپ دیا گیا ہے۔

محل استشہاد:۔ اس میں شاعر نے ''حفت الجنة بالمكاره'' کا جملہ اقتباس کے طور پر حدیث سے لیا ہے پوری حدیث اس طرح ہے ''حفت الجنة بالمكاره وحفت النار بالشهوات۔ جنت کو مشقتوں کے ساتھ ڈھانپ دیا گیا ہے اور جہنم کو خواہشات کے ساتھ۔

اور شعر کا مطلب یہ ہے کہ تیرا چہرہ میرے لئے جنت کی طرح ہے جس طرح جنت میں جانے والا آدمی مشقتوں کے برداشت کئے بغیر تکالیف کے سہے بغیر جنت نہیں جا سکتا اسی طرح تیرے چہرے کا طالب دیدار بھی مشقتوں اور تکالیف کے سہے بغیر دیدار نہیں کر سکتا ہے اگر تیرے چہرے کے دیدار کرنے کی وجہ سے مجھے کوئی پریشانی اور تکلیف پہنچے تو کوئی بات نہیں ہے اسلئے کہ تو چیز ہی جنت کی طرح ہے جسے مشقتوں کے بغیر حاصل نہیں کیا جا سکتا ہے۔

وَهُوَ أَيْ الْاِقْتِبَاسُ ضَرْبَانِ أَحَدُهُمَا مَا لَمْ يُنْقَلْ فِيْهِ الْمُقْتَبَسُ عَنْ مَعْنَاهُ الْأَصْلِيِّ كَمَا تَقَدَّمَ مِنَ الْأَمْثِلَةِ وَالثَّانِيْ خِلَافُهُ أَيْ مَا نُقِلَ فِيْهِ الْمُقْتَبَسُ عَنْ مَعْنَاهُ الْأَصْلِيِّ كَقَوْلِهِ أَيْ قَوْلِ ابْنِ الرُّوْمِيِّ شِعْرٌ لَئِنْ أَخْطَأْتُ فِيْ مَدْحِكَ مَا أَخْطَأْتَ فِيْ مَنْعِيْ لَقَدْ أَنْزَلْتُ حَاجَاتِيْ بِوَادٍ غَيْرِ ذِيْ زَرْعٍ هٰذَا مُقْتَبَسٌ مِنْ قَوْلِهِ تَعَالٰى رَبَّنَا إِنِّيْ أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِيْ بِوَادٍ غَيْرِ ذِيْ زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ لٰكِنْ مَعْنَاهُ فِي الْقُرْاٰنِ وَادٍ لَا مَاءَ فِيْهِ وَلَا نَبَاتَ وَقَدْ نَقَلَهُ ابْنُ الرُّوْمِيِّ عَنْ هٰذَا الْمَعْنٰى إِلٰى جَنَابٍ لَا خَيْرَ فِيْهِ وَلَا نَفْعَ وَلَا بَأْسَ

بِتَغْيِيْرٍ يَسِيْرٍ فِي اللَّفْظِ الْمُقْتَبَسِ لِلْوَزْنِ اَوْغَيْرِهٖ كَقَوْلِهٖ شِعْرٌقَدْ كَانَ اَىْ وَقَعَ مَاخِفْتُ اَنْ يَكُوْنَا اِنَّا اِلَى اللّٰهِ رَاجِعُوْنَا وَفِى الْقُرْاٰنِ اِنَّا لِلّٰهِ وَاِنَّا اِلَيْهِ رَاجِعُوْنَ۔

ترجمہ:۔

اور اسکی یعنی اقتباس کی دو قسمیں ہیں ایک وہ ہے جس میں لفظ مقتبس اپنے اصلی معنٰی سے منتقل نہ کیا گیا ہو جیسا کہ مثالوں میں گذر چکا ہے اور ثانی اس کے خلاف ہے یعنی جس میں لفظ مقتبس کو اس کے اصلی معنٰی سے منتقل کر لیا گیا ہو جیسے ابن الرومی کا شعر ہے اگر میں نے تیری تعریف میں غلطی کی ہے تو تو نے مجھے نہ دینے میں غلطی نہیں کی ہے کیونکہ میں نے اپنی ضروریات کو ایسی وادی میں اتارا ہے جس میں اگانے کی کوئی صلاحیت ہی نہیں ہے یہ اس آیت سے اقتباس ہے ''اے رب میں نے اپنی اولاد کو ایسی جگہ بسایا ہے جس میں اگانے کی صلاحیت نہیں ہے تیرے محترم گھر کے پاس لیکن قرآن میں وادغیر ذی زرع سے بے آب وگیاہ وادی مراد ہے اور شعر میں ایسا دربار مراد ہے جس سے کوئی فائدہ حاصل نہ ہو اور لفظ مقتبس میں کچھ تغیر و تبدل کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے وزن وغیرہ کی ضرورت کی وجہ سے جیسے شاعر کا قول ہے شعر وہ ہو ہی گیا جس کا مجھے اندیشہ تھا بیشک ہم سب نے اللہ ہی کی طرف لوٹ کر جانا ہے۔ اور قرآن میں یہ الفاظ اس طرح ہیں انا للہ وانا الیہ راجعون۔

تشریح:۔

پھر اقتباس کی دو قسمیں ہیں ایک قسم یہ ہے کہ لفظ مقتبس کو اسی معنٰی میں استعمال کیا جائے جس معنٰی میں پہلے سے قرآن یا حدیث میں مستعمل ہے جیسے کہ سابقہ مثالوں میں گزر گیا اور دوسری قسم یہ ہے کہ لفظ مقتبس کو اصلی معنٰی سے منتقل کر کے کسی اور معنٰی میں استعمال کیا جائے جیسے ابن رومی کا یہ شعر ہے

لئن اخطأتُ فی مدحك::مااخطأت فی منعی

لقدانزلت حاجاتی::بوادغیرذی زرع۔

ترجمہ:۔ اگر میں نے تیری تعریف کرنے میں غلطی کی ہے تو نے نہ دینے میں غلطی نہیں کی ہے اسلئے کہ میں نے اپنی حاجت ایسی وادی میں اتاری ہے جس میں اگانے کی صلاحیت نہیں ہے۔

محل استشہاد:۔ اس میں ''وادغیر زرع'' کو شاعر نے قرآن کریم میں حضرت ابرہیمؑ کی دعا سے اقتباس کے طور پر لیا ہے اور پوری آیت اس طرح ہے ''ربنا انی اسکنت من ذریتی بوادغیرذی زرع عندبیتك المحرم ۔ لیکن اس انتقال میں قرآن کریم والے معنٰی کو شاعر نے ترک کر دیا ہے کہ قرآن کریم میں تو ''واد غیر ذی زرع'' کا لفظ ایسی وادی کیلئے استعمال ہوا ہے جس میں نہ کوئی پانی ہو اور نہ ہی کوئی سبزہ جبکہ شاعر نے اس معنٰی سے اسے منتقل کر کے یہ لفظ ایسے دربار کیلئے استعمال کیا ہے جس سے نہ کوئی فائدہ ہو اور نہ ہی کوئی نفع ہو۔

اقتباس میں وزن شعری برابر کرنے کیلئے یا قافیہ برقرار رکھنے کیلئے تھوڑی بہت تبدیلی کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

جیسے بعض اہل مغرب کا کسی دوست کے مرنے پر یہ شعر

قد کان ماخفت ان یکونا::انا الی اللہ راجعونا۔

ترجمہ:۔ وہ ہو گیا جس کا مجھے ڈر تھا بیشک ہم سب اللہ کی طرف لوٹنے والے ہیں۔

محل استشہاد:۔ اس میں ''انا الی اللہ راجعونا'' اقتباس کے طور پر قرآن کریم سے لیا ہے اور قرآن کریم میں یہ آیت نون کے بعد الف کے بغیر یوں ہے ''انا للہ وانا الیہ راجعون'' لیکن یہاں شاعر نے وزن شعری برابر کرنے کیلئے نون کے بعد الف بڑھا دیا ہے۔

اقتباس کے بارے میں نیل الامانی سے تھوڑی سی وضاحت۔

اقتباس کی شرعی حیثیت کے بارے میں نہ تو مصنفؒ نے کوئی حرف قید تحریر میں لایا ہے اور نہ شارحؒ نے کوئی جملہ کہا ہے صرف ان کے مباحث کر کے دونوں خاموشی کے ساتھ گزر گئے ہیں یہاں پر ہم اس کی شرعی حیثیت کے بارے میں مختصری بات عرض کر دیتے ہیں چنانچہ مالکیہ کے نزدیک اقتباس کرنا سخت ناجائز اور ناروا ہے یہ لوگ اقتباس کرنے سے سختی سے منع کرتے ہیں علامہ سیوطی فرماتے ہیں کہ شیخ شہاب حجازی کے یہ اشعار۔

مات ابن موسیٰ وھوبحر کامل::فھناك جمع الملائك مشترك۔

یأتیکم التابوت فیه سکینة::من ربّکم وبقیةٌ مماترك

قاضی القضاۃ محی الدین ابن ابی القاسم کے سامنے پڑھے اوران سے پوچھا گیا کہ ان کے بارے میں آپ کی کیارائی ہے؟ توانھوں نے فرمایا کہ "ھـذا کفر عندنا" شوافع میں سے شیخ محی الدین نواوی شارح مسلم نے وعظ ونصیحت کے طور پر صرف نثر میں جائز مانا ہے۔
شیخ اسماعیل ابن المقری یمنی نے نظم میں بھی جائز قراردیا ہے بشرطیکہ یہ وعظ ونصیحت کے طور پر ہو یا حضورﷺ اور آپ کے صحابہ میں کی تعریف میں ہو۔
لیکن اکثر علماء نے اقتباس کو علی الاطلاق نظم ونثر دونوں میں جائز قرادیا ہے اسی وجہ اقتباس کی صنعت بڑے بڑے جید علماء کے اشعار میں پایا جاتا ہے
چنانچہ شیخ تاج الدین سبکیؒ نے امام ابومنصور عبدالقاہر بن طاہر بغدادی کے ترجمہ میں ان کے یہ شعر نقل کیا ہے۔

یامن عدا ثم اعتدیٰ ثم اقترف::ثم انتھی ثم ارعویٰ ثم اعترف

حافظ بیہقی نے شعب الایمان میں اپنے شیخ ابوعبدالرحمٰن سلمی سے نقل کیا ہے قال انشدنا احمد ابن محمدبن مزیدلنفسه۔

سل الله من فضله واتقه::فان التقی خیرماتکتسب

ومن یتق الله یجعل لهٗ::ویرزقه من حیث لایحتسب

اور سیوطی نے یہ اشعار کہے ہیں۔

طوبیٰ لأھل جنة طیبة::لایبتغوانقلاً ولاتحویلاً

دانیة علیھم ظلالھا ::وذلّلت قطوفھا تذلیلًا

اسی طرح علامہ سیوطی کے یہ بھی اشعار ہیں۔

قدبلینافیعصرنابقضاۃ ::یظلمون الانام ظلمًاعمًّا

یأکلون التراث أکلاً لمًّا::ویحبّون المال حبًّا جمًّا

ہاں البتہ اگر اقتباس ہزل ومذاق اڑانے کیلئے ہوتو پھر تو ناجائز اور حرام ہونا چاہئے جیسے کہ ان اشعار میں ہے۔

اوحی الی عشاقه طرفهٗ::ھیھات ھیھات لماتوعدون

وردفهٗ ینطق من خلفه::لمثل ھذافلیعمل العاملون

اعاذنا الله من ذلك۔

وَاَمَّاالتَّضْمِیْنُ فَھُوَاَنْ یُضَمَّنَ الشِّعْرُ شَیْئًامِنْ شِعْرِالْغَیْرِبَیْتًا کَانَ اَوْفَوْقَهٗ اَوْمِصْرَاعًااَوْمَادُوْنَهٗ مَعَ التَّنْبِیْهِ عَلَیْهِ اَیْ عَلٰی اَنَّهٗ مِنْ شِعْرِالْغَیْرِ اِنْ لَمْ یَکُنْ ذٰلِكَ مَشْھُوْرًاعِنْدَالْبُلَغَاءِ وَبِھٰذَایَتَمَیَّزُعَنِ الْاَخْذِوَالسَّرِقَةِ کَقَوْلِهٖ اَیْ قَوْلِ الْحَرِیْرِیِّ یَحْکِیْ مَاقَالَهُ الْغُلَامُ الَّذِیْ عَرَضَهٗ اَبُوْزَیْدٍلِلْبَیْعِ شِعْرٌعَلٰی اَنِّیْ سَاُنْشِدُعِنْدَ بَیْعِیْ اَضَاعُوْنِیْ وَاَیَّ فَتًی اَضَاعُوْا اَلْمِصْرَاعُ الثَّانِیْ لِلْعَرْجِیِّ وَتَمَامُهٗ ع لِیَوْمِ کَرِیْھَةٍوَسِدَادِثَغْرِاللَّامُ فِی الْیَوْمِ لَامُ التَّوْقِیْتِ وَالْکَرِیْھَةُمِنْ اَسْمَاءِ الْحَرْبِ وَسِدَادُالثَّغْرِبِکَسْرِالسِّیْنِ سَدُّهٗ بِالْخَیْلِ وَالرِّجَالِ وَالثَّغْرُ مَوْضِعُ الْمَخَافَةِ مِنْ فُرُوْجِ الْبُلْدَانِ اَیْ اَضَاعُوْنِیْ فِیْ وَقْتِ الْحَرْبِ وَزَمَانِ سَدِّالثَّغْرِوَلَمْ یُرَاعُوْلِحَقِّیْ اَحْوَجَ مَاکَانُوْا اِلَیَّ وَاَیُّ فَتًی اَیْ کَامِلًامِنَ الْفُتْیَانِ اَضَاعُوْاوَفِیْهِ تَنْدِیْمٌ وَتَخْطِئَةٌلَھُمْ وَتَضْمِیْنُ الْمِصْرَاعِ بِدُوْنِ التَّنْبِیْهِ لِشُھْرَتِهٖ کَقَوْلِ الشَّاعِرِشِعْرٌقَدْقُلْتُ لَمَّااَطْلَعَتْ وَجَنَاتُهٗ حَوْلَ الشَّقِیْقِ الْغَضِّ رَوْضَةَ آسٍ أَعِذَارُهُ السَّارِیْ الْعَجُوْلُ تَوَقُّفًامَافِیْ وُقُوْفِكَ سَاعَةًمِنْ بَاْسٍ اَلْمِصْرَاعُ الْاَخِیْرُلِاَبِیْ تَمَامٍ۔

ترجمہ:۔

اور بہر حال تضمین تو وہ یہ ہے کہ اپنے شعر میں دوسرے کے شعر کا کچھ حصہ لے لیا جائے خواہ وہ پورا شعر ہو یا اس سے زیادہ یا مصرعہ ہو یا اس سے کم اگر بلغاء کے ہاں وہ مشہور نہ ہو تو اس بات کی تصریح کرتے ہوئے کہ وہ دوسرے کا ہے اس قید کی وجہ سے یہ تضمین، اخذ اور سرقہ سے ممتاز ہو جائے گا جیسے حریری کا قول ہے اس غلام کے قول کی حکایت کرتے ہوئے جس کو ابوزید نے بیچنے کیلئے پیش کیا تھا کہ میں اپنے بکنے کے وقت یہ شعر پڑھوں گا کہ انھوں نے مجھے ضائع کر دیا اور کیا ہی اچھے جوان کو ضائع کر دیا دوسرا مصرعہ عرجی کا ہے اور پورا شعر اس طرح ہے کہ عین لڑائی اور سرحدوں کی حفاظت کے وقت۔ لیوم میں لام توقیت کیلئے ہے اور کریہۃ لڑائی کے ناموں میں سے ایک نام ہے اور سداد ثغر سین کے کسرہ کے ساتھ ہے گھوڑوں اور مردوں کے ذریعہ سرحد کی بندش کو کہتے ہیں ثغر وہ جگہ ہے جہاں سے ملک کو خطرہ لاحق ہو یعنی انھوں نے مجھے لڑائی اور ملکی سرحدوں کی حفاظت کی ضرورت کے وقت ضائع کر دیا ہے اور میرا کچھ بھی خیال نہیں کیا کہ وہ میرے انتہائی محتاج تھے اور انھوں نے کیسا اچھے جوان کو ضائع کر دیا اس سے ان کی غلطی کا اظہار مقصود ہے اس کے مشہور ہونے کی وجہ سے بلا تنبیہ تضمین مصرعہ کی مثال یہ شعر ہے میں نے اس وقت کہا جب اس کے رخسار نے تر و تازہ شقیق کے ارد گرد ریحان کا باغ اگا دیا اے سیاہی مائل جلد باز رخسار و ذرا ٹھہر جاؤ کیونکہ تمہارے تھوڑی دیر ٹھہرنے میں کوئی حرج نہیں ہے دوسرا مصرعہ ابو تمام کا ہے۔

تشریح:۔

واما التضمین:۔ تضمین کے لغوی معنٰی ہیں کسی چیز کو بغل میں لینا۔ اور اصطلاح میں تضمین کہتے ہیں کسی کے اشعار میں سے ایک یا ایک سے زیادہ اشعار کو یا ایک مصرعہ یا ایک سے کم کو شاعر کا اپنے شعر میں ذکر کر دینا۔

پھر اس کی دو صورتیں ہیں۔

ایک صورت یہ ہے کہ اس شعر کا شاعر بلغاء کے ہاں معروف نہ تو اس صورت میں یہ واضح طور پر بتا دینا چاہئے کہ یہ میرا شعر نہیں ہے تا کہ اس میں سرقہ کا احتمال نہ رہے جیسے حریری نے اس غلام کا قول نقل کیا ہے جسے ابوزید سروجی نے بیچنے کیلئے پیش کر دیا تھا۔

علی انی سانشد عند بیعی::اضاعونی اضاعونی وأی فتی اضاعوا

یہ دوسرا مصرعہ عبداللہ بن عبداللہ بن عمرو بن عثمان بن عفان عرجی یا (امیہ بن الطلات کا ہے اور عرجی چونکہ مشہور نہیں ہے اسلئے غلام نے ''سانشد'' کہکر اس کی تصریح کر دی ہے کہ یہ میرا شعر نہیں ہے بلکہ میں کسی اور کا شعر پڑھوں گا۔

اس شعر کا دوسر مصرعہ'' لیوم کریھۃ وسداد ثغر۔ ہے۔

تحقیق المفردات:۔ لیوم میں لام توقیت کیلئے اور ''کریھۃ'' سے لڑائی ہے مراد اور یہ لڑائی کا ایک نام بھی ہے جیسا کہ ایک دوسرے شعر میں کریہہ کا لفظ لڑائی کیلئے استعمال ہوا ہے۔

واذا تکون کریھۃ ادعی لھا::واذا یحاس الحیس ید عی جندب۔

سداد سین کے کسرے کے ساتھ ہے بمعنٰی گھوڑوں اور فوجوں کے ساتھ بند کرنا۔ ثغر کے معنٰی ہیں کسی بھی ملک کی وہ سرحد جہاں دشمن سے خطرہ ہو ای فتی سے مراد کامل مرد ہے۔

شعر کا شان ورود اس طرح ہے کہ اس شاعر نے ایک بندے کو قتل کر دیا تھا جس کی وجہ سے ان کو قید کر دیا گیا تھا تو قید کی حالت میں انھوں نے یہ شعر پڑھا تھا۔ اس شعر کا مطلب یہ ہے کہ شاعر کہہ رہا ہے کہ ان لوگوں نے اپنی انتہائی ضرورت کے وقت کہ ان کو ملک کے سرحد کی طرف سے بھی خطرہ تھا اور دشمن سے بھی مڈھ بھیڑ تھی اس وقت انھوں نے مجھے قید کر کے اپنے ہی کام آنے والے ایک عظیم مجاہد اور گھبرو جوان کی طاقت سے مستفید ہونے سے اپنے آپ کو محروم کر دیا ہے۔

یہ بات انھوں نے اپنے قید کرنے والوں کو ملامت کرنے اور ان کی غلطی پر انہی تنبیہ کرنے کیلئے کہی ہے۔

اور جس شعر یا مصرعہ کو تضمین کے طور پر استعمال کیا گیا ہے اگر اس کا قائل مشہور ہو تو پھر تضمین کرتے ہوئے یہ بتانے کی ضرورت نہیں ہوتی ہے کہ یہ شعر میرا نہیں ہے جیسے شاعر کا یہ شعر ہے۔

قدقلت لمّااطلعت وجناتهٗ::حول الشقیق الغضّ روضة آس۔

أعذارهٗ الساری العجول توقفًا::مافی توقفك ساعةً من بأس۔

تحقیق المفردات:۔اطلعت باب افعال سے فعل ماضی ہے۔وجنات وجنة کی جمع ہے گال،رخسار۔ شقیق سرخ رنگ کا ایک پھول ہے۔الغض تروتازہ۔روضة باغ۔آس چنبیلی دونوں کے ملانے سے اس کے معنی ہوں گے چنبیلی کا باغ۔ اعذارهٗ اس میں ہمزہ استفہامیہ اور عذار کے معنی ہیں رخسار۔الساری شب تاریک میں سفر کرنا۔یہاں پر اس سے چہرے پر اگنے والے داڑھی کے کالے بال مراد ہیں۔العجول جلد باز۔توقفًا یہ فعل محذوف کا مفعول ہونے کی وجہ سے منصوب ہے۔توقف توقفًا یعنی کچھ دیر کیلئے صبر کرو۔بأس حرج۔

ترجمہ:۔تروتازہ شقیق سرخ پھول کے اردگرد جب اس کے رخسار نے چنبیلی کا باغ اگا دیا تو میں نے کہا اے جلدی میں سیاہ ہونے والے رخسار! ذرا سا رک جاؤ کیونکہ تیرے تھوڑی دیر رک جانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

محل استشہاد:۔اس شعر میں شاعر نے آخری مصرعہ (مافی توقفك ساعةً من بأس) تضمین کے طور پر ابوتمام کا ملا دیا ہے اور ابوتمام چونکہ مشہور شاعر ہیں اسلئے انھوں نے یہ صراحت نہیں کی ہے کہ یہ میرا شعر نہیں ہے۔

وَاَحْسَنُهٗ اَیْ اَحْسَنُ التَّضْمِیْنِ مَازَادَعَلَی الْاَصْلِ اَیْ شِعْرِالشَّاعِرِالْاَوَّلِ بِنُکْتَةٍلَاتُوْجَدُفِیْهِ کَالتَّوْرِیَةِ اَیْ اَلْاِیْهَامِ وَالتَّشْبِیْهِ فِیْ قَوْلِهٖ شِعْرٌاِذَالْوَهْمُ اَبْدٰی لِیْ اَیْ اَظْهَرَلِیْ لَمَاهَااَیْ سُمْرَةَشَفَتَیْهَا وَثِغْرَهَا تَذَکَّرْتُ مَابَیْنَ الْعُذَیْبِ وَبَارِقٍ وَیُذْکِرُنِیْ مِنَ الْاِذْکَارِ مِنْ قَدِّهَاوَمَدَامِعِیْ مَجَرَّعَوَالِیْنَا وَمَجْرَی السَّوَابِقِ اُنْتُصِبَ مَجَرَّعَلٰی اَنَّهٗ مَفْعُوْلٌ ثَانٍ لِیُذْکِرُنِیْ وَفَاعِلُهٗ ضَمِیْرٌیَعُوْدُاِلَی الْوَهْمِ وَقَوْلُهٗ تَذَکَّرْتُ مَابَیْنَ الْعُذَیْبِ وَبَارِقٍ مَجَرَّعَوَالِیْنَاوَمَجْرَی السَّوَابِقِ مَطْلَعُ الْقَصِیْدَةِلِاَبِی الطَّیِّبِ وَالْعُذَیْبُ وَالْبَارِقُ مَوْضِعَانِ وَمَابَیْنَ ظَرْفٌ لِلتَّذَکُّرِاَوْلِلْمَجَرِّاَوْلِلْمَجْرٰی اِتِّسَاعًافِیْ تَقْدِیْمِ الظَّرْفِ عَلٰی عَامِلِهٖ لِلْمَصْدَرِ اَوْیَکُوْنُ مَابَیْنَ مَفْعُوْلَ تَذَکَّرْتُ وَمَجَرَّبَدَلًامِنْهُ وَالْمَعْنٰی اَنَّهُمْ کَانُوْانُزُوْلًابَیْنَ هٰذَیْنِ الْمَوْضِعَیْنِ وَکَانُوْا یَجُرُّوْنَ الرِّمَاحَ عِنْدَمُطَارَدَةِالْفُرْسَانِ وَیُسَابِقُوْنَ عَلَی الْخَیْلِ فَالشَّاعِرُالثَّانِیْ اَرَادَ بِالْعُذَیْبِ تَصْغِیْرَ الْعَذْبِ یَعْنِیْ شَفَةَالْحَبِیْبِ وَبِبَارِقٍ ثِغْرَهَاالشَّبِیْهَ بِالْبَرْقِ وَبِمَابَیْنَهُمَارِیْقَهَاوَهٰذَا تَوْرِیَةٌوَشَبَّهَ تَبَخْتُرَقَدِّهَا بِتَمَایُلِ الرُّمْحِ وَتَتَابُعَ دُمُوْعِهٖ بِجَرْیَانِ الْخَیْلِ السَّوَابِقِ۔

ترجمہ:۔

اور تضمین کی سب سے اچھی صورت وہ ہے جس میں اصل پر زیادتی ہو یعنی شاعر کے پہلے والے شعر پر کسی نکتہ کی وجہ سے اضافہ ہو جیسے توریہ یعنی ایہام اور تشبیہ اس شعر میں کہ جب وہم نے میرے لئے محبوبہ کے ہونٹوں کی سرخی اور دانتوں کی چمک ظاہر کردی تو میں نے ان حالات کو یاد کیا جو عذیب اور بارق کے درمیان واقع ہوئے تھے اور وہم مجھے اس کا قد یاد دلاتا ہے جو نیزہ کی طرح ناز سے حرکت کرتا تھا اور میرے آنسوں کو جو تیز رفتار گھوڑے کی طرح بہتے ہیں مجر منصوب ہے کیونکہ یہ یذکرنی کا مفعول ثانی ہے اور اس کا فاعل وہ ضمیر ہے جو وہم کی طرف لوٹ رہی ہے اور شاعر کا قول تذکرت متنبّی کے قصیدہ کا مطلع ہے اور عذیب اور بارق دو جگھوں کے نام ہیں اور مابین تذکرت کیلئے یا مجر کیلئے اور یا مجریٰ کیلئے ظرف ہے اس طور پر کہ ظرف کو اس کے عامل پر مقدم کرنے کی گنجائش ہے یا لفظ مابین تذکرت کا مفعول ہے اور مجر اس سے بدل ہے شعر کا مطلب یہ ہے کہ وہ عذیب اور بارق کے درمیان اُترتے تھے اور سواروں کی ایک دوسرے کے ساتھ نیزہ بازی ہوتی تھی اور گھڑ دوڑ میں ایک دوسرے پر سبقت لیجاتے تھے تو شاعر نے عذیب سے عذب کی تصغیر مراد لی ہے یعنی محبوبہ کے ہونٹ اور بارق سے اس کے دانتوں کا جو بجلی جیسے چمکتے ہیں اور مابین سے اس کا لعاب مراد لیا ہے اور یہ توریہ ہے اور اس کے قد کی نزاکت کو متحرک نیزہ کے ساتھ اور آنسوں کے بہنے کو گھوڑوں کی رفتار کے ساتھ تشبیہ دی ہے۔

تشریح:۔

واحسنہ:۔ تضمین میں سب سے اچھی اور خوبصورت تضمین وہ ہے جس میں توریہ یا تشبیہ کے نکتہ کے خاطر شاعر ثانی شاعر اول سے اضافہ کردے جیسے صاحب تحبیر ابن ابی الصلع نے متنبی کے اس شعر میں تضمین کیا ہے۔

اذاالوھم ابدیٰ لی لَمَاھاوثغرھا::تذکّرت ما بین العذیب وبارق۔

ویُذَکِرُنِی من قدّھاومدامعی::مجرّعوالیناومجری السوابق۔

تحقیق المفردات:۔وھم سے مراد تخیل ہے۔ابدیٰ باب افعال سے ہے اور اس کے معنی ہیں ظاہر کرنا۔لَمَاھا اس کے ہونٹوں کی سرخی۔ ثغر اولوں کی طرح چمکدار دانت۔عذیب اور بارق دو جگہوں کے نام ہیں۔قدھا ضمیر نیزوں یا محبوبہ کی طرف لوٹ رہی ہے بمعنی انسانی قد و قامت مداسعی دمع کی جمع ہے بمعنی آنسوں۔مجرّعوالینا کے معنی ہیں ہمارے نیزے بلند تھے۔ومجری السوابق گھوروں کا مقابلہ کرتے ہوئے ایک دوسرے سے آگے بڑھ جانا۔

ترجمہ:۔اور جب وہم نے میرے لئے محبوبہ کی لبوں کی سرخی اور دانتوں کی چمک ظاہر کردیا۔تو میں نے ان حالات کو یاد کیا جو عذیب اور بارق مقام میں پیش آئے تھے۔اور وہم مجھے یاد دلا رہا تھا محبوبہ کا متحرک نازک نیزے کی قد اور تیز دفتار گھوڑوں کی طرح بہہ نکلنے والے میرے آنسوں کو۔

محل استشہاد:۔اس میں متنبی کے شعر تذکرت الخ کی تضمین کی ہے جس میں توریہ اور تشبیہ کی خوبی ہے اس طور پر کہ دوسرے شاعر نے ''عذیب اور بارق'' کے قریبی معنیٰ مکان مخصوص مراد لینے کے بجائے اس کا معنیٰ بعید مراد لیا ہے کہ عذیب کو عذب کی تصغیر بنا کر محبوبہ کے لب مراد لئے ہیں اور بارق سے مکان مخصوص کے بجائے آسمانی بجلی کی طرح محبوبہ کے دانتوں کی چمک مراد لی ہے اور مابین سے لعاب دہن مراد لیا ہے۔اور محبوبہ کے قد کی نقل و حرکت کی تشبیہ دی ہے باریک نیزوں کی حرکت کے ساتھ اور ٹپ ٹپ مسلسل برسنے والے آنسوں کی تشبیہ دی ہے مقابلہ کرتے ہوئے ایک دوسرے سے آگے بڑھ جانے والے گھوڑوں کے ساتھ۔

فائدہ:۔اس شعر میں ''بین'' یا تو تذکیر کیلئے ظرف ہے اور یا مجر کیلئے ظرف ہے اور یا المجریٰ کیلئے ظرف ہے۔لیکن یہ اس صورت میں جائز ہوگا جب اتساع کے طور مصدر کے معمول کو اس پر مقدم کرنا جائز سمجھا جائے۔اور یا ''بین'' تذکرت مفعول مطلق ہے اور اس صورت میں مجر بین سے بدل بنے گا۔

اس شعر سے شاعر اول کا مطلب یہ ہے کہ مجھے عذیب اور بارق مقام میں اتر کر ہونے والا واقعہ یاد آیا اور مجھے یاد آیا جہاں پر بہادروں کے مڈھ بھیڑ کے وقت نیزے ایک دوسرے کے ساتھ متحرک ہو رہے تھے اور گھوڑے ایک دوسرے سے آگے بڑھ رہے تھے۔

وَلَایَضُرُّفِی التَّضْمِیْنِ التَّغْیِیْرُالْیَسِیْرُلِمَاقُصِدَتَضْمِیْنُہٗ لِیَدْخُلَ فِیْ مَعْنَی الْکَلَامِ کَقَوْلِ الشَّاعِرِفِیْ یَھُوْدِیٍّ بِہٖ دَاءُ الثَّعْلَبِ شِعْرًاَقُوْلُ لِمَعْشَرٍغَلَطُوْاوَغَضُّوامِنَ الشَّیْخِ الرَّشِیْدِوَاَنْکَرُوْہُ ھُوَابْنُ جَلاَ وَطَلَّاعُ الثَّنَایَامَتٰی یَضَعُ الْعِمَامَۃَتَعْرِفُوْہُ اَلْبَیْتُ لِسَحِیْمِ بْنِ وَثِیْلٍ وَھُوَاَنَاابْنُ جَلاَعَلٰی طَرِیْقَۃِالتَّکَلُّمِ فَغَیَّرَہٗ اِلٰی طَرِیْقَۃِالْغِیْبَۃِ لِیَدْخُلَ فِی الْمَقْصُوْدِوَرُبَّمَا یُسَمّٰی تَضْمِیْنُ الْبَیْتِ فَمَازَادَ عَلَی الْبَیْتِ اِسْتِعَانَۃًوَتَضْمِیْنُ الْمِصْرَاعِ فَمَادُوْنَہٗ اِیْدَاعًا کَاَنَّہٗ اَوْدَعَ شِعْرَہٗ شَیْئًا قَلِیْلاًمِنْ شِعْرِالْغَیْرِوَرَفُوًاکَاَنَّہٗ رَفَاخَرْقَ شِعْرِہٖ بِشَیْئٍ مِنْ شِعْرِ غَیْرِہٖ۔

ترجمہ:۔

اور اس میں تھوڑا بہت تغیر کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے یعنی اس لفظ میں جس کی تضمین مقصود ہوتا کہ پورے طور پر کلام کا معنیٰ داخل ہوجائے جیسے ایک یہودی کے بارے میں جو داء الثعلب کی بیماری میں مبتلاء تھا شاعر کا یہ شعر کہ میں اس جماعت سے کہہ رہا ہوں جس نے غلطی کی ہے اور آنکھیں پھیر لی۔۔اس شیخ سے جو حق پر ہے اور انھوں نے اس کا انکار کردیا ہے اور اس کا بیٹا ہے جس کا امر واضح ہے اور مصائب شاقہ پر قابو پانے والا ہے جب وہ عمامہ رکھے گا تو تم اسے پہچان لوگے یہ شعر اصل میں سحیم ابن وثیل کا ہے جو انا ابن جلا متکلم کے صیغہ کے ساتھ ہے دوسرے شاعر نے اسے غائب کی

صورت میں بدل دیا ہے تا کہ یہ مقصود میں داخل ہو جائے اور پورے شعر اور اس سے زیادہ کی تضمین کو استعانت کہتے ہیں اور ایک مصرعہ یا اس سے کم کی تضمین کو ایداع کہتے ہیں گویا کہ شاعر نے اپنے شعر میں دوسرے کے کلام کا کچھ حصہ بطور امانت رکھدیا ہے اور اسے رفو کہتے ہیں گویا کہ شاعر نے اپنے شعر کی پھٹن کی دوسرے کے شعر کے ساتھ پیوندکاری کی ہے۔

تشریح:۔

ولا یضر التغییر الیسیر:۔ تضمین میں تھوڑی بہت تبدیلی کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے تا کہ جس کلام میں تضمین کرنے کا ارادہ ہو وہ اس میں داخل ہو سکے جیسے ایک یہودی جسے داء الثعلب (وہ بیماری جسے میں بال جھڑ جاتے ہیں) کی بیماری لگی ہوئی تھی کے بارے میں ضیاء الدین موسیٰ الکاتب کا یہ شعر ہے۔

اقول لمعشر غلطوا وغضُّوا::من الشیخ الرشید وانکروہ۔

ھوابن جلا وطلّاع الثنایا::متٰی یضع العمامۃ تعرفوہ۔

تحقیق المفردات:۔ معشر قوم اور جماعت کو کہتے ہیں، غلطوا غلطی کرنا۔ غضوا آنکھیں پھیر لینا۔ جی چرانا۔ وانکروہ۔ انکار کرنا اور اجنبی سمجھنا۔ جلا واضح الامر۔ طلاع الثنایا چوٹیوں پر چڑھنے والے۔ بلندیوں پر چڑھنے والا۔

ترجمہ:۔ میں اس جماعت سے کہتا ہوں جس نے غلطی کی ہے اور آنکھیں بند کر لیں ہیں ہدایت یافتہ بوڑھے (اس گمراہ کو ہدایت یافتہ بوڑھا تنز کے در پر کہا ہے) سے اور اس کو اجنبی سمجھا ہے وہ واضح الامر اور بلندیوں پر چڑھنے والے کا بیٹا ہے جب عمامہ رکھے گا تو تم اس کو جان لو گے۔

محل استشہاد:۔ اس میں دوسرا شعر سحیم بن وثیل کا ہے جو اصل میں غائب کے بجائے تکلم کے صیغہ کے ساتھ اس طرح ہے۔

انا ابن جلا وطلاع الثنایا::متٰی اضع العمامۃ تعرفونی۔

جسے انھوں نے تکلم سے غیبت کی طرف بدل دیا ہے۔

وربمایسمی:۔ اگر ایک یا ایک سے زیادہ شعروں کا تضمین کیا جائے تو اسے استعانت کہتے ہیں۔ یہ عان یعین عونًا سے مأخوذ ہے بمعنٰی مدد کرنا تو اس میں بھی کوئی دوسرے شاعر سے اپنے شعر کا معنٰی پورا کرنے کیلئے مدد لی جاتی ہے اسلئے اسے استعانت کہتے ہیں۔

اور اگر ایک مصرعہ یا اسے کم کی تضمین کی جائے تو اسے ایداع اور رفو کہتے ہیں۔

اسے ایداع اسلئے کہتے ہیں کہ یہ ودیعت سے مأخوذ ہے اور ودیعت کے معنٰی ہیں امانت رکھنا اور اس میں بھی گویا کہ ایک شاعر دوسرے شاعر کا شعر اپنے شعر کا جزء بنا کر اسے اپنے پاس امانت رکھتا ہے۔

اور اسے رفو اسلئے کہتے ہیں کہ رفو کے معنٰی ہیں پھٹے ہوئے کپڑے میں پیوند لگانا اور اس میں بھی ایک شاعر دوسرے شاعر کے شعر کیساتھ اپنے شعر کی پھٹن کی پیوندکاری کرتا ہے اسلئے اسے رفو کہتے ہیں۔

وَأَمَّا الْعَقْدُ فَهُوَ أَنْ يُنْظَمَ نَثْرٌ قُرْاٰنًا كَانَ أَوْحَدِيْثًا أَوْمَثَلًا أَوْغَيْرَ ذٰلِكَ لَاعَلٰى طَرِيْقِ الْاِقْتِبَاسِ يَعْنِيْ اِنْ كَانَ نَثْرٌ قُرْاٰنًا أَوْحَدِيْثًا فَنَظْمُهٗ اِنَّمَا يَكُوْنُ عَقْدًا اِذَا غُيِّرَ تَغَيُّرًا كَثِيْرًا أَوْاُشِيْرَ اِلٰى أَنَّهٗ مِنَ الْقُرْاٰنِ أَوِالْحَدِيْثِ وَاِنْ كَانَ غَيْرَ الْقُرْاٰنِ وَالْحَدِيْثِ فَنَظْمُهٗ عَقْدٌ كَيْفَ مَاكَانَ اِذْلَادَخْلَ فِيْهِ لِلْاِقْتِبَاسِ كَقَوْلِهٖ شِعْرٌ مَابَالُ مَنْ أَوَّلُهٗ نُطْفَةٌ وَجِيْفَةٌ اٰخِرُهٗ يَفْخَرُ اَلْجُمْلَةُ حَالٌ اَيْ مَابَالُهٗ مُفْتَخِرًا عَقْدُ قَوْلِ عَلِيٍّ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ مَالِابْنِ اٰدَمَ وَالْفَخْرُ وَاِنَّمَا أَوَّلُهٗ نُطْفَةٌ وَاٰخِرُهٗ جِيْفَةٌ

ترجمہ:۔

اور جہاں تک عقد ہے تو وہ نثر کو نظم کرنے کا نام ہے خواہ قرآن ہو یا حدیث مثل ہو یا غیر مثل لیکن یہ اقتباس کے طور پر نہ ہو یعنی اگر عقد قرآن یا حدیث ہو تو اس کو نظم کرنا اس صورت میں عقد ہو گا جب بہت زیادہ تغیر کر دیا جائے اور یا اس طرف اشارہ کر دیا جائے کہ وہ قرآن یا حدیث میں سے ہے

اور اگر قرآن یا حدیث کے علاوہ ہو تو اس کو نظم کرنا عقد ہے خواہ کسی طرح سے بھی ہو کیونکہ اس میں اقتباس کو دخل نہیں ہے جیسے شعر کیا حال ہے اس کا جس کی ابتداء نطفہ ہے اور انتہاء مردہ ہے پھر بھی وہ فخر کرے شاعر نے اس میں حضرت علی کے اس قول کا عقد کیا ہے کہ انسان کا فخر سے کیا ناطہ ہے جبکہ اس کی ابتداء نطفہ سے ہے اور انتہاء مردہ ہو کر مٹی ہونا ہے۔

تشریح:۔

واما العقد:۔ سرقات شعریہ کے متصلات میں سے ایک عقد ہے۔ عقد کے لغوی معنی ہیں گرہ لگانا، گٹھ لگانا اور اصطلاح میں عقد کسی قرآنی آیت یا حدیث یا ضرب المثل کو منظوم بنانا بشرطیکہ یہ اقتباس کے طور پر نہ ہو۔

البتہ پھر اس میں ذراسی تفصیل ہے اور وہ تفصیل یہ ہے کہ اگر قرآن یا حدیث ہو تو اس میں عقد بنانا تب صحیح ہوتا ہے جب اس میں خوب ردو بدل کر دیا جائے اور اگر غیر قرآن وحدیث ہو تو اس میں خوب ردو بدل کرنے کی ضرورت نہیں ہے ذراسی تبدیلی کیساتھ بھی اس میں عقد بنانا صحیح ہے۔

اس کی وجہ سے یہ ہے کہ قرآن وحدیث میں خوب ردو بدل نہ کرنے سے اس پر تضمین کا شبہ ہوتا ہے جبکہ غیر قرآن وحدیث میں چونکہ تضمین کا شبہ نہیں ہوتا ہے اسلئے اس میں خوب ردو بدل کرنے کی ضرورت بھی نہیں ہے۔

غیر قرآن وحدیث سے عقد بنانے کی مثال جیسے ابوالعتاہیہ کا یہ شعر ہے۔

مابال اوّلہٗ نطفة::وجيفة آخرہٗ يفخر۔

ترجمہ:۔ اس کا کیا حال ہے جس کی ابتداء نطفہ اور انتہاء (مرکر) گندگی ہے کہ وہ فخر کرتا ہے۔

یہ شعر حضرت علیؓ کے قول سے بنایا ہے چنانچہ حضرت علیؓ کا قول ہے کہ مالابن آدم والفخر وانمااولہٗ نطفة وآخرہٗ جيفة۔

انسان کا فخر کیساتھ کیا تعلق ہے اس کا اول تو نطفہ ہے اور آخر مردہ ہو کر گندگی کا ڈھیر بننا ہے۔

فائدہ:۔ مصنفؒ نے قرآن وحدیث سے عقد کی مثال ذکر نہیں کی ہے چنانچہ قرآن سے عقد کی مثال یہ شعر ہے

فان الله خلاق البرايا::عنت لجلال هيبتہٖ الوجوه۔

يقول اذاتداينتم بدين::الٰى اجل مسمًّى فاكتبوه۔

حدیث سے عقد کی مثال طاہر ابن معوذ الشبلی کا یہ شعر ہے۔

عمدة الدين عندنا كلمات ::قالهن خير البرية۔

اتق الشبهات وزهدودع ما::ليس يعينك واعملن بنية۔

اس میں چار حدیثوں کو نظم کیا ہے۔

(۱)انما الاعمال بالنيات(۲)الحلال بين والحرام بين وبينهماشبهات

(۳)ازهدفي الدنيايحبك الله وازهدفيمافي ايدى الناس يحبّك الناس (۴)من حسن اسلام المرأتركہٗ مالايعنيه۔

وَاَمَّا الْحَلُّ فَهُوَاَنْ يُنْثَرَنَظْمٌ وَاِنَّمَايَكُوْنُ مَقْبُوْلًااِذَاكَانَ سَبْكُهٗ مُخْتَارًالَايَنْقَصِرُعَنْ سَبْكِ النَّظْمِ وَاَنْ يَكُوْنَ حُسْنَ الْمَوْقِعِ مُسْتَقِرًّافِيْ مَحَلِّهٖ غَيْرَ قَلِقٍ كَقَوْلِ بَعْضِ الْمَغَارِبَةِفَاِنَّهٗ لَمَّاقَبُحَتْ فِعْلَاتُهٗ وَحَنْظَلَتْ نَخْلَاتُهٗ اَيْ صَارَتْ ثِمَارُنَخْلَاتِهٖ كَالْحَنْظَلِ فِي الْمُرَارَةِ لَمْ يَزَلْ سُوْءُ الظَّنِّ يَقْتَادُ اَيْ يَقُوْدُهٗ اِلَي تَخَيُّلَاتٍ فَاسِدَةٍوَتَوَهُّمَاتٍ بَاطِلَةٍ وَيُصَدِّقُ هُوَتَوَهُّمَهُ الَّذِيْ يَعْتَادُهٗ مِنَ الْاِعْتِيَادِحَلَّ قَوْلِ اَبِي الطَّيِّبِ شِعْرٌ اِذَاسَاءَ فِعْلُ الْمَرْءِ سَاءَتْ ظُنُوْنُهٗ وَصَدَّقَ مَا يَعْتَادُهٗ مِنْ تَوَهُّمٍ يَشْكُوْسَيْفَ الدَّوْلَةِ وَاِسْتِمَاعَهٗ لِقَوْلِ اَعْدَائِهٖ۔

ترجمہ:۔

اور جہاں تک حل ہے تو وہ نظم کو نثر کرنا ہے اور یہ اس وقت مقبول ہوگا جب اس کا اسلوب بہتر ہو اور ترتیب الفاظ میں نظم سے کمتر نہ ہو اور مقتضاء

حال کے مطابق ہو اور باعث اضطراب بھی نہ ہو جیسے بعض مغاربہ کا قول ہے کہ جب اس کے افعال برے ہو گئے اور اس کی کھجوروں کے پھل یعنی افکار اندرائن کی طرح کڑوے کسیلے ہو گئے تو برا گمان اس کی قیادت کرنے لگا یعنی فاسد خیالات اور باطل توہمات کی طرف اس کو کھینچتا رہا اور وہ اپنے اس وہم کی تصدیق کرنے لگا جس کا عادی بن چکا تھا اس عبارت میں متنبی کے اس شعر کا حل ہے کہ جب آدمی کا فعل برا ہو جائے تو اس کے گمان بھی برے ہو جاتے ہیں اور اپنے معتاد توہمات کو سچ سمجھنے لگتا ہے اس میں وہ سیف الدولہ سے شکایت کر رہا ہے کہ وہ دشمنوں کی باتوں کو سن کر ان سے متاثر ہو رہا ہے۔

تشریح:۔

واما الحل:۔سرقہ کے متعلقات میں سے ایک حل ہے حل کے لغوی معنٰی ہیں کھولنا۔اور اصطلاح میں حل کسی منظوم کلام کو منثور بنانے کو کہتے ہیں۔ البتہ حل کے مقبول ہونے کیلئے دو شرطیں ہیں پہلی شرط یہ ہے کہ وہ کلام منثور نظم الفاظ میں اور وضع ترتیب حروف میں انتہائی عمدہ واقع ہوا ہو اور دوسری شرط یہ ہے کہ وہ بلاغت کے اصول کے مطابق ہونے کے ساتھ ساتھ اس کے معنٰی میں بھی کوئی اضطراب نہ ہو ورنہ وہ مقبول نہیں ہوگا۔

جیسے بعض اہل مغرب کا یہ قول ہے ”فانهٗ لماقبحت فعلاتهٗ وحنظلت نخلاتهٗ لم یزل سوء الظن یقتاد ویصدق توهمهٗ الذی یعتادهٗ۔

تحقیق المفردات:۔ حنظل کے مختلف نام ہے، اونٹ کٹارا، اندرائن، یہ ایک انتہائی کڑوا پھل ہوتا ہے جسے اونٹ بڑے شوق سے کھاتے ہیں۔ یہاں پر اس سے افکار کے نتیجے میں نکلنے والی بیکار باتیں ہیں۔

ترجمہ:۔لہٰذا جب اس کے افعال برے ہو گئے اور اس کے کھجور کے پھل کڑوے کسیلے ہو گئے تو اس کا برا گمان مسلسل اسے نکیل سے پکڑ کر لے جاتا رہا اور وہ اپنے ان توہمات کی تصدیق کرتا رہا جس کا وہ عادی بن چکا تھا۔

تشریح:۔

یہ نثر متنبی کے اس شعر کو سامنے رکھ کر بنایا گیا ہے جس میں اس نے سیف الدولہ سے اس کے خلاف دشمنوں کی بات سننے پر شکوہ کیا ہے کہ

اذاساء فعل المرأ سائت ظنونهٗ ::وصدق ما یعتادهٗ من توهم۔

ترجمہ:۔جب آدمی کا کام برا ہو جائے تو اس کا گمان بھی برا ہو جاتا ہے اور وہ اس بات کی تصدیق کرتا ہے جس کی اس کو عادت پڑتی ہے۔

وَاَمَّاالتَّلْمِيْحُ صَحَّ بِتَقْدِيْمِ اللَّامِ عَلَى الْمِيْمِ مِنْ لَمَحَهٗ اِذَااَبْصَرَهٗ وَنَظَرَاِلَيْهِ وَكَثِيْرًامَاتَسْمَعُهُمْ يَقُوْلُوْنَ لَمَحَ فُلَانٌ وَاَمَّاالتَّمْلِيْحُ بِتَقْدِيْمِ الْمِيْمِ عَلَى اللَّامِ بِمَعْنَى الْاِتْيَانِ بِالشَّيْءِ الْمَلِيْحِ كَمَافِي التَّشْبِيْهِ وَالْاِسْتِعَارَةِ فَهُوَهٰهُنَاغَلَطٌ مَحْضٌ وَاِنْ اَخَذَ مَذْهَبًا فَهُوَاَنْ يُشَارَ فِيْ فَحْوَى الْكَلَامِ اِلٰى قِصَّةٍاَوْشِعْرٍاَوْمَثَلٍ سَائِرٍمِنْ غَيْرِذِكْرِهٖ اَيْ ذِكْرِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْقِصَّةِاَوِالْمَثَلِ فَالتَّلْمِيْحُ اِمَّافِي النَّظْمِ اَوْفِي النَّثْرِوَالْمُشَارُاِلَيْهِ فِيْ كُلِّ مِنْهُمَااِمَّااَنْ يَكُوْنَ قِصَّةًاَوْ شِعْرًااَوْمَثَلًايَصِيْرُسِتَّةَاَقْسَامٍ وَالْمَذْكُوْرُفِي الْكِتَابِ مِثَالُ التَّلْمِيْحِ فِي النَّظْمِ اِلَى الْقِصَّةِوَالشِّعْرِ۔

ترجمہ:۔

اور جہاں تک تلمیح ہے یہ لام کی تقدیم کے ساتھ ہے لمحہٗ بمعنٰی ابصرہٗ سے ماخوذ ہے۔اور بسا اوقات تو ان کو یوں کہتے ہوئے سنے گا کہ ”لمح فلان ھٰذا البیت فقال کذا“ یا فی ھٰذا البیت تلمیح الٰی قول فلان باقی تملیح لام پر میم کی تقدیم کے ساتھ کسی مزیدار چیز کو کلام میں لانے کو کہتے ہیں جیسا کہ تشبیہ اور استعارہ میں ہوتا ہے تو یہ یہاں پر بالکل غلط ہے اگر چہ اس کو مذہب بنا لیا گیا ہے اور وہ یہ ہے کہ دوران کلام کسی قصہ یا شعر یا کہاوت کی طرف اس کو ذکر کئے بغیر اشارہ کر دیا جائے یعنی قصہ یا کہاوت یا شعر کو ذکر کئے بغیر اس کی طرف اشارہ کر دیا جائے پھر تلمیح نظم میں ہوگی یا نثر میں پھر ان میں سے ہر ایک کا مشار الیہ کوئی قصہ ہوگا یا شعر ہوگا یا کہاوت ہوگی تو یہ چھ قسمیں بن جائیں گی کتاب میں صرف وہ تلمیح مذکور ہے جو نظم میں ہو اور اس کا اشارہ قصہ یا شعر کی طرف ہو۔

تشریح:۔

واما التلمیح :۔ یہ باب تفعیل سے ہے اس کا مجرد "لمح" ہے یہ میم پرلام کی تقدیم کے ساتھ ہے چنانچہ کہا جاتا ہے لمح فلان ھذا لبیت ۔ فلاں نے اس شعر کی طرف دیکھا ہے، یا کہا جاتا ہے فی ھذا البیت تلمیح الی قول فلان ۔ اس شعر میں فلاں کی بات کی طرف اشارہ ہے۔
تملیح میم پرلام کی تقدیم کے ساتھ اس کے معنی ہیں کسی چیز کا نمکین اور مزیدار ہونا۔ ان دونوں میں فرق ہے علامہ شیرازی نے ان دونوں کو ایک قرار دیا ہے جو ان کی غلطی ہے جسے دیکھ کر کئی لوگوں نے ان کی پیروی کر کے ایک غلط بات کی پیروی کی ہے۔
تو تلمیح کے لغوی معنی ہیں اشارہ کرنا۔ اور اصطلاح میں تلمیح دوران کلام اپنے کلام میں کسی قصہ یا شعر یا کسی مشہور ضرب المثل کی طرف اشارہ کرنے کو کہتے ہیں پھر یہ نظم اور نثر دونوں میں ہو سکتا ہو۔
تو اس کی کل چھ صورتیں بن جائیں گی کہ نظم میں تینوں کی طرف اشارہ ہو یا نثر میں تینوں کی طرف اشارہ ہو۔
مصنفؒ نے ان میں سے صرف دو صورتوں کی مثالیں ذکر کردی ہیں کہ کسی واقعہ کی طرف اشارہ کر دیا جائے یا کسی شعر کی طرف اشارہ کر دیا جائے باقی چار صورتیں تین نثر کی اور ایک نظم کی جن میں کسی ضرب المثل کی طرف اشارہ ہو ان کی مثال ذکر نہیں کی ہے۔

كَقَوْلِهِ شِعْرٌ فَوَاللّٰهِ مَا اَدْرِىْ اَاَحْلَامُ نَائِمٍ اَلَمَّتْ بِنَا اَمْ كَانَ فِي الرَّكْبِ يُوْشَعُ وَصَفَ لُحُوْقَهُ بِالْاَحِبَّةِ الْمُرْتَحِلِيْنَ وَطُلُوْعَ شَمْسٍ وَجْهِ الْحَبِيْبِ مِنْ جَانِبِ الْخِدْرِ فِي ظُلْمَةِ اللَّيْلِ ثُمَّ اسْتَعْظَمَ ذٰلِكَ وَاسْتَغْرَبَ وَتَجَاهَلَ تَحَيُّرًا وَتَدَلُّهًا وَقَالَ هٰذَا حُلْمٌ اَرَاهُ فِي النَّوْمِ اَمْ كَانَ فِيْمَا بَيْنَ الرَّكْبِ يُوْشَعُ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلٰى نَبِيِّنَا وَعَلَيْهِ السَّلَامُ فَرُدَّ الشَّمْسُ بِدُعَائِهِ اَشَارَ اِلٰى قِصَّةِ يُوْشَعَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَاسْتِيْقَافِهِ الشَّمْسَ عَلٰى مَا رُوِيَ اَنَّهُ قَاتَلَ الْجَبَّارِيْنَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ فَلَمَّا اَدْبَرَتِ الشَّمْسُ خَافَ اَنْ تَغِيْبَ قَبْلَ اَنْ يَفْرُغَ مِنْهُمْ وَيَدْخُلَ السَّبْتُ فَلَا يَحِلُّ لَهُ قِتَالُهُمْ فِيْهِ فَدَعَا اللّٰهَ تَعَالٰى فَرَدَّ لَهُ الشَّمْسَ حَتّٰى فَرَغَ مِنْ قِتَالِهِمْ۔

ترجمہ:۔
جیسے شعر خدا کی قسم میں نہیں جانتا ہوں کہ سونے والے کا خواب مجھ پر اترا ہے یا قافلہ میں حضرت یوشع ہیں شاعر نے رحلت کرنے والے احباب کے ساتھ ملاقات ہونے کی اور رات کی تاریکی میں پردے کے پیچھے سے محبوبہ کے سورج جیسے خوبصورت چہرے کا طلوع ہونے کا ذکر کیا ہے پھر اس کو نادر اور عجیب سمجھ کر اظہار حیرت کے طور پر کہتا ہے کہ کیا یہ کوئی خواب ہے جسے میں دیکھ رہا ہوں یا اس قافلہ میں حضرت یوشع علیہ السلام موجود ہیں تو اللہ نے آپ کی دعاء کی برکت سے سورج کو غروب ہونے سے روک دیا ہے اس میں شاعر نے حضرت یوشعؑ اور ان کی دعاء کی برکت سے سورج کے رک جانے کے واقعہ کی طرف اشارہ کیا ہے جیسا کہ منقول ہے کہ حضرت یوشعؑ جمعہ کے دن قوم جبارین کے ساتھ جہاد کر رہے تھے اتنے میں سورج غروب ہونے لگا تو آپ نے اس خوف سے کہ کہیں جہاد سے فارغ ہونے سے پہلے سورج غروب نہ ہو جائے اور ہفتہ کی رات نہ آجائے جس میں جہاد کرنا ناجائز تھا دعا کی تو اللہ تعالیٰ نے آپ کے فارغ ہونے تک سورج کو لوٹا دیا ہے۔

تشریح:۔
وہ تلمیح جس میں کسی واقعہ کی طرف شعر میں اشارہ ہو جیسے ابو تمام کا یہ شعر ہے۔

فواللہ ما ادری أأحلام نائم ::ألمت بنا أم کان فی الرکب یوشع۔

تحقیق المفردات:۔ احلام حلم کی جمع ہے اس کے معنی ہیں نیند کی حالت میں خواب دیکھنا۔ الـمت نازل ہونا اترنا۔ یوشع بن نون ایک پیغمبر گزرے ہیں جو حضرت موسیٰ کے سفر طلب علم میں شاگرد کی حیثیت سے ان کے ساتھ تھے اور پھر موسیٰؑ کے انتقال فرما جانے کے بعد انہیں خدا نے نبوت سے نواز کر حضرت موسیٰ کے خلیفہ اور نائب بنایا تھا اور جس طرح حضرت موسیٰؑ کو قوم جبارین کے خلاف جہاد کرنے کا حکم تھا ان کو بھی قوم جبارین کے ساتھ جہاد کرنے کا حکم تھا۔

ترجمہ:۔ خدا کی قسم میں نہیں جانتا ہوں کہ یہ سونے والے کا کوئی خواب ہم پر نازل ہوا ہے؟ یا اس قافلے میں حضرت یوشعؑ ہیں۔

محل استشہاد:۔اس شعر میں ابوتمام نے ''ام فی الرکب یوشع'' کہکر تلمیح کے طور پر حضرت یوشعؑ کی زندگی میں پیش آنے والے ایک واقعہ کی طرف اشارہ کردیا ہے۔اور وہ واقعہ اس طرح ہے کہ حضرت یوشعؑ جمعہ کے دن قوم جبارین کے ساتھ جہاد کررہے تھے جہاد کرتے کرتے جمعہ کا دن ڈھلنے لگا اور شام آنے لگی جبکہ ابھی قوم جبارین کی شکست میں ذرا سی دیر تھی کی اگر ان پر مزید کچھ حملے کردئے جاتے تو وہ شکست سے دوچار ہوجاتے جبکہ شام ڈھلنے کے بعد چونکہ ہفتہ کی رات شروع ہوجاتی تھی جس میں بنی اسرئیل کیلئے سبت کے تعظیم کی وجہ سے لڑائی بھڑائی کرنے کی ممانعت تھی تو انھوں نے اللہ سے دعا کی کہ ربا سورج کو لوٹا دے تاکہ میں جہاد سے فارغ ہوجاؤں تو اللہ نے ان کیلئے سورج کا ٹکیہ واپس کردیا اور شام ڈھلنے سے رک گئی تو انھوں نے اپنا کام مکمل کردیا۔

شعر کا مطلب:۔اس شعر میں متنبی کہہ رہا ہے کہ جب میں رات ڈھلے اس قافلے میں چلا گیا جس میں میری محبوبہ تھی اور وہ لوگ کہیں دوسری جگہ جانے والے تھے تو پردے کی اوٹ سے میری محبوبہ کا چہرہ دِکھا تو پورے کا پورا قافلہ ہی اس کے چہرے کی دمک چمک سے اٹھا تو میں نے عشق ومحبت کی وادی میں عقل سے ہاتھ دھوکر حیران ہوکر کہا کہ یہ میں جاگتے میں سونے والے انسان کی طرح کوئی خواب دیکھ رہا یا اس قافلے میں حضرت یوشعؑ ہیں کہ ان کی دعا کی وجہ سے ڈھلتا ہوا سورج لوٹ آیا ہے۔

وَكَقَوْلِهٖ شِعْرٌ لَعَمْرٌ وَاللَّامُ لِلْاِبْتِدَاءِ وَهُوَ مُبْتَدَأٌ مَعَ الرَّمْضَاءِ اَیِ الْاَرْضِ الْحَارَّةِ الَّتِیْ تَرْمَضُ فِیْهَا الْقَدَمُ اَیْ تَحْتَرِقُ حَالٌ مِنَ الضَّمِيْرِ فِیْ اَرَقَّ وَالنَّارُ مَرْفُوْعٌ مَعْطُوْفٌ عَلٰی عَمْرٍو اَوْ مَجْرُوْرٌ مَعْطُوْفٌ عَلَی الرَّمْضَاءِ تَلْتَظِیْ حَالٌ مِنْهَا وَمَا قِيْلَ اِنَّهَا صِفَةٌ عَلٰی حَذْفِ الْمَوْصُوْلِ اَیِ النَّارُ الَّتِیْ تَلْتَظِیْ تَعَسُّفٌ لَا حَاجَةَ اِلَيْهِ اَرَقُّ خَبَرُ الْمُبْتَدَأِ مِنْ رَقَّ لَهٗ اِذَا رَحِمَهٗ وَاَحْفٰی مِنْ حَفِیَ عَلَيْهِ تَلَطَّفَ وَتَشَفَّقَ مِنْكَ فِیْ سَاعَةِ الْكَرْبِ اَشَارَ اِلَی الْبَيْتِ الْمَشْهُوْرِ وَهُوَ قَوْلُهٗ شِعْرٌ اَلْمُسْتَجِيْرُ اَیِ الْمُسْتَغِيْثُ بِعَمْرٍو عِنْدَ كُرْبَتِهٖ اَلضَّمِيْرُ لِلْمَوْصُوْلِ اَیِ الَّذِیْ يَسْتَغِيْثُ عِنْدَ كُرْبَتِهٖ بِعَمْرٍو كَالْمُسْتَجِيْرِ مِنَ الرَّمْضَاءِ بِالنَّارِ وَعَمْرٌو هُوَ جَسَّاسُ بْنُ مُرَّةَ وَذٰلِكَ اَنَّهٗ لَمَّا رَمٰی كُلَيْبًا وَوَقَفَ فَوْقَ رَاْسِهٖ قَالَ لَهٗ كُلَيْبٌ يَا عَمْرُو اَغِثْنِیْ بِشَرْبَةِ مَاءٍ فَاَجْهَزَ عَلَيْهِ فَقِيْلَ اَلْمُسْتَجِيْرُ بِعَمْرٍو الْبَيْتَ۔

ترجمہ:۔

اور جیسے شعر البتہ عمرو لام ابتدائیہ ہے اور عمرو مبتداء ہے گرم زمین کے ساتھ رمضاء وہ گرم زمین جس میں پاؤں جلتے ہیں یہ ارق کی ضمیر سے حال ہے اور آگ یہ عمرو پر معطوف ہونے کی وجہ سے مرفوع یا رمضاء پر معطوف ہونے کی وجہ سے مجرور ہے بھڑکتی ہوئی آگ ''تلتظی'' ''نار'' سے حال ہے اور یہ جو کہا گیا ہے کہ موصول کے حذف کرنے کیساتھ یہ صفت ہے یعنی وہ آگ جو جلائے تو یہ محض تعسف ہے جس کی کوئی ضرورت نہیں ہے زیادہ نرم ہے مبتدا ءکیلئے خبر ہے اور یہ رق لہ سے ماٴخوذ ہے بمعنی رحم کرنا اور مہربان ہے ھی علیہ سے ماٴخوذ ہے بمعنی مہربان ہونا تجھ سے مصیبت کے وقت اس میں ایک مشہور شعر کی طرف اشارہ ہے اور وہ شعر یہ ہے کہ اپنی مصیبت کے وقت عمرو کی پناہ لینے والا ضمیر موصول کی طرف لوٹ رہی ہے یعنی جو آدمی مصیبت کے وقت عمرو کی پناہ لے ایسا ہے جیسے کوئی گرم زمین سے بھاگ کر آگ کی پناہ لے اور عمرو وہ جساس ابن مرہ ہے اس کا قصہ اس طرح ہے کہ اس نے جب کلیب کو تیر مار کر اس پر چڑھ بیٹھا تو کلیب نے کہا کہ اے عمرو ایک گھونٹ پانی پلانے کے ساتھ میری مدد کردے! اس پر عمرو نے اسے جلدی سے قتل کر ڈالا تو اس پر یہ شعر کہا گیا ہے المستجیر بعمرو الخ

تشریح:۔

اس تلمیح کی مثال جس میں کسی دوسرے شعر کی طرف شعر میں اشارہ ہو جیسے یہ شعر ہے۔

لعمرو مع الرمضاء والنار تلتظی::أرقُّ وأحفٰی منك فی ساعة الكرب۔

تحقیق المفردات:۔الرمضاء وہ زمین جو مسلسل دھوپ کے تپش کے پڑنے کی وجہ سے اتنی گرم ہوگئی ہو کہ اس پر پیر دھرنے سے پیر جلتے ہوں

۔ النار تلتظی دہکتی آگ ۔ ارقُّ رقّ سے اسم تفضیل کا صیغہ ہے اس کے معنی ہیں زیادہ مہربان ہونا۔ احفی حفی سے اسم تفضیل ہے اس کے معنی ہیں زیادہ شفیق وکریم ہونا۔

ترجمہ:۔ البتہ اے عمرو تپتی ہوئی زمین اور دہکتی ہوئی آگ سختی اور مصیبت کی گھڑی میں تجھ سے زیادہ مہربان وشفیق ہیں۔

ترکیب:۔ مع الرمضاء یہ بعد میں آنے والا ارق اسم تفضیل کی ضمیر سے حال مقدم ہے۔ النار میں دو احتمال ہیں ایک احتمال یہ ہے کہ یہ مرفوع ہو عمرو پر معطوف ہونے کی وجہ سے اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ مجرور ہو مع الرمضاء پر معطوف ہونے کی وجہ سے ۔ تلتظی النار سے حال ہے بعض لوگوں نے کہا ہے کہ یہ حذف موصول کی وجہ سے النار کی صفت ہے اور اس کی تقدیری عبارت یوں بنے گی کہ النار التی تلتظی ۔ یہ صحیح نہیں ہے۔ ارق اور احفی دونوں لعمرو مبتداء کیلئے خبر ہیں۔

محل استشہاد:۔ اس شعر میں ایک دوسرے مشہور ومعروف شعر کی طرف اشارہ ہے جو اس طرح ہے۔

المستجیر بعمرو عند کربتہ:: کالمستجیر من الرمضاء بالنار۔ ترجمہ:۔ اپنی مصیبت کے وقت عمرو سے مدد مانگنا اس طرح ہے جس طرح کوئی تپتی زمین کی تپش سے بچنے کیلئے دھکتی ہوئی آگ میں کودے یعنی جس طرح گرم زمین کی تپش سے بچنے کیلئے آگ میں کودنے والے کو کوئی راحت وآرام نہیں پہنچ سکتا ہے اسی طرح مصیبت کے وقت عمرو سے مدد مانگنے سے بھی اسے کوئی آرام نہیں پہنچ سکتا ہے۔

اس شعر کا پس منظر یہ ہے کہ زمانہ جاہلیت میں بسوس نامی ایک عورت اپنے پڑوسی کا اونٹ لیکر اپنی بہن ہیلہ کے پاس چلی گئی اس کا بیٹا تھا جساس ابن مرہ ان کا تعلق قبیلہ بنی بکر سے تھا اور وہاں پر کلیب نامی ایک آدمی قبیلہ تغلب کا سردار تھا اس کی ایک چراگاہ تھی جس میں صرف اس کے اور آپس میں رشتوں کے ہونے کی وجہ سے جساس ابن مرہ کے اونٹ چرتے تھے جب بسوس نامی یہ عورت اپنی بہن کے پاس پہنچ گئی تو دوسرے دن صبح ہی صبح جساس کے اونٹوں کے ساتھ اس کی اونٹنی بھی چرنے کیلئے چراگاہ میں چلی گئی ۔کلیب نے جب یہ دیکھا کہ جساس کے اونٹ کے ساتھ ایک اجنبی اونٹنی بھی ہے تو اس نے اسے ایک تیر مارا جو اس کے تھنوں میں جالگا اور وہ اونٹنی واپس بھاگ کر جساس کے گھر کے آنگن میں جابیٹھی جب بسوس نے دیکھا کہ اس کی اونٹنی کا یہ حشر ہو رہا ہے کہ اس کے تھنوں سے خون اور دودھ کا فوارہ پھوٹ رہا ہے تو اس نے بین کرنا شروع کر دیا کہ ''واذلاہ واغربتاہ'' یعنی ہائے میں کمزور ہوں یا ہائے میں مسافر ہوں ورنہ میں اس کا بدلہ لیتی جساس نے سن کر خالہ کو تسلی دی کہ خالہ پریشان مت ہو میں ان کا سردار قتل کر کے اس کا بدلہ چکاؤں گا چنانچہ وہ موقعہ کے انتظار میں بیٹھ گیا ایک بار کلیب اپنے گاؤں سے باہر کسی جنگل میں چلا گیا تو جساس نے پیچھے سے جاکر اس کی پیٹھ میں ایک نیزہ مارا جس کی وجہ سے وہ اپنی سواری سے گر گیا تو جساس اس کے سر کے پاس کھڑا ہو گیا کلیب نے انتہائی پیاس کے عالم میں اس سے پانی مانگا تو جساس وہاں سے چلدیا اس کے بعد وہاں پر عمرو ابن الحارث پہنچا تو کلیب نے اس سے پانی کی درخواست کی تو عمرو نے اس پیاسے کو پانی پلانے کے بجائے جلدی سے تلوار نکال کر اس کا کام تمام کر دیا جب لوگوں کو اس کا علم ہوا تو ان میں سے کسی نے یہ شعر کہا ہے کہ مصیبت کی گھڑی میں عمرو سے مدد مانگنے والا تپتی زمین سے آگ دہکتی آگ میں کودنے والے کی طرح ہے۔

فَصْلٌ مِنَ الْخَاتِمَةِ فِي حُسْنِ الْاِبْتِدَاءِ وَالتَّخَلُّصِ وَالْاِنْتِهَاءِ يَنْبَغِي لِلْمُتَكَلِّمِ شَاعِرًا كَانَ اَوْ كَاتِبًا اَنْ يَتَأَنَّقَ اَيْ يَتَتَبَّعَ الْاٰنِقَ اَيِ الْاَحْسَنَ يُقَالُ تَأَنَّقَ فِي الرَّوْضَةِ اِذَا وَقَعَ فِيْهَا مُتَتَبِّعًا لِمَا يُوْنِقُهُ اَيْ يُعْجِبُهُ فِيْ ثَلَاثَةِ مَوَاضِعَ مِنْ كَلَامِهِ حَتّٰى تَكُوْنَ تِلْكَ الْمَوَاضِعُ الثَّلَاثَةُ اَعْذَبَ لَفْظًا بِاَنْ يَكُوْنَ فِيْ غَايَةِ الْبُعْدِ عَنِ التَّنَافُرِ وَالثِّقْلِ وَاَحْسَنَ سَبْكًا بِاَنْ يَكُوْنَ فِيْ غَايَةِ الْبُعْدِ مِنَ التَّعْقِيْدِ وَالتَّقْدِيْمِ وَالتَّاخِيْرِ الْمُلْبِسِ وَاَنْ يَكُوْنَ الْاَلْفَاظُ مُتَقَارِبَةً فِي الْجَزَالَةِ وَالْمَتَانَةِ وَالرِّقَّةِ وَالسَّلَاسَةِ وَيَكُوْنَ الْمَعَانِيْ مُتَنَاسِبَةً لِاَلْفَاظِهَا مِنْ غَيْرِ اَنْ يُكْتَسَى اللَّفْظُ الشَّرِيْفُ الْمَعْنَى السَّخِيْفَ اَوْ عَلَى الْعَكْسِ بَلْ يُصَاغَانِ صِيَاغَةً تَنَاسُبٍ وَتَلَاؤُمٍ وَاَصَحَّ مَعْنًى بِاَنْ يَسْلَمَ مِنَ التَّنَاقُضِ وَالْاِمْتِنَاعِ وَالْاِبْتِذَالِ وَمُخَالَفَةِ الْعُرْفِ وَنَحْوِ ذٰلِكَ۔

ترجمہ:۔

خاتمہ میں سے یہ فصل ہے حسن ابتداء، تخلص، اور انتہاء کے بیان میں متکلم کو چاہئے خواہ وہ شاعر ہو یا کاتب کہ وہ کلام کرتے وقت اچھے سے اچھا طریقہ اختیار کرے تأنق فی الروضۃ اس وقت کہا جاتا ہے جب کوئی باغ میں اچھی جگہ تلاش کرے اپنے کلام میں تین جگہ الفاظ کے اعتبار سے انتہائی شیرین ہوں اس طور پر کہ تنافر اور ثقل وغیرہ سے بالکل دور ہو اور نظم کے اعتبار سے بہتر ہو اس طور پر کہ تعقید تقدیم اور تاخیر وغیرہ سے خالی ہو اور الفاظ بھی عمدگی، سنجیدگی، متانت، جزالت، رقت، اور سلاست میں مناسب ہوں اور معنی الفاظ کے مناسب ہوں نہ یہ کہ ناقص اور رکیک معانی کو بہترین الفاظ کا جامہ پہنادیا جائے یا اس کے برعکس۔ بلکہ الفاظ اور معانی کو ایک تناسب کے ساتھ ڈھالا جائے اور معنی کی رو سے زیادہ صحیح ہوں اس طور پر کہ تناقض، امتناع، ابتذال، مخالفت عرف وغیرہ سے خالی ہو۔

تشریح:۔

اس فصل میں خاتمہ کے طور تین چیزوں کا ذکر کر رہے ہیں کہ کوئی بھی متکلم جب کلام کرے خواہ وہ متکلم شاعر ہو یا ناثر دونوں صورتوں میں اسے تین جگہوں (حسن ابتداء حسن تخلص اور حسن انتہاء) میں خصوصی طور پر اپنے کلام کو انتہائی خوبصورت اور حسین بنانے کی کوشش کی کرنی چاہئے تاکہ اس کا کلام حسین اور خوبصورت بنے اس چیز کیلئے تین چیزوں کا اہتمام کرنا چاہئے۔

(۱) الفاظ پاکیزہ خوبصورت سلیس اور خوشنما ہوں ان میں نہ تو تنافر ہو اور نہ ہی وہ زبان پر ثقیل ہوں۔

(۲) الفاظ کو جوڑ کر جملہ بنانے کی صورت میں ان میں نہ تو تعقید لفظی ہو اور نہ ہی الفاظ میں ایسی تقدیم و تاخیر ہو جس کی وجہ سے سامع پر معنی ملتبس ہو جائے اور وہ الفاظ سنجیدگی، متانت، رقت، اور سلاست میں انتہائی متقارب، ہوں اور ان الفاظ کے معنی میں انتہائی قرب و تناسب ہو اس طور پر کہ کسی بہترین لفظ کا بدترین ترین معنی نہ ہو اور نہ ہی کسی بدترین معنی کا بہترین لفظ ہو بلکہ ان کو اس طرح جوڑ دیا گیا ہو جو انتہائی مناسب اور قریبی ہوں۔

(۳) ان الفاظ کے معنی انتہائی صحیح ہوں یعنی نہ تو ان کے معنی میں تناقض ہو نہ ممتنع ہو نہ انتہائی سہل و آسان ہوں اور نہ ہی عرف کا مخالف ہو۔

أَحَدُهَا الْاِبْتِدَاءُ لِأَنَّهُ أَوَّلُ مَا يَقْرَعُ السَّمْعَ فَإِنْ كَانَ عَذْبًا حَسَنَ السَّبْكِ صَحِيحَ الْمَعْنَى أَقْبَلَ السَّامِعُ عَلَى الْكَلَامِ فَوَعَى جَمِيعَهُ وَإِلَّا أَعْرَضَ عَنْهُ وَإِنْ كَانَ الْبَاقِي فِي غَايَةِ الْحُسْنِ فَالْاِبْتِدَاءُ الْحَسَنُ فِي تَذْكَارِ الْأَحِبَّةِ وَالْمَنَازِلِ كَقَوْلِهِ شعر قِفَا نَبْكِ مِنْ ذِكْرَى حَبِيبٍ وَمَنْزِلِ بِسِقْطِ اللِّوَى بَيْنَ الدَّخُولِ فَحَوْمَلِ اَلسِّقْطُ مُنْقَطَعُ الرَّمْلِ حَيْثُ يَدِقُّ وَاللِّوَى رَمْلٌ مُعْوَجٌّ يَلْتَوِيْ وَالدَّخُولُ وَحَوْمَلُ مَوْضِعَانِ وَالْمَعْنَى بَيْنَ أَجْزَاءِ الدَّخُولِ وَحَوْمَلٍ وَفِيْ وَصْفِ الدَّارِ كَقَوْلِهِ شعر قَصْرٌ عَلَيْهِ تَحِيَّةٌ وَسَلَامٌ خَلَعَتْ عَلَيْهِ جَمَالَهَا الْأَيَّامُ خَلَعَ عَلَيْهِ أَيْ نَزَعَ ثَوْبَهُ وَطَرَحَهُ عَلَيْهِ وَيَنْبَغِيْ أَنْ يُجْتَنَبَ فِي الْمَدْحِ مِمَّا يُتَطَيَّرُ بِهِ أَيْ يُتَشَاءَمُ كَقَوْلِهِ ع مَوْعِدُ أَحْبَابِكَ بِالْفُرْقَةِ غَدٌ مَطْلَعُ قَصِيدَةٍ لِابْنِ مُقَاتِلِ الضَّرِيرِ أَنْشَدَهَا لِلدَّاعِي الْعُلْوِيْ فَقَالَ لَهُ الدَّاعِيْ هُوَ مَوْعِدُ أَحْبَابِكَ يَا أَعْمَى وَلَكَ الْمَثَلُ السُّوْءُ

ترجمہ:۔

پہلا موقعہ ابتداء ہے کیونکہ یہ سب سے پہلے سامع کے کان پر پڑتے ہیں اگر یہ شیرین اور بہتر انداز میں ہوگی تو سامع باقی کلام کو بھی توجہ سے سن کر اسے محفوظ کرے گا ورنہ اس سے اعراض کرے گا اگرچہ باقی کلام کتنا ہی بہتر کیوں نہ ہو تو ابتداء محبوبوں کے حسن اور ان کے منازل کے تذکرہ میں جیسے شعر تھوڑی دیر ٹھہر جاؤ تاکہ ہم محبوبہ اور حومل اور دخول کے درمیان اس کے مقام کو یاد کر کے روئیں سقط ریت کے ٹیلے کا منتہیٰ جو انتہائی باریک ہو اور لوئی ریت کا موڑ اور دخول اور حومل دو جگہوں کے نام ہیں یعنی محبوبہ کا مقام دخول اور حومل کے درمیان واقع ہے اور اوصاف امکنہ میں جیسے شعر اس مکان پر تحیہ اور سلام ہو جس پر زمانہ نے اپنا لباس حسن اتار کر ڈال دیا ہے خلع علیہ کپڑا اتار کر کسی پر ڈال دینے کو کہتے ہیں اور مناسب یہ ہے کہ ابتداء مدح میں ان چیزوں سے احتراز کیا جائے جن سے بدفالی لی جاتی ہے جیسے مصرعہ تیرے دوستوں کے ملنے کی جگہ کل مقام فرقہ ہے یہ مقاتل ضریر کے قصیدہ کا مطلع ہے جب اس نے داعی علوی کے سامنے یہ پڑھا تو وہ کہنے لگا اے اندھے وہ تیرے دوستوں کے ملنے کی جگہ ہوگی اور تیرا برا حال ہو۔

تشریح:۔

احدھا الابتداء:۔تو پہلی چیز یہ ہے کہ ناثر یا شاعر اپنے کلام کا ابتداء انتہائی خوبصورت اور حسین بنا کرلائے اسلئے کہ کلام کے حسن وخوبصورتی میں ابتداء کا بڑا دخل ہوتا ہے کیونکہ جب بھی کسی کے سامنے کوئی بات کی جائے گی تو ابتداء کلام کو دیکھا جاتا ہے اگر ابتداء کلام خوبصورت آسان معنٰی اور صحیح معنٰی والا ہو تو سننے والا انتہائی شوق سے سنے گا اور اگر کوئی آدمی اپنے کلام کا ابتداء ہی بھدا اور بیکار بنا کر پیش کرے اگر چہ باقی کلام انتہائی خوبصورت کیوں نہ ہو تو سننے والا غور سے سننے کے بجائے بددل ہو کر چلا جائے گا۔

محبوبوں اوران کے مقامات کے ذکر کو ابتداء کلام میں خوبصورت بنا کر پیش کرنے کی مثال جیسے امرؤالقیس کے اس شعر میں ہے۔

قفانبك من ذكرىٰ حبيب ومنزل::بسقط اللوىٰ بين الدخول فحومل

تحقیق المفردات:۔دخول اور حومل دو مقامات کے نام ہیں۔سقط باریک ریت کی تنگ وتاریک جگہ یا ٹیلہ کو کہتے ہیں۔لوی بٹی ہوئی ریت کو کہتے ہیں۔

ترجمہ:۔رک جاؤ ہم محبوب اور اس کے مقام کو یاد کر کے روئیں باریک ریت کے ٹیلے کی جگہ مقام دخول اور حومل کے بیچ میں ہے۔

محل استشہاد:۔اس میں شاعر نے کلام کا ابتداء ہی اتنا آسان اور شیرین بنا کرلایا ہے کہ ہر ایک کا سننے کو جی چاہتا ہے۔

گھر کی تعریف میں جیسے اشجع اسلمی کا یہ شعر ہے۔

قصر عليه تحية وسلام::خلعت عليه جمالها الايام۔

خلع کے معنٰی ہیں کسی سے کوئی لباس اتار کر اس پر ڈالدینا۔

ترجمہ:۔اس مکان پر تحیہ اور سلام ہو جس پر زمانہ نے اپنا لباس حسن اتار کر ڈالدیا ہے۔

محل استشہاد:۔اس میں بھی شاعر نے اپنے کلام کا ابتداء انتہائی حسین الفاظ کے ساتھ کیا ہے جسے سننے کیلئے انسان انتہائی ہمہ تن گوش ہو کر سنتا ہے۔

مدح میں ایسے الفاظ کے استعمال کرنے سے انتہائی گریز کرنا چاہئے جن سے نحوست اور بدشگونی لی جاتی ہو جیسے مقاتل ضریر کا قصیدہ کے مطلع کا وہ شعر جو اس نے داعی العلوی کے سامنے پڑھا تھا۔

موعدالحبابك بالفرقة غدا۔

مقام فرقد میں کل تم اپنے دستوں سے ملوگے۔تو اس کے جواب میں داعی علوی نے کہا اے اندھے یہ وعدہ تیرے ہی دوستوں کا ہوگا اور تیرا برا حال ہو

محل استشہاد:۔اس میں فرقۃ کے دو معنٰی ہیں ایک معنٰی ہیں مقام فرقۃ جو ایک جگہ کا نام ہے جبکہ دوسرا معنٰی ہے جدائی مقاتل الضریر کی مراد پہلا والا معنٰی ہے جبکہ داعی علوی نے اس کو جدائی کے معنٰی میں لیکر اس سے بدشگونی لی ہے۔

وَاَحْسَنُهٗ اَیْ اَحْسَنُ الْاِبْتِدَاءِ مَانَاسَبَ الْمَقْصُوْدَ بِاَنْ يَشْتَمِلَ عَلٰى اِشَارَةٍ اِلٰى مَاسِيْقَ الْكَلَامُ لِاَجْلِهٖ وَيُسَمّٰى كَوْنُ الْاِبْتِدَاءِ مُنَاسِبًا لِلْمَقْصُوْدِ بَرَاعَةَ الْاِسْتِهْلَالِ مِنْ بَرَعَ الرَّجُلُ اِذَافَاقَ اَصْحَابَهٗ فِي الْعِلْمِ وَغَيْرِهٖ كَقَوْلِهٖ فِي التَّهْنِئَةِ بُشْرٰى فَقَدْ اَنْجَزَ الْاِقْبَالُ مَاوَعَدَا وَكَوْكَبُ الْمَجْدِفِيْ اُفُقِ الْعُلٰى صَعِدَا مَطْلَعُ قَصِيْدَةٍ لِاَبِيْ مُحَمَّدٍ الْخَازِنِ يُهَنِّئُ الصَّاحِبَ بِوَلَدٍ لِابْنَتِهٖ وَقَوْلُهٗ فِي الْمَرْثِيَةِ هِيَ الدُّنْيَاتَقُوْلُ بِمَلَاءٍ فِيْهَاحَذَارِحَذَارِ اَیْ اُحْذُرْمِنْ بَطْشِیْ اَیْ اَخْذِیَ الشَّدِيْدِوَفَتْكِیْ اَیْ قَتْلِیْ بَغْتَةً فَاِنَّهٗ مَطْلَعُ قَصِيْدَةٍ لِاَبِيْ فَرَجِ السَّاوِیْ يَرْثِیْ فَخْرَ الدَّوْلَةِ۔

ترجمہ:۔

اور بہترین ابتداء وہ ہے جو مقصود کے مناسب ہو اس طور پر کہ اس میں اس چیز کی طرف اشارہ ہو جس کیلئے کلام لایا گیا ہے اور ابتداء کے مناسب مقصود ہونے کو براعۃ استہلال کہتے ہیں یہ برع الرجل سے مأخوذ ہے بمعنٰی علم وغیرہ میں آدمی کا اپنے برابروں سے فوقیت لیجانا جیسے مبارک بادی

کے موقعہ پر یہ شعر خوشخبری کی بات ہے کہ اچھے نصیب نے اپنا وعدہ پورا کر دیا اور بزرگی کا ستارہ آسمان کی بلندی پر جا پہنچا ابو خازن محمد کے قصیدے کا مطلع ہے جو صاحب کے نواسہ کی مبارک بادی میں ہے اور جیسے مرثیہ میں یہ شعر دنیا علی الاعلان کہتی ہے بچو بچو میری سخت پکڑ اور اچانک قتل کر دینے سے یہ ابو الفرج ساوی کے قصیدے کا مطلع ہے جو فخر الدولہ کے مرثیہ میں کہا ہے۔

تشریح:۔واحسنہ:۔اور کلام کے ابتداء کی انتہائی خوبصورت اور حسین نوع یہ ہے کہ مقصود کے شروع کرنے سے پہلے اجمالی طور پر مقصود کی طرف اشارہ کر دیا جائے اسے علماء بلاغت کی اصطلاح میں براعت استہلال کہتے ہیں۔

براعت استہلال لغت میں مہینہ کے شروع میں نئے چاند کے نکل جانے پر اعلان کرنے کو کہتے ہیں اور یہ برع الرجل سے ماخوذ ہے۔

یہ جملہ اس وقت کہا جاتا ہے جب کوئی آدمی اپنے تمام احباب اور ساتھیوں سے علم وکمال میں فوقیت حاصل کرے۔اور اصطلاح میں مقصود سے پہلے کسی ایسے جملے کے ذکر کرنے کو کہتے ہیں جس سے مقصود کی طرف اشارہ ہو جائے۔

جیسے ابو محمد الخازن کے قصدے کے مطلع کا یہ شعر صاحب بن عباد کو اس کے نواسے کی پیدائش پر مبارک باد دیتے ہوئے انھوں نے کہا تھا۔

بشرى فقد انجز الاقبال ماوعدا::وكوكب المجد فى افق العلى صعدا

ترجمہ:۔خوشخبری کی بات ہے کہ نیک بختی نے اپنا وعدہ پورا کر دیا اور افق پر بزرگی کا ستارہ بلند ہوا۔

محل استشہاد:۔اس میں شعر کے شروع ہی میں ابو محمد خازن نے لفظ ''بشرى'' ذکر کر کے شعر کے شروع ہی سے خوشخبری کی طرف اشارہ کیا ہے کہ آئندہ کہی جانے والی بات خوشخبری سے متعلق ہے۔

اور مرثیہ میں براعت استہلال کی مثال جیسے ابو الفرج ساوی کا فخر والدولہ کے انتقال پر یہ شعر۔

هي الدنيا تقول بملأفيها::حذار حذار من بطشي وفتكي۔

ترجمہ:۔یہ دنیا ہے علی الاعلان کہتی ہے کہ میری سخت پکڑ اور اچانک موت کے حملے سے بچو بچو!

محل استشہاد:۔اس شعر کے ابتداء ہی میں غم اور دکھ پر دلالت کرنے والا لفظ موجود ہے۔

وَثَانِيهَا اَىْ ثَانِي الْمَوْضِعِ الَّتِىْ يَنْبَغِىْ لِلْمُتَكَلِّمِ اَنْ يَتَاَنَّقَ فِيهَا التَّخَلُّصُ اَىِ الْخُرُوْجُ مِمَّا شُبِّبَ الْكَلَامُ بِهٖ اَىْ اُبْتُدِءَ وَاُفْتُتِحَ قَالَ الْاِمَامُ الْوَاحِدِىُّ مَعْنَى التَّشْبِيبِ ذِكْرُ اَيَّامِ الشَّبَابِ وَاللَّهْوِ وَالْغَزْلِ وَذٰلِكَ يَكُوْنُ فِىْ اِبْتِدَاءِ قَصَائِدِ الشِّعْرِ فَسُمِّىَ اِبْتِدَاءُ كُلِّ اَمْرٍ تَشْبِيْبًا وَاِنْ لَمْ يَكُنْ فِىْ ذِكْرِ الشَّبَابِ مِنْ تَشْبِيْبٍ مِنْ وَصْفٍ لِلْجَمَالِ اَوْ غَيْرِهٖ كَالْاَدَبِ وَالْاِفْتِخَارِ وَالشِّكَايَةِ وَغَيْرِ ذٰلِكَ اِلَى الْمَقْصُوْدِ مَعَ رِعَايَةِ الْمُلَائِمَةِ بَيْنَهُمَا اَىْ بَيْنَ مَا شُبِّبَ بِهِ الْكَلَامُ وَبَيْنَ الْمَقْصُوْدِ وَاحْتَرَزَ بِهٰذَا عَنِ الْاِقْتِضَابِ وَاَرَادَ بِقَوْلِهِ التَّخَلُّصَ مَعْنَاهُ اللُّغَوِىَّ وَاِلَّا فَالتَّخَلُّصُ فِى الْعُرْفِ هُوَ الْاِنْتِقَالُ مِمَّا اُفْتُتِحَ بِهِ الْكَلَامُ اِلَى الْمَقْصُوْدِ مَعَ رِعَايَةِ الْمُنَاسَبَةِ وَاِنَّمَا يَنْبَغِىْ اَنْ يُتَاَنَّقَ فِى التَّخَلُّصِ لِاَنَّ السَّامِعَ يَكُوْنُ مُتَرَقِّبًا لِلْاِنْتِقَالِ مِنَ الْاِفْتِتَاحِ اِلَى الْمَقْصُوْدِ كَيْفَ يَكُوْنُ فَاِنْ جَاءَ حَسَنًا مُتَلَائِمَ الطَّرَفَيْنِ حَرَّكَ مِنْ نَشَاطِهٖ وَاَعَانَ عَلٰى اِصْغَاءِ مَا بَعْدَهٗ وَاِلَّا فَبِالْعَكْسِ فَالتَّخَلُّصُ الْحَسَنُ كَقَوْلِهٖ اَىْ اَبِىْ تَمَّامٍ شِعْرٌ يَقُوْلُ فِىْ قُوْمَسَ اِسْمُ مَوْضِعٍ يُقَالُ لَهٗ دَامَغَانُ قَوْمِىْ وَقَدْ اَخَذَتْ مِنَّا السُّرٰى اَىْ اَثَّرَ فِينَا السَّيْرُ بِاللَّيْلِ وَنَقَصَ مِنْ قُوَانَا وَخُطَى الْمُهْرِيَّةِ عَطْفٌ عَلَى السُّرٰى لَا عَلَى الْمَجْرُوْرِ فِىْ مِنَّا كَمَا سَبَقَ اِلٰى بَعْضِ الْاَوْهَامِ وَهِىَ جَمْعُ خُطْوَةٍ وَاَرَادَ بِالْمُهْرِيَّةِ الْاِبِلَ الْمَنْسُوْبَةَ اِلٰى مُهْرَةَ بْنِ حِيدَانَ اَبِىْ قَبِيْلَةٍ اَلْقُوْدِ طَوِيْلَةِ الظُّهُوْرِ وَالْاَعْنَاقِ جَمْعُ اَقْوَدَ اَىْ اَثَّرَ فِينَا مُزَاوَلَةُ السُّرٰى وَمُسَايَرَةُ الْمَطَايَا بِالْخُطٰى وَمَفْعُوْلُ يَقُوْلُ هُوَ قَوْلُهٗ اَمَطْلِعَ الشَّمْسِ تَبْغِىْ اَىْ تَطْلُبُ اَنْ تَؤُمَّ اَىْ تَقْصِدَ بِنَا فَقُلْتُ كَلَّا رَدْعٌ لِلْقَوْمِ وَتَنْبِيْهٌ وَلٰكِنْ مَطْلِعَ الْجُوْدِ

ترجمہ:۔اور وہ دوسرا موقعہ جہاں پر متکلم کو اچھا طریقہ اختیار کرنا چاہئے تخلص ہے یعنی اس چیز سے نکلنا ہے جس سے کلام کو شروع کیا گیا ہو امام واحدی نے بیان کیا ہے کہ تشبیب کے معنیٰ ہیں جوانی کے زمانہ اور لہو اور غزل وغیرہ کا ذکر کرنا ہے اور یہ قصائد کے ابتدائی اشعار میں ہوتا ہے پھر ہر چیز کی ابتداء کو تشبیب کہنے لگے ہیں اگر چہ وہ جوانی کے ذکر میں نہ ہو تشبیب یعنی وصف جمال وغیرہ سے جیسے ادب افتخار، شکایت وغیرہ سے ان دونوں کے درمیان مناسبت کی رعایت کے ساتھ مقصود کی طرف انتقال کو کہتے ہیں یعنی ماشبب الکلام اور مقصود کے درمیان اور اس قید کیساتھ اقتضاب اور تخلص سے

احتراز کیا ہے اور تخلص سے اس کے لغوی معنیٰ مراد نہیں ہیں ورنہ عرف کے اعتبار سے تخلص مناسبت کا خیال رکھتے ہوئے اس سے مقصود کی طرف منتقل ہو نے کو کہتے ہیں جس سے کلام شروع کیا گیا ہے تخلص میں اچھا طریقہ اختیار کرنا اسلئے بہتر ہے کہ سامع افتتاح سے مقصود کی طرف منتقل ہونے کا منتظر ہوتا ہے کہ دیکھیں وہ کس طرح ہوتا ہے پھر اگر وہ بہتر ہو تو اس کے شوق میں جوش آئے گا اور وہ باقی کے کلام کے سننے میں مددگار ہوگا ورنہ اس کے برعکس ہوگا تو تخلص حسن جیسے ابو تمام کا یہ شعر مقام قومس میں کہا جس کو دامغان بھی کہتے ہیں میری قوم نے ایسی حالت میں کہ رات نے ہمارے قویٰ ضعیف کر دیئے تھے اور تیز رفتار اونٹوں کے چلنے کی وجہ سے ہم متأثر تھے اس کا عطف سریٰ پر ہے منا کے مجرور پر نہیں ہے جیسا کہ بعض لوگوں کو وہم ہو گیا ہے اور خطوۃ کی جمع ہے اور مہریہ سے وہ اونٹ مراد ہیں جو مہرہ بن حیدان نامی آدمی کی طرف منسوب ہیں جو لمبی لمبی گردنوں اور لمبی پشتوں والے ہوتے تھے قود اقود کی جمع ہے یعنی رات کا سفر اور سواریوں کی تیز رفتاری ہم میں اثر کر چکی تھی یقول کا مفعول یہ قول ہے کیا تو سورج کا طلوع چاہتا ہے جو ہمارے ساتھ چلنے کا ارادہ کرے تو میں نے کہا کہ ہرگز نہیں بلکہ میں تو جود و سخا کا طلوع چاہتا ہوں۔

تشریح:۔ وثانیھا:۔ وہ دوسرا مقام جس میں متکلم کو اپنا کلام خوبصورت اور حسین بنانا چاہئے تخلص ہے اور تخلص کے لغوی معنیٰ ہیں خروج یعنی نکلنا اور اصطلاح میں تخلص اس کو کہتے ہیں کہ متکلم تشبیب، ادب، افتخار، شکایت، مدح، ہجو توسل سے احتراز کر کے اصلی مقصود کی طرف نہایت لطیف طریقہ پر منتقل ہو جائے اور اس انتقال کے وقت اس میں اس قدر دقیق معنیٰ پیدا کر دے کہ سامع کو اس انتقال کا پتہ ہی نہ چلے اور جب معلوم ہو جائے تو اس وقت معلوم ہو جائے جب متکلم معنیٰ اول سے معنیٰ ثانی کی طرف منتقل ہو چکا ہو اس موقعہ پر مزید اہتمام کی وجہ یہ ہے کہ سامع شروع سے ہی اس انتظار میں ہوتا ہے کہ میرا متکلم تشبیب وغیرہ کو چھوڑ کر مقصود کس طرح شروع کرتا ہے لہذا جب یہ چھوڑنا اور شروع کرنا بہتر انداز میں ہوگا تو اس کی نشاط میں اور جوش پیدا ہوگا اور پورے ذوق و شوق کے ساتھ وہ پورے کلام کو سنے گا ورنہ توجہ نہیں دے گا جیسے عبداللہ بن طاہر کی تعریف میں ابو تمام کا یہ شعر ہے

یقول فی قومس وقد اخذت:: منا السریٰ وخطی المھریۃ القود۔

مطلع الشمس تبغی أن تؤم:: کلا ولکن مطلع الجود۔

تحقیق المفردات:۔ قومس ایک مقام کا نام ہے جس دامغان کہتے ہیں۔ سریٰ رات کے سفر کرنے کو کہتے ہیں۔ اثر کے معنیٰ ہیں رات کے سفر نے ہمارے قویٰ کو کمزور و ضعیف کر دیئے ہیں کہ اب ہم میں چلنے کی ہمت نہیں تھی۔ وخطی المھریۃ اس کا عطف سریٰ پر ہے منا کی ضمیر مجرور پر نہیں ہے اور خطی خطوۃ کی جمع ہے بمعنیٰ اونٹوں کے پیروں کے تیز تیز اٹھنے والے قدم۔ مھریۃ مہرہ بن حیدان کی طرف منسوب ہے جو اس قبیلہ کے بڑے اور سردار تھے اور ان سے منسوب اونٹ بڑے عمدہ اور بہترین ہوتے تھے۔

القود یہ جمع ہے اقود کی بمعنیٰ لمبی گردنوں اور لمبی کمر والے۔

ترجمہ:۔ قومس مقام میں کہہ رہا تھا اس صورت میں کہ رات کے سفر اور عمدہ قسم کے لمبی گردنوں اور لمبی کمر والے انٹوں کے تیز چلنے کی وجہ سے ہم میں سفر کی ہمت ختم ہو چکی تھی۔ کہہ رہے تھے کہ کیا تم یہ چاہتے ہو کہ سورج تم پر طلوع ہو جائے تو میں نے کہا کہ ہرگز نہیں میں تو مطلع الجود کا نکلنا چاہتا ہوں یعنی عبداللہ بن طاہر الجواد کا طلوع ہونا چاہتا ہوں۔

محل استشہاد:۔ اس میں شاعر نے مطلع الشمس سے مطلع الجود (ممدوح) کی طرف انتقال کیا ہے اور ان دونوں کے درمیان انتہائی زیادہ مناسبت اور گہرا تعلق ہے کیونکہ طلوع شمس اور طلوع جود دونوں امور ممدوحہ اور امور مطلوبہ ہیں۔

فائدہ:۔ تشبیب کے لغوی معنیٰ ہیں جوانی اور مستی کے زمانے میں صنف نازک کی نازک حرکات و سکنات کا ذکر کرنا لیکن پھر اس کا استعمال ہر اس چیز میں ہوا ہے جس سے کسی چیز کی ابتداء کی جائے خواہ اس میں جوانی اور ایام شباب کا ذکر ہو یا نہ ہو۔

وَقَدْ یُنْتَقَلُ مِنْهُ اَیْ مِمَّا یُشَبَّبُ بِهِ الْكَلَامُ اِلٰی مَا لَا یُلَائِمُهٗ وَیُسَمّٰی ذٰلِكَ الْاِنْتِقَالُ الْاِقْتِضَابَ وَهُوَ فِی اللُّغَةِ الْاِقْتِطَاعُ وَالْاِرْتِجَالُ وَهُوَ اَیِ الْاِقْتِضَابُ مَذْهَبُ الْعَرَبِ الْجَاهِلِیَّةِ وَمَنْ یَلِیْهِمْ مِنَ الْمُخَضْرَمِیْنَ بِالْخَاءِ وَالضَّادِ الْمُعْجَمَتَیْنِ اَیِ الَّذِیْنَ اَدْرَكُوا الْجَاهِلِیَّةَ وَالْاِسْلَامَ مِثْلُ لَبِیْدٍ قَالَ فِی الْاَسَاسِ نَاقَةٌ مُخَضْرَمَةٌ جُدِعَ نِصْفُ اُذُنِهَا وَمِنْهُ الْمُخَضْرَمُ الَّذِیْ اَدْرَكَ الْجَاهِلِیَّةَ وَالْاِسْلَامَ كَاَنَّمَا قُطِعَ نِصْفُهٗ حَیْثُ كَانَ فِی الْجَاهِلِیَّةِ كَقَوْلِهٖ شِعْرٌ لَوْ رَاَی اللّٰهُ اَنَّ فِی الشَّیْبِ خَیْرًا جَاوَرَتْهُ الْاَبْرَارُ فِی الْخُلْدِ شِیْبًا جَمْعُ اَشْیَبَ وَهُوَ حَالٌ

مِنَ الْاَبْرَارِثُمَّ انْتَقَلَ مِنْ هٰذَاالْكَلَامِ اِلٰى مَالَايُلَائِمُهٗ فَقَالَ كُلَّ يَوْمٍ تُبْدِىْ اَىْ تُظْهِرُ صُرُوْفُ اللَّيَالِىْ خُلُقًامِنْ اَبِىْ سَعِيْدٍ غَرِيْبًا ثُمَّ الْاِقْتِضَابُ مَذْهَبُ الْعَرَبِ وَالْمُخَضْرَمِيْنَ اَىْ دَابُهُمْ وَطَرِيْقُهُمْ لَايُنَافِىْ اَنْ يَسْلُكَهُ الْاِسْلَامِيُّوْنَ وَيَتَّبِعُوْنَهُمُ الشُّعَرَاءُ الْاِسْلَامِيَّةُ فِى الدَّوْلَةِ الْعَبَّاسِيَّةِ وَهٰذَاالْمَعْنٰى مَعَ وُضُوْحِهٖ قَدْخَفِىَ عَلٰى بَعْضِهِمْ حَتّٰى اُعْتُرِضَ عَلَى الْمُصَنِّفِ بِاَنَّ اَبَاتَمَامٍ لَمْ يَكُنْ فِى الْجَاهِلِيَّةِ فَكَيْفَ يَكُوْنُ مِنَ الْمُخَضْرَمِيْنَ

ترجمہ:۔اور کبھی انتقال کیا جاتا ہے ماشبب بہ الکلام سے غیر کلام کی طرف اور اس انتقال کو اقتضاب کہتے ہیں ۔اقتضاب کے لغوی معنی ہیں کاٹنا اور فی البدیہہ کہنا اور یہ اقتضاب جاہلیت کے شعراء اور مخضر مین کا مذہب ہے مخضر مین خاء اور ضاد کے ساتھ اس سے وہ لوگ ہیں جنہوں نے جاہلیت اور اسلام دونوں زمانے پائے ہوں جیسے لبید۔اور اساس میں ہے کہ ناقۃ مخضرمۃ اس اونٹنی کو کہتے ہیں جس کا آدھا کان کٹا ہوا ہو اسی سے مخضرم وہ آدمی ہے جس نے جاہلیت اور اسلام دونوں زمانے پائے ہوں گویا اس نے نصف زمانہ کو کاٹ دیا ہے جو جاہلیت میں تھا جیسے شعر اگر خدا بڑھاپے میں کوئی بھلائی دیکھتا ہے تو اس کے پڑوسی نیک لوگ جنت میں بوڑھے ہوتے ۔شیب اشیب کی جمع ہے ابرار سے حال ہے پھر شاعر اس کلام سے غیر کی طرف منتقل ہو کر کہتا ہے کہ ہر روز ظاہر کرتی ہے رات دن کی گردش ابوسعید کے وجود سے نئی نئی اخلاق پھر اقتضاب کا عرب جاہلی اور مخضر مین کا مذہب ہونا یعنی ان کی عادت اور طریقہ ہونا اس کے منافی نہیں ہے کہ اس کو شعراء اسلام اپنائیں اور اتباع کریں اس میں چونکہ مذکورہ دونوں شعر ابوتمام کے ہیں اور وہ اسلام کے شعراء میں سے ہے جو عباسی دور حکومت میں گزرا ہے اور یہ معنی واضح ہونے کے باوجود بعض پر مخفی رہا ہے جس کی وجہ سے مصنفؒ نے پر اعتراض کر دیا ہے کہ ابوتمام تو شعراء اسلام میں سے ہیں پھر وہ مخضر مین میں سے کیسے ہوسکتا ہے۔

تشریح:۔اور کبھی کبھار ابتداء کلام سے مقصود کی طرف بغیر کسی مناسبت اور ربط کے انتقال کیا جاتا ہے تو اسے اقتضاب کہتے ہیں۔

اقتضاب کے لغوی معنی ہیں کاٹنا اور ایک معنی سے دوسرے معنی کی طرف بغیر کسی مناسبت کے منتقل ہونا اور اصطلاح میں ابتداء کلام سے بغیر کسی مناسبت کے مقصود کی طرف منتقل ہونے کو اقتضاب کہتے ہیں۔

یہ جاہلی عرب یعنی امرؤالقیس ، زہیر ابن ابی سلمٰی ، طرفہ بن عبید ، عنزہ اور ان کے قریبی دور والے مخضر مین جیسے لبید ، حسان ابن ثابت ، کعب بن زہیر ، وغیرہ کا مذہب ہے ۔اقتضاب کی مثال جیسے ابوتمام کا یہ شعر ہے۔

لورأى الله انّ فى الشيب خيرًا::جاورتهٗ الابرارفى الخلدشيبًا

كل يوم تبدى صروف الليالى::خُلُقًامن ابى سعيدغريبًا

تحقیق المفردات:۔شیب اشیب کی جمع ہے شائب کے معنی میں ہے بوڑھا ہونا سفیدی کا ظاہر ہونا ۔ابرار نیک اور صالح لوگ۔ خلد جنت ۔تبدی باب افعال سے ظاہر کرنا ۔صروف اللیالی زمانہ کے حوادثات۔

ترجمہ:۔اگر خدا بڑھاپے میں کوئی بھلائی دیکھتے تو جنت میں اس کے پڑوسی بوڑھے لوگ ہوتے ۔حوادثات زمانہ ابوسعید کے وجود سے ہر دن نئی اخلاق ظاہر کرتے ہیں۔

محل استشہاد:۔اس میں پہلے والے شعر میں بڑھاپے کی برائی اور دوسرے شعر میں ابوسعید کی تعریف ہے اور ان دونوں میں کوئی مناسبت نہیں ہے اسلئے یہ اقتضاب کے قبیل سے ہوگا۔

شارحؒ نے اس کے ذیل میں دو باتیں بیان کی ہیں ۔پہلی بات یہ بیان کی ہے کہ مخضر مین مخضرم سے مأخوذ ہے اساس میں ہے کہ عربوں میں کہا جاتا ہے ناقۃ مخضرمۃ اس اونٹنی کو جس کا آدھا کان کاٹ دیا گیا ہو اور اصطلاح میں مخضرم اس شاعر کا کہتے ہیں جس کی کچھ زندگی جاہلیت میں گزری ہو اور کچھ اسلام میں گویا کہ اس کی زمانہ میں جاہلیت میں گزرنے والی زندگی اس کی اصل اور اسلام کی زندگی سے کٹ گئی ہے۔

دوسری بات ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے جاہلیت اور مخضر مین کے مذہب کی مثال متنبّی کے شعر کے ساتھ بیان کی ہے یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ یہ اسلامی شاعر ہے کیونکہ یہ دولت عباسیہ کے شاعروں میں سے ایک شاعر تھا ایسا کیوں کیا ہے کہ یہ مذہب تو جاہلیت اور مخضر مین کا ہے اور اسدلال اسلامی شاعر کے شعر سے کیا ہے؟۔

جواب:۔اہل جاہلیت اور مخضر مین کا مذہب ہونے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ یہ صرف وہی کر سکتے تھے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ اصل میں اہل جاہلیت

اور مختصر مین کا مذہب ہے لیکن اسلامی شاعر نے اس کا اتباع کیا ہے اور جاہلی ہونا اسلامی شعراء کے اتباع کے منافی نہیں ہے وہ ان کی اتباع کر سکتے ہیں ان کے اتباع کرنے میں کوئی ممانعت نہیں ہے۔

وَمِنْهُ اَیْ مِنَ الْاِقْتِضَابِ مَایَقْرُبُ مِنَ التَّخَلُّصِ فِیْ اَنَّهٗ یَشُوْبُهٗ شَیْءٌ مِنَ الْمُنَاسَبَةِ كَقَوْلِكَ بَعْدَحَمْدِ اللّٰهِ تَعَالٰی اَمَّابَعْدُ فَاِنَّهٗ كَانَ كَذَا وَكَذَا فَهُوَاقْتِضَابٌ مِنْ جِهَةِ الْاِنْتِقَالِ مِنَ الْحَمْدِ وَالثَّنَاءِ اِلٰی كَلَامٍ اٰخَرَ مِنْ غَیْرِ مُلَائَمَةٍ لٰكِنَّهٗ یُشْبِهُ التَّخَلُّصَ حَیْثُ لَمْ یُؤْتَ بِالْكَلَامِ الْاٰخَرِ فُجَائَةً مِنْ غَیْرِ قَصْدٍ اِلٰی اِرْتِبَاطٍ وَتَعَلُّقٍ بِمَاقَبْلَهٗ بَلْ قَصَدَ نَوْعًا مِنَ الرَّبْطِ عَلٰی مَعْنٰی مَهْمَایَكُنْ مِنْ شَیْءٍ بَعْدَ الْحَمْدِ وَالثَّنَاءِ فَاِنَّهٗ كَانَ كَذَا وَكَذَا۔

ترجمہ:۔ اقتضاب ہے کہ حمد وثناء کے بعد دوسرے کلام کی طرف انتقال بلا مناسبت ہے لیکن یہ تخلص کے مشابہ ہے اس حیثیت سے کہ دوسرا کلام اچانک اور ماقبل کے ساتھ کسی مناسبت اور ارتباط کے بغیر نہیں لایا گیا ہے بلکہ ایک طرح سے ربط مقصود ہے کیونکہ امابعد کی اصل مہما یکن شرط وجزاء کے حذف کرنے کے ساتھ ہے جن میں مناسبت موجود ہے کہا گیا ہے کہ وہی یعنی انکا قول حمد کے بعد امابعد فصل خطاب ہے ابن اثیر نے کہا ہے کہ محققین علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ فصل خطاب سے مراد امابعد ہے کیونکہ مصنف ہر اہم کام میں اپنے کلام کو اللہ کے ذکر اور اس کی حمد سے شروع کرتا ہے اور جب وہ اپنی غرض کی طرف جس کیلئے کلام لایا گیا ہے آنا چاہتا ہے تو اس کے درمیان اور اللہ کی حمد کے درمیان امابعد کے ساتھ فصل کر لیتا ہے۔

تشریح:۔ومنه ای من الاقتضاب:۔ اقتضاب کی ایک قسم جو تخلص کے بھی قریب قریب ہے خدا کی حمد وثناء کے بعد امابعد کہنا ہے۔

کیونکہ خدا کی حمد وثنا کے بعد کسی بھی ایسی بات کا کہنا جو خدا کی حمد وثناء کی غیر ہو یہ اقتضاب ہوگا کیونکہ دونوں باتوں کا آپس میں کوئی ربط وتعلق نہیں ہوتا ہے لیکن اس میں کچھ نہ کچھ مناسبت بھی ہے کہ یہ بات اس نے اچانک نہیں کہی ہے بلکہ اس نے غیر حمد وثناء کو اچانک شروع کرنے کے بجائے اس پہلے اما کے ساتھ ربط جوڑ دیا ہے۔اما کے معنی ہیں مهمایكن من شیئ بعدالحمد والصلوٰة اس کے ذریعہ سابقہ کلام کے ساتھ کچھ نہ کچھ ربط پیدا کر دیا جاتا ہے اسلئے یہ اقتضاب ہی کی ایک قسم ہونے کے باوجود تخلص کے بھی قریب قریب ہے۔

وَقِیْلَ هُوَ اَیْ قَوْلُهُمْ بَعْدَحَمْدِاللّٰهِ اَمَّابَعْدُ فَصْلُ الْخِطَابِ قَالَ اِبْنُ الْاَثِیْرِ وَالَّذِیْ اَجْمَعَ عَلَیْهِ الْمُحَقِّقُوْنَ مِنْ عُلَمَاءِ الْبَیَانِ اَنَّ فَصْلَ الْخِطَابِ هُوَاَمَّابَعْدُ لِاَنَّ الْمُصَنِّفَ یَفْتَتِحُ كَلَامَهٗ فِیْ كُلِّ اَمْرٍذِیْ شَاْنٍ بِذِكْرِ اللّٰهِ وَتَحْمِیْدِهٖ فَاِذَا اَرَادَ اَنْ یَخْرُجَ مِنْهُ اِلَی الْغَرَضِ الْمَسُوْقِ لَهُ الْكَلَامُ فُصِّلَ بَیْنَهٗ وَبَیْنَ ذِكْرِ اللّٰهِ بِقَوْلِهٖ اَمَّابَعْدُ وَقِیْلَ فَصْلُ الْخِطَابِ مَعْنَاهُ الْفَاصِلُ مِنَ الْخِطَابِ اَیِ الَّذِیْ یَفْصِلُ بَیْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ عَلٰی اَنَّ الْمَصْدَرَ بِمَعْنٰی فَاعِلٍ وَقِیْلَ الْمَفْصُوْلُ مِنَ الْخِطَابِ الَّذِیْ یَتَبَیَّنُهٗ مَنْ یُخَاطَبُ بِهٖ اَیْ یَعْلَمُهٗ بَیِّنًا لَایَلْتَبِسُ عَلَیْهِ فَهُوَ بِمَعْنَی الْمَفْعُوْلِ وَكَقَوْلِهٖ تَعَالٰی عَطْفٌ عَلٰی قَوْلِهٖ كَقَوْلِكَ بَعْدَحَمْدِاللّٰهِ یَعْنِیْ مِنَ الْاِقْتِضَابِ الْقَرِیْبِ مِنَ التَّخَلُّصِ مَایَكُوْنُ بِلَفْظِ هٰذَا كَمَافِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی بَعْدَ ذِكْرِ اَهْلِ الْجَنَّةِ هٰذَا وَاِنَّ لِلطَّاغِیْنَ لَشَرَّ مَاٰبٍ فَهُوَاقْتِضَابٌ فِیْهِ نَوْعُ اِرْتِبَاطٍ لِاَنَّ الْوَاوَ لِلْحَالِ وَلَفْظُ هٰذَا اِمَّا خَبَرُ مُبْتَدَأٍ مَحْذُوْفٍ اَیِ الْاَمْرُ هٰذَا وَالْحَالُ كَذَا اَوْ مُبْتَدَأٌ مَحْذُوْفُ الْخَبَرِ اَیْ هٰذَا كَمَا ذُكِرَ

ترجمہ:۔اور اقتضاب کی ایک صورت وہ ہے جو تخلص کے قریب ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ اس میں ایک قسم کی مناسبت ہوتی ہے جیسے حمد وثناء کے بعد تم کہتے ہو فلانہ کان کذا وکذا تو یہ اس اعتبار سے اور کہا گیا ہے کہ فصل خطاب بمعنی الفاصل من الخطاب ہے یعنی وہ خطاب جو حق اور باطل کے درمیان فصل اور جدائی کر دے اس صورت میں مصدر مبنی للفاعل ہوگا اور کہا گیا ہے یہ بمعنی المفصول من الخطاب ہے اس صورت میں یہ مصدر مبنی للمفعول ہوگا یعنی وہ خطاب جسے ہر مخاطب واضح پائے تو یہ مصدر بمعنی المفعول ہے اور جیسے اللہ کا ارشاد ہے اس کا عطف کقولک بعد حمد اللہ پر ہے یعنی وہ اقتضاب جو تخلص کے قریب ہے اس کی ایک صورت وہ ہے جو لفظ ہذا کے ذریعہ سے ہو جیسے اہل جنت کے تذکرہ کے بعد ارشاد باری تعالی یہ مؤمنین کا حال ہے اور سرکشوں کیلئے برا ٹھکانہ ہے تو یہ اقتضاب ہے جس میں ایک طرح سے ارتباط بھی ہے کیونکہ واؤ حال کیلئے ہے اور ہذا یا تو مبتداء محذوف کی خبر ہے یعنی حال یہ ہے کہ اور یا مبتداء ہے خبر محذوف کیلئے یعنی یہ وہ ہے جسے ذکر کر دیا گیا۔

تشریح:۔بعض لوگوں نے اس کو یعنی حمد وصلوٰۃ کے بعد اما کہنے کو فصل الخطاب کہا ہے علامہ ابن اثیر نے کہا ہے کہ اس بات پر تمام اہل بیان کا اتفاق ہے کہ حمد وصلوٰۃ کے بعد اما کہنا فصل الخطاب ہے کیونکہ جب بھی کوئی متکلم کوئی کلام کرنے کے بعد اس کلام سے نکل کر مقصود کی بات کرنا چاہے تو اس

غیر مقصود ابتداء حمد وصلوٰۃ سے نکل کر اپنا مقصود شروع کرنے سے پہلے اما بعد کہتا ہے اور اس کے ذریعہ وہ اپنے دونوں کلاموں کے درمیان فاصلہ لاتا ہے۔
پھر فصل خطاب کے بارے میں دو قول ہیں۔
یہ یا تو مصدر مبنی للفاعل ہے اور یا مصدر مبنی للمفعول ہے۔
اگر یہ مصدر مبنی للفاعل ہو تو اس کے معنی ہوں گے وہ کلام جو حق اور باطل کے درمیان فرق کرنے والا ہو اور مصدر مبنی للمفعول ہونے کی صورت میں اس کے معنی ہوں گے وہ کلام جسے کھول کھول بیان کر دیا جائے اس طور پر کہ مخاطب اس کے معنی کو اچھی طرح سمجھ سکے اس پر اس لفظ کا معنی ملتبس نہ ہو جائے۔
اقتضاب کی قسم جو تخلص کے قریب قریب ہو اس میں سے ایک قرآن کریم کی آیت میں "ھذا" ہے جیسے اس آیت میں ہے۔
اللہ تعالیٰ نے پہلے اہل جنت کا تذکرہ کیا ہے پھر اس کے بعد فرمایا ہے "ھذا وان للطاغین لشر مأب"
ترجمہ:۔ یہ ہے اور سرکشوں کیلئے بدترین لوٹنے کی جگہ ہے۔
یہ ایسا اقتضاب ہے جو تخلص کے قریب قریب ہے اقتضاب اسلئے ہے کہ اس میں پہلے اہل جنت کا ذکر ہے اور پھر اہل نار کا ذکر کیا ہے تو بظاہر ان دونوں کے درمیان کوئی مناسبت نہیں ہے لیکن ھٰذا کے بعد واؤ حالیہ لا کر اس کے ساتھ کچھ نہ کچھ ربط پیدا کر دیا ہے کیونکہ حال ذوالحال کے بغیر ناقص اور نا تمام ہوتا ہے تو واؤ حالیہ کے ساتھ بعد والے جملے کی ماقبل کے ساتھ ربط پید ہو گیا ہے۔
ترکیب:۔ اس آیت میں ھذا اسم اشارہ میں دو احتمال ہیں۔ ایک احتمال یہ ہے کہ یہ خبر ہے مبتداء محذوف کی اس کی تقدیری عبارت یوں بنے گی الامر ھذا ای الحال کذا" اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ مبتداء ہے خبر محذوف کیلئے اس صورت میں اس کی تقدیری عبارت یوں بنے گی ھذا کما ذکروا۔

وَقَوْلُهٗ تَعَالٰی بَعْدَ مَا ذَكَرَ جَمْعًا مِنَ الْاَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وَاَرَادَ اَنْ يَذْكُرَ بَعْدَ ذِكْرِهِمُ الْجَنَّةَ وَاَهْلَهَا هٰذَا ذِكْرٌ وَاِنَّ لِلْمُتَّقِيْنَ لَحُسْنَ مَاٰبٍ بِاِثْبَاتِ الْخَبَرِ اَعْنِيْ قَوْلَهٗ ذِكْرٌ وَهٰذَا مُشْعِرٌ بِاَنَّهٗ فِيْ مِثْلِ قَوْلِهٖ تَعَالٰی وَاِنَّ لِلطَّاغِيْنَ مُبْتَدَأٌ مَحْذُوْفُ الْخَبَرِ قَالَ اِبْنُ الْاَثِيْرِ لَفْظُ هٰذَا فِيْ مِثْلِ هٰذَا الْمَقَامِ مِنَ الْفَصْلِ الَّذِيْ هُوَ اَحْسَنُ مِنَ الْوَصْلِ وَهِيَ عَلَاقَةٌ وَكِيْدَةٌ بَيْنَ الْخُرُوْجِ مِنْ كَلَامٍ اِلٰی كَلَامٍ اٰخَرَ۔

ترجمہ:۔ اور جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے چند انبیاء کے تذکرے کے بعد پھر جنت اور اہل جنت کا ذکر کرنا چاہا تو فرمایا یہ تو انبیاء کا ذکر ہے۔ اور بیشک متقیوں کیلئے اچھا ٹھکانہ ہے خبر یعنی ذکر کے اثبات کیساتھ اور یہ بتلا رہا ہے کہ آیت ھٰذا وان للطاغین میں مبتداء محذوف کی خبر ہے ابن اثیر نے کہا ہے کہ لفظ ہٰذا اس جیسے موقعہ پر فصل کے قبیل سے ہوتا ہے جو وصل سے کہیں زیادہ بہتر ہے اور یہ ایک کلام سے دوسرے کلام کی طرف منتقل ہونے کیلئے ایک نہایت مؤکد علاقہ ہے۔
تشریح:۔ اسی طرح قرآن کریم میں ایک جگہ بہت سارے ابنیاء کا تذکرہ کرنے کے بعد اللہ نے یوں ارشاد فرمایا ہے "ھذا ذکر وان للمتقین لحسن مأب" یہ ذکر ہے اور تحقیق متقیوں کیلئے بہترین لوٹنے کی جگہ ہے۔
محل استشہاد:۔ اس میں بھی انبیاء کے ذکر کے بعد مؤمنین کا ذکر بظاہر بے ربط نظر آ رہا ہے کیونکہ انبیاء کے ذکر کے بعد مؤمنین کا ذکر ہے لیکن ھٰذا کیلئے ذکر کو خبر بنا کر اس کے ساتھ کچھ نہ کچھ ربط پیدا کر دیا ہے کہ انبیاء اور متقین دونوں اہل جنت ہیں اور دونوں کا ٹھکانہ راحت و آرام والا ہے۔
باقی اس میں ھٰذا کے بارے میں ترکیبی احتمال وہی ہے جو ہم پہلی والی آیت میں بتا چکے ہیں علامہ ابن اثیر فرماتے ہیں کہ اس آیت میں ھٰذا ایک جملہ سے دوسرے جملہ کی طرف نکلنے کا دونوں جملوں کے درمیان انتہائی مضبوط رابطہ ہے۔

وَمِنْهُ اَيْ وَمِنَ الْاِقْتِضَابِ الْقَرِيْبِ مِنَ التَّخَلُّصِ قَوْلُ الْكَاتِبِ هُوَ مُقَابِلُ الشَّاعِرِ عِنْدَ الْاِنْتِقَالِ مِنْ حَدِيْثٍ اِلٰی حَدِيْثٍ اٰخَرَ هٰذَا بَابٌ فَاِنَّ فِيْهِ نَوْعَ اِرْتِبَاطٍ حَيْثُ لَمْ يَبْتَدِئْ بِالْحَدِيْثِ الْاٰخَرِ بَغْتَةً

ترجمہ:۔ اور اقتضاب کے قریب تخلص کے قبیل سے ہے کاتب کا قول ایک بات سے دوسری بات کی طرف منتقل ہوتے ہوئے ہٰذا باب کیونکہ اس میں بھی ایک طرح سے رابطہ ہوتا ہے اس حیثیت سے کہ دوسری بات اچانک شروع نہیں کی گئی ہے۔
تشریح:۔ وہ اقتضاب جو تخلص کے قریب قریب ہو اس میں سے ایک کسی کاتب کا ایک حدیث کے لکھنے کے بعد دوسری حدیث کے شروع کرنے سے پہلے "ھـذا بـاب" کا جملہ لکھنا ہے۔ کیونکہ اس میں بھی بظاہر کوئی ربط نہیں ہے کیونکہ ایک حدیث ختم ہو گئی اور دوسری شروع کر دی لیکن فوراً ایک حدیث کے بعد دوسری حدیث شروع نہ کر کے دونوں کے درمیان "ھذا باب" کہنے سے کچھ نہ کچھ ربط ہو جائے گا پہلے بھی میرے آقا کی حدیث تھی

اور اب بھی میرے آقا کی حدیث شروع ہو رہی ہے۔

وَثَالِثُهَا اَیْ ثَالِثُ الْمَوَاضِعِ الَّتِیْ یَنْبَغِیْ لِلْمُتَکَلِّمِ اَنْ یَتَاَنَّقَ فِیْهَا اَلْاِنْتِهَاءُ لِاَنَّهٗ اٰخِرُ مَا یَعِیْهِ السَّمْعُ وَیَرْتَسِمُ فِی النَّفْسِ فَاِنْ کَانَ حَسَنًا مُخْتَارًا تَلَقَّاهُ السَّمْعُ وَاسْتَلَذَّهٗ حَتّٰی جَبَرَ مَا وَقَعَ فِیْمَا سَبَقَهٗ مِنَ التَّقْصِیْرِ وَاِلَّا کَانَ عَلَی الْعَکْسِ حَتّٰی رُبَمَا اَنْسَاهُ الْمَحَاسِنَ الْمُوْرَدَةَ فِیْمَا سَبَقَ فَالْاِنْتِهَاءُ الْحَسَنُ کَقَوْلِهٖ شِعْرٌ وَاِنِّیْ جَدِیْرٌ اَیْ خَلِیْقٌ اِذْ بَلَغْتُكَ بِالْمُنٰی اَیْ جَدِیْرٌ بِالْفَوْزِ بِالْاَمَانِیْ وَاَنْتَ بِمَا اَمَّلْتُ مِنْكَ جَدِیْرٌ فَاِنْ تُوْلِنِیْ اَیْ تُعْطِنِیْ مِنْكَ الْجَمِیْلَ فَاَهْلُهٗ اَیْ فَاَنْتَ اَهْلٌ لِاِعْطَاءِ ذٰلِكَ الْجَمِیْلِ وَاِلَّا فَاِنِّیْ عَاذِرٌ اِیَّاكَ وَشَکُوْرٌ لِمَا صَدَرَ عَنْكَ مِنَ الْاِصْغَاءِ اِلَی الْمَدِیْحِ اَوْ مِنَ الْعَطَایَا السَّابِقَةِ۔

ترجمہ:۔ اور تیسرا موقعہ جہاں متکلم کو کلام کرتے وقت بہتر سے بہتر طریقہ اپنانا چاہئے انتہاء کلام ہے کیونکہ یہ کلام کا وہ آخری حصہ ہے جس کو سامع محفوظ کرتا ہے اور اس کے دل میں نقش ہوتا ہے اگر یہ دل پزیر ہوگا تو سامع اس کو قبول کرے گا یہاں تک کہ پہلی والی کوتاہیوں کا بھی تدارک ہو جائے گا ورنہ معاملہ اس کے برعکس ہوگا اور سابقہ خوبیوں کو بھی فراموش کردے گا تو حسن انتہاء جیسے یہ شعر ہے کہ میں کامیابی کا حقدار ہوں جبکہ میں تیرے پاس تمنائیں لیکر آیا ہوں اور تو اس کا حقدار ہے جس کا میں تجھ سے امید کروں۔ تو اگر آپ میری تمنا کو اچھی طرح سے پوری کردیں تو آپ اس کے اہل اور لائق ہیں ورنہ میں آپ کو معذور سمجھوں گا اور شکرگزار رہوں گا اس بناء پر کہ تو نے میری پیش کردہ مدح کو سن لیا ہے یا عطایا سابقہ سے مرہون بنا رکھا ہے۔

تشریح:۔ وثالثها:۔ تیسرا وہ مقام جس میں کلام کو حسین اور خوبصورت بنا کر لانا چاہئے انتہاء کلام ہے انسان کو چاہئے کہ وہ ناظم ہو یا ناثر دونوں صورتوں میں اپنے کلام کی انتہاء کو خوبصورت اور حسین بنائے کیونکہ یہ متکلم کے کلام کا آخری حصہ ہے جسے سن لینے کے بعد سامع اسے اپنے دل میں نقش کر لیتا ہے اور اسے اپنے ذہن میں بٹھا تا ہے اسلئے کہ جب کسی کا کلام انتہائی خوبصورت اور حسین ہوتا ہے سامع اس کو سن کر جھوم اٹھتا ہے اور اس کی وجہ سے سابقہ کلام کے قبح کو بھی بھول بیٹھتا ہے لیکن اس کے برعکس ہونے کی صورت میں بسا اوقات اس کا اثر الٹا لیتا ہے کہ سابقہ کلام کو خوبصورت بنانے کیلئے کی جانے والی محنت بھی رائیگاں جاتی ہے۔ انتہاء حسن کی مثال جیسے

خصیب بن عبد الحمید کی تعریف میں ابونواس کا یہ شعر

وانی جدیر اذ بلغتك بالمنی::وانت بما املت منك جدیر۔

فان تولنی منك الجمیل فاهله::والا فانی عاذر وشكور۔

تحقیق المفردات:۔ جدیر کے معنی ہیں مستحق ہونا۔ منی آرزو وتمنا۔ تولنی اعطاء کے معنی میں ہیں۔ عاذر معذور ہونا۔ شکور کے معنی ہیں شکرگزار رہونا۔

ترجمہ:۔ اور جب میں تیرے پاس آرزوئیں لیکر آیا ہوں تو میں کامیابی کا مستحق ہوں اور میں نے جو آرزو کی ہے آپ اس کے پورا کرنے کے مستحق ہیں۔ اگر تو مجھے اچھی طرح عطا کرے تو اس کا مستحق ہے۔ ورنہ میں آپ کو معذور سمجھ کر آپ کا شکریہ ادا کروں گا۔

میرے اشعار سننے کی وجہ سے یا سابقہ عطاء کی وجہ سے۔

محل استشھاد:۔ اس شعر میں ''عاذر اور شکور'' ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ممدوح اس کے عذر کو قبول کرلے اور جب عذر قبول ہوگیا تو اعتراض ختم ہوگا۔

جبکہ اس کے بارے میں دوسرا قول یہ ہے کہ ان دونوں شعروں کا آخر انتہائی حسین وجمیل ہے جس کو سن کر انسان کا جی خوشی سے جھوم اٹھتا ہے۔

وَاَحْسَنُهٗ اَیْ اَحْسَنُ الْاِنْتِهَاءِ مَا اٰذَنَ بِاِنْتِهَاءِ الْکَلَامِ حَتّٰی لَا یَبْقٰی لِلنَّفْسِ تَشَوُّفٌ اِلٰی مَا وَرَائَهٗ کَقَوْلِهٖ شِعْرٌ بَقِیْتَ بَقَاءَ الدَّهْرِ یَا کَهْفُ اَهْلِهٖ وَهٰذَا دُعَاءٌ لِلْبَرِیَّةِ شَامِلٌ لِاَنَّ بَقَائَكَ سَبَبٌ لِنِظَامِ اَمْرِهِمْ وَصَلَاحِ حَالِهِمْ وَهٰذِهِ الْمَوَاضِعُ الثَّلَاثَةُ یُبَالِغُ الْمُتَاَخِّرُوْنَ فِی التَّاَنُّقِ فِیْهَا وَاَمَّا الْمُتَقَدِّمُوْنَ فَقَدْ قَلَّتْ عِنَایَتُهُمْ بِذٰلِكَ۔

ترجمہ:۔ اور سب سے بہتر انتہاء وہ ہے جس میں کلام کا خاتمہ بتایا جائے تاکہ اس کے بعد کا سامع کے دل میں اشتیاق نہ رہے جیسے یہ شعر ہے تو باقی رہے جب زمانہ باقی ہے اے اہل زمانہ کی جائے پناہ اور یہ دعاء تمام مخلوق کو شامل ہے کیونکہ تیری بقاء اہل دنیا کے نظام وصلاح کا سبب ہے ان تینوں

مواقع کو بہتر بنانے میں متاخرین بہت تکلف کرتے ہیں البتہ متقدمین اس کا زیادہ اہتمام نہیں کرتے۔

تشریح:۔ واحسنہ: حسن انتہاء کی ایک بہترین صورت وہ ہے جو منتہی کلام کو بتلادے اس کو براعت مقطع بھی کہتے ہیں اور یہ کبھی تو ایسے لفظ کے ساتھ ہوگا جو خود بخود انتہاء کلام پر دلالت کرے گا جس کی وجہ سے سامع کو مزید انتظار نہیں رہے گا۔ جیسے ابو عطاء المعری یا ابوالطیب المتنبی کا یہ شعر ہے۔

بقیت بقاء الدہر یا کہف اہلہٗ:: وہذا دعاء للبریّۃ شامل۔

تحقیق المفردات:۔ کہف اصل لغت کے اعتبار سے پہاڑی غار کو کہتے ہیں لیکن یہاں پر اس سے گھر مراد ہے۔ بریۃ اس سے مراد تمام مخلوق ہے۔

ترجمہ:۔ جب تک زمانہ رہے اے گھر تیرے رہنے والے بھی باقی رہیں اور یہ دعا تمام لوگوں کو شامل ہے۔

محل استشہاد:۔ اس میں دعاء کا مفہوم ہے جس سے اس بات کی طرف اشارہ ہورہا ہے کہ اس کے بعد متکلم مزید کوئی بات نہیں کرے گا کیونکہ دعا ءکسی بھی چیز کے آخر میں ہوتی ہے اور مصنفؒ نے اپنی کتاب کے آخر میں اس شعر کو لاکر اس بات کی طرف اشارہ کردیا ہے کہ اب میری کتاب کا بھی انتہاء ہے کہ خدا کرے کہ میری کتاب میں داخل نصاب ہوکر دنیا کے بقاء کے ساتھ قائم ودائم رہے۔ باقی اس شعر میں ممدوح کے باقی رہنے کے ساتھ تمام لوگوں کے بقاء کی دعا اسلئے کی ہے کہ ممدوح زمین میں عدل وانصاف کرتا ہے تو جب تک ممدوح رہے گا عدل وانصاف بھی رہے گا اور لوگ بھی رہیں گے اور جب زمین پر عدل انصاف ہی رہے تو تمام لوگ ایذاء اور تکلیف میں مبتلاء ہوں گے اسلئے یہ دعا تمام لوگوں کو شامل ہے۔

فائدہ:۔ ان تین مقامات پر کلام کو حسین وجمیل بناکر لانا متقدمین کے ہاں زیادہ شائع نہیں ہے کیونکہ وہ لوگ اس کی طرف زیادہ توجہ نہیں دیتے ہیں یہ محض متاخرین کا طریقہ اور ان کی چوائس ہے۔

وَجَمِیْعُ فَوَاتِحِ السُّوَرِ وَخَوَاتِمِهَا وَارِدَةٌ عَلٰی اَحْسَنِ الْوُجُوْهِ وَاَكْمَلِهَا مِنَ الْبَلَاغَةِ لِمَا فِیْهَا مِنَ التَّفَنُّنِ وَاَنْوَاعِ الْاِشَارَةِ وَكَوْنِهَا بَیْنَ اَدْعِیَةٍ وَوَصَایَا وَمَوَاعِظَ وَتَحْمِیْدَاتٍ وَغَیْرِ ذٰلِكَ مِمَّا وَقَعَ مَوْقِعَهٗ وَاَصَابَ مَحَزَّهٗ بِحَیْثُ تَقْصُرُ عَنْ كُنْهِ وَصْفِهِ الْعِبَارَةُ وَكَیْفَ لَا وَكَلَامُ اللّٰهِ تَعَالٰی وَسُبْحَانَهٗ فِی الرُّتْبَةِ الْعُلْیَا مِنَ الْبَلَاغَةِ وَالْغَایَةِ الْقُصْوٰی مِنَ الْفَصَاحَةِ وَقَدْ اَعْجَزَ مَصَاقِعَ الْبُلَغَاءِ وَاَخْرَسَ شَقَاشِقَ الْفُصَحَاءِ وَلَمَّا كَانَ هٰذَا الْمَعْنٰی مِمَّا قَدْ خَفِیَ عَلٰی بَعْضِ الْاَذْهَانِ لِمَا فِیْ بَعْضِ الْخَوَاتِمِ وَالْفَوَاتِحِ مِنْ ذِكْرِ الْاَهْوَالِ وَالْاَفْزَاعِ وَاَحْوَالِ الْكُفَّارِ وَاَمْثَالِ ذٰلِكَ اَشَارَ اِلٰی اِزَالَةِ هٰذَا الْخِفَاءِ بِقَوْلِهٖ یَظْهَرُ ذٰلِكَ بِالتَّاَمُّلِ مَعَ التَّذَكُّرِ لِمَا تَقَدَّمَ وَاللّٰهُ تَعَالٰی اَعْلَمُ وَاَحْكَمُ مِنَ الْاُصُوْلِ وَالْقَوَاعِدِ الْمَذْكُوْرَةِ فِی الْفُنُوْنِ الثَّلَاثَةِ الَّتِیْ لَا یُمْكِنُ الْاِطِّلَاعُ عَلٰی تَفَارِیْعِهَا وَتَفَاصِیْلِهَا اِلَّا لِعَلَّامِ الْغُیُوْبِ فَاِنَّهٗ یَظْهَرُ بِتَذَكُّرِهَا اَنَّ كُلًّا مِنْ ذٰلِكَ وَقَعَ مَوْقِعَهٗ بِالنَّظَرِ اِلٰی مُقْتَضَیَاتِ الْاَحْوَالِ وَاَنَّ كُلًّا مِنَ السُّوَرِ بِالنِّسْبَةِ اِلَی الْمَعْنَی الَّذِیْ تَتَضَمَّنُهٗ مُشْتَمِلَةٌ عَلٰی لُطْفِ الْفَاتِحَةِ وَمُنْطَوِیَةٌ عَلٰی حُسْنِ الْخَاتِمَةِ۔

ترجمہ:۔ اور قرآن کریم کی تمام سورتوں کے اوائل اور اواخر بلاغت کے انتہائی اونچے پائے پر فائز ہیں کیونکہ ان میں سے کسی میں تفنن ہے تو کسی میں طرح طرح کے اشارے کسی میں دعائیں ہیں تو کسی میں وصیتیں ہیں کسی میں نصیحتیں تو کسی میں تحمیدات وغیرہ ہیں اور ان میں سے ہر ایک اپنے اپنے مقام پر اس طرح ثابت ہیں کہ ان کی صحیح تصویر کشی کرنے سے عبارت قاصر ہے اور کیونکر نہ ہو جبکہ اللہ سبحانہٗ وتعالیٰ کا کلام بلاغت کے اعلیٰ اور فصاحت کے اونچے مراتب پر فائز ہے جس نے بڑے بڑے زبان آور فصحاء کو عاجز اور چوٹی کے بلغاء کو گونگا کردیا ہے لیکن چونکہ کچھ ذہنوں پر یہ چیز مخفی رہی ہے اس وجہ سے کہ کچھ خواتم اور کچھ فواتح میں ہولناک اور خوفناک چیزوں اور کافروں کو عذاب ہونے کا ذکر ہے اس لیے اس خفاء کے ازالہ کیلئے مصنفؒ اپنے اس قول سے اشارہ کر رہے ہیں یہ سب غور کرنے سے واضح ہوتا ہے جب ان اصول اور قواعد کا خیال رکھا جائے جو ان تینوں فنون میں مذکور ہوئے ہیں جن کی تفاریع اور تفاصیل پر اللہ کے سوا کوئی اطلاع نہیں پاسکتا ہے یقینی طور پر مذکورہ اصول کے خیال رکھنے سے یہ واضح ہوتا ہے کہ ہر چیز مقتضاء حال کے مطابق برمحل ہے اور ہر سورت اس معنی کے لحاظ سے جو اس میں بیان ہوا ہے لطف فاتحہ اور حسن خاتمہ پر مشتمل ہے۔

تشریح:۔ وجمیع سور االقرآن وخواتمہا:۔ قرآن کریم کے سورتوں کی ابتداء بھی انتہائی اکمل واجمل طریقہ پر ہوئی ہے اس کی ذرا سی تفصیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم کی سورتوں کی ابتداء دس طریقوں پر کی ہے۔

(۱) طریقہ اول یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کیلئے صفات کمال کا اثبات اور صفات نقص کی نفی قسم اول سے پانچ سورتوں کے شروع میں تحمید اور دو کے

شروع میں لفظ تبارک کے ساتھ اور قسم دوم سے سات سورتوں میں تسبیح کے ساتھ ابتداء ہوئی ہے۔
(۲) دوسری قسم حروف تہجی، ان کے ساتھ انتیس ۲۹ سورتوں کو شروع ہوئی ہے۔
(۳) سوم نداء یہ دس سورتوں کے ابتداء میں آیا ہے پانچ میں رسول اللہ ﷺ کو نداء دی گئی ہے جن کے نام یہ ہیں (۱) احزاب (۲) طلاق (۳) تحریم (۴) مزمل (۵) مدثر اور پانچ میں امت کو نداء ہے، جن کے نام یہ ہیں (۱) نساء (۲) مائدہ (۳) حج (۴) حجرات (۵) ممتحنہ۔ (۴) نوع چہارم جملہائے خبر یہ یہ تیئیس سورتوں میں آئے ہیں اور وہ یہ ہیں۔

(۱) یسئلونک عن الانفال (۲) براة (۳) اتی امر اللہ (۴) اقترب للناس (۵) قد افلح (۶) سورة انزلناها (۷) تنزیل الکتاب (۸) الذین کفروا (۹) انافتحنا (۱۰) اقتربت الساعة (۱۱) الرحمن (۱۲) قد سمع اللہ (۱۳) الحاقة (۱۴) سئل سائل (۱۵) انا ارسلنا نوحا (۱۶) لااقسم بیوم القیمة (۱۷) لااقسم بھذا البلد (۱۸) عبس (۱۹) انا انزلنا (۲۰) لم یکن (۲۱) القارعة (۲۲) الھکم التکاثر (۲۳) انااعطیناک۔

(۵) نوع پنجم قسم اس کے ساتھ پندرہ سورتوں کی ابتداء کی گئی ہے صافات میں ملائکہ، بروج اور طارق میں افلاک کی، نجم میں ثریا کی فجر میں دن کے مبداء کی، شمس میں آیت النہار کی، لیل میں زمانہ کے نصف حصہ کی۔ ضحیٰ میں دن کے نصف کی، عصر میں دن کے آخری حصہ کی (یا تمام زمانہ کی)
ذاریات مرسلات میں، ہوا کی، طور میں مٹی کی، تین میں نبات کی، نازعات میں حیوان ناطق کی، عادیات میں چرنے والے جانوروں کی قسم کھائی گئی ہے۔
(۶) نوع ششم شرط یہ سات سورتوں کے ابتداء میں آئی ہے واقعة، منافقون، تکویر، انفطار، انشقاق، زلزال، نصر۔
نوع ہفتم امر:۔ یہ چھ سورتوں کے ابتداء میں آیا ہے قل اوحی، اقرأ، قل یاایھاالکافرون، قل ھو اللہ احد، قل اعوذبرب الفلق، قل اعوذبرب الناس۔
نوع ہشتم:۔ استفہام یہ بھی چھ سورتوں کے ابتداء میں آیا ہے ھل اتی، عم، ھل اتاک، الم نشرح، الم تر کیف، أرئیت۔
(۹) نوع نہم بددعا یہ صرف تین سورتوں کے آغاز میں آئی ہے ویل للمطففین، ویل لکل ھمزہ، تبت۔
(۱۰) نوع دہم تعلیل کلام۔ محض ایک سورت لایلاف قریش کی ابتداء میں ہے۔
ابوشامہ نے فواتح سورتوں کی مذکورہ بالا تفصیل کے ساتھ یہی مضمون ذیل کے دوشعروں میں نظم کیا ہے۔

اثنی علی نفسه سبحانهٗ بثبو::ت الحمد والسلب لمااستفتح السورا
والامروالشرط والتعلیل والقسم الد::عاحروف التھجی استفھم السورا

قرآن کے سورتوں کے اوائل کی طرح ان کے آواخر بھی حسن وخوبی میں طاق ہیں کیونکہ سورتوں کے خاتمے دعاؤں، نصیحتوں، فرائض تحمید تہلیل، مواعظ، وعدوعید، وغیرہ مشتمل ہیں مثلاً سورہ فاتحہ کے خاتمے میں پورے مطلب کی تفصیل ہے سورہ بقرہ کا اختتام دعاء پر ہے، سورہ آل عمران کا نصیحت پر، سورہ نساء کا فرائض پر، سورہ مائدہ کا تعظیم پر، سورہ انعام کا وعدوعید پر، سورہ اعراف کا حال ملائکہ پر، سورہ انفال کا جہاد اور صلہ رحمی پر اسی طرح پورے قرآن کی تمام سورتیں انتہائی حسن وخوبی پر مشتمل ہیں الغرض پورا قرآن کریم فصاحت وبلاغت کا حسین مرقعہ ہے۔
میں نے آخر کی یہ چند سطریں نیل الامانی سے کچھ تغیر کے ساتھ نقل کی ہیں۔

خَتَمَ اللّٰهُ لَنَا بِالْحُسْنٰي وَيَسَّرَلَنَاالْفَوْزَبِالدَّرَجَةِالْقُصْوٰى بِحَقِّ النَّبِيِّ وَاٰلِهِ الطَّيِّبِيْنَ الطَّاهِرِيْنَ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَعَلَيْهِمْ اَجْمَعِيْنَ وَالْحَمْدُلِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ۔

اللہ تعالیٰ ہم سب کا خاتمہ بالخیر کردے اور نبی کریم ﷺ اور ان کے پاک وصاف اولاد کے طفیل ذخیرہ آخرت کیساتھ اونچے درجات کی کامیابی آسان فرمائے اور اللہ ہی کیلئے تمام تعریفیں ہیں۔

تَمَّ مُخْتَصَرُالْمَعَانِيْ بِفَضْلِ الرَّحْمٰنِ وَحَوْلِهٖ وَقُوَّتِهٖ۔ فرغت من نسخه وضبطه و ترتیبه ۲۳ رمضان المبارک ۱۴۳۰ھ بمطابق ۱۳ ستمبر ۲۰۰۹ء

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆